وأما بنعمة ربك فحدث

نعمة المنعم

شرح الصحيح للإمام مسلم

المقدمة وكتاب الإيمان

تأليف

الإمام الحافظ الحجة أمير المؤمنين في الحديث مسلم
الحجاج القشيري، النيسابوري، المتوفى ٢٦١ھ

شارح

حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی

استاذ حدیث دار العلوم
دیوبند

ناشر

مکتبۃ البلاد دیوبند (یوپی) الھند (۲۴۷۵۵۴)

وأما بنعمة ربك فحدث

نعمة المنعم

شرح الصحيح للإمام مسلم

المقدمة وكتاب الإيمان

تاليف

الإمام الحافظ الحجة أمير المؤمنين في الحديث مسلم
الحجاج القشيري، النيشابوري، المتوفى: ٢٦١ھ

شارح

حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی
استاذ حدیث دار العلوم
دیوبند

ناشر

مكتبة البلد ديوبند (یوپی) ٢٤٧٥٥٤ (الهند)

منصور

نام کتاب: نعمة المنعم شرح الصحيح للإمام مسلمؒ

(المقدمة وكتاب الإيمان)

تالیف : حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی - زیدت معالیہ -

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

ترتیب وتہذیب: مولانا امداد اللہ قاسمی مئوی، معین مدرس دارالعلوم دیوبند

سن طباعت : ذی الحجہ ۱۴۳۰ھ = مطابق نومبر ۲۰۰۹ء

تعداد صفحات: ۵۰۸

کمپوزنگ : مولوی امیر اللہ مشتاق قاسمی و مولوی اعجاز احمد قاسمی کوپاگنجی (مئو)

زیر اہتمام : مفتی عباد الرحمن قاسمی خادم شعبۂ ترتیب فتاوی دارالعلوم دیوبند

ناشر : مکتبہ البدر، دیوبند، یوپی، الہند 247554

MAKTABA AL-BADR, DEOBAND U.P. (INDIA)

09897860399 — 09897700799

ملنے کے پتے

❁ الامین کتابستان، دیوبند ❁ اتحاد بک ڈپو، دیوبند ❁ ثاقب بک ڈپو، دیوبند

❁ دارالکتاب، دیوبند ❁ قاسمی کتب خانہ، مسجد روڈ، ڈاکا پٹی، نوگاؤں، آسام

❁ قاسمی کتب خانہ، مین روڈ، نیل بگان، نوگاؤں، آسام

فہرست مضامین

سوانح امام مسلم

مقدمة مسلم

كِتَابُ الإِيْمَان

عرضِ مرتب

الحمدللّٰہ رب العالمین ، والصلاۃ والسلام علی سیدالمرسلین ، وعلیٰ آلہٖ و أصحابه أجمعین ، أما بعد !

دارالعلوم دیوبند میں مسلم شریف کا سبق عرصۂ دراز سے احقر سے متعلق ہے، ابتداء ہی سے اسباق سے متعلق حاصل مطالعہ کے طور پر کچھ یادداشت لکھ لیا کرتا تھا، مگر یہ شذرات منتشر اور غیر مرتب تھے، بعض طلبہ اور واقفین کا شدید اصرار ہوا کہ ان شذرات الذہب کو ترتیب کی لڑی میں پرو کر اہل علم کے لیے قابل استفادہ بنا دیا جائے، خدا کے فضل وکرم اور اس کی مدد سے ان بکھری ہوئی غیر مرتب یادداشتوں کو ترتیب دے کر ایک تصنیف کی شکل میں زیورطبع سے آراستہ کیا جارہا ہے، دعاء ہے کہ خداوند عالم اس سعی کو مرتب اور طلبہ کے حق میں مفید بنائیں، اور اس کے نفع کو عام وجاری فرمائیں، تاہم قارئین کی خدمت میں عرض ہے کہ اولاً احقر کو ترتیب وتحریر کا سلیقہ نہیں ہے، دوسرے یہ کہ ان مباحث کو باقاعدہ تصنیف کے طور پر لکھا بھی نہیں گیا ہے، اس کے باوجود طباعت کی ہمت اس لیے ہوئی کہ مرتب کی حیثیت سے صرف نظر کرتے ہوئے رُبَّ مُبَلَّغٍ أوْعٰی مِنْ سَامِعٍ کی وجہ سے ان مضامین ومباحث کو ایسا سرمایۂ بہار کہنا چاہیے جو ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہو کر اپنی تازگی میں اضافہ کرلیتا ہے ؎

بگیر ایں ہمہ سرمایۂ بہار از من ☆☆ کہ گل بدست تو از شاخ تازہ تر ماند

مقدمۂ مسلم کا موضوع: کتاب کی تصنیف کے اسباب ومحرکات اور احادیثِ صحیحہ کے طریقۂ انتخاب کو بیان کرنا تھا، مگر اس ضمن میں امام مسلم نے اصول حدیث کے بہت سے قواعد وضوابط کو بیان کردیا ہے، مثلاً رواۃِ حدیث کے اقسام اور ان کے احوال واحکام رواۃِ حدیث کی ایک قسم جو اعلیٰ درجہ کے متقن فی الحدیث ہیں، دوسرے جو اتقان واستقامت فی الحدیث میں ان سے فروتر ہیں، متہم فی الحدیث اور منکر الحدیث، اسی طرح حدیث فرد وغریب کی تعریف اور ان کے حکم کو بھی تفصیل سے ذکر کیا ہے، حدیث مرسل اور اس کا حکم، حدیث مدلس اور معنعن کا حکم، حدیث کی تصحیح وتحقیق کے لیے درایت کا استعمال اور اس کی اسناد کی تحقیق وتفتیش اور اس کے ضمن میں جرح وتعدیل کی ضرورت اور اس کا جواز، اور ائمہ جرح تعدیل کے جرح کے نمونے کو ذکر کیا ہے اور دیگر مسائل جن کا اندازہ فہرست دیکھنے سے ہوسکتا ہے۔

مقدمۂ مسلم اُصول حدیث کی کتابوں میں اوّلین کتاب ہے: مقدمۂ مسلم کے اس سرسری جائزہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جن لوگوں نے اصول حدیث کی کتابیں لکھی ہیں اور ان کتابوں کو اوّلین ہونے کی بھی شہرت حاصل ہے جیسے امام رامہرمزی کی کتاب الحديث الفاصل بين الراوي والواعي، ان سب لوگوں سے بہت پہلے امام مسلم نے اس فن کی داغ بیل ڈال رکھی ہے، اسی طرح کا حال امام ترمذی کی کتاب العلل الصغیر کا بھی ہے جو جامع ترمذی کے ساتھ آخر میں ملحق ہے، بلکہ اس میں تو اصولِ حدیث کے مباحث مقدمۂ مسلم سے بھی کہیں زیادہ ہیں اور حافظ ابن حجر کی عبارت شرح نخبۃ میں ''فمن اوّل من صنف في ذلك القاضي أبو محمد الرامهرمزي في كتاب المحدث الفاصل لكنه لم يستوعب الخ'' ہمارے قول کے خلاف نہیں ہے، بلکہ اس سے ہماری ہی تائید ہوتی ہے کہ رامہرمزی سے پہلے بھی اس طرح کی کتابیں پائی جاتی تھیں، چنانچہ ملا علی قاری شرح نخبہ میں لکھتے ہیں: ''فممن صنف وفي نسخة فمن أوّل من صنّف في ذلك أي في اصطلاح أهل الحديث القاضي أبو محمد الرامهرمزي، وفي الكلام إشعار بوجود تعدد التصنيف في قرن القاضي وعدم تحقق الاوّلية''.

کتاب الایمان: اس کتاب کی شرح وتفصیل کرتے وقت خاص طور پر دو باتیں ملحوظ ہیں:

(۱) چوں کہ سب سے پہلا فریضہ ایمان لانا ہے، اور امت میں سب سے پہلا اختلاف ایمان ہی کی تحقیق میں ظہور پذیر ہوا، اور اس اختلاف کے وقت ہی سے اس عہد کے تمام صحابہ بشمول خلیفۂ راشد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے، اور جمہور اُمت قرآن اور احادیث متواترہ ومشہورہ کی روشنی میں اس بات پر متفق تھے کہ کبائر کا ارتکاب ایمان کو ناقص وکمزور کرتا ہے، بالکلیہ زائل اور ختم نہیں کرتا، ان کے بالمقابل ایک فرقہ ارتکاب کبائر کو مزیل ایمان گردانتا تھا، موجودہ زمانہ میں بھی ایک طبقہ اگر چہ زبان سے اس کا قائل نہیں ہے کہ یہ ایمان کو زائل کرنے والی چیزیں ہیں، مگر عملاً اسی راہ پر گامزن ہے، چنانچہ یہ لوگ اپنے مدارس وجامعات میں لکھوائے جانے والے ابحاث ومقالات میں ان چیزوں کو نواقص الایمان کے بجائے نواقض الایمان کے عنوان سے تعبیر کرتے ہیں، اس لیے ہم نے ہر بحث کے اندر احادیث کی تشریح وتوضیح میں اس پہلو کو بطور خاص ملحوظ رکھا ہے۔

(۲) اسی طرح متشابہ آیات واحادیث کے باب میں ایک طبقہ ہر طرح کی تاویل کو بدعت کہتا ہے حالاں کہ اگر چہ ائمہ سلف تفصیلی تاویل کے بجائے اجمالی تاویل: ليس كمثله شيء کے مطابق تفویض کے قائل ہیں، مگر تفصیلی تاویل کے باب میں ائمہ سلف اور محققین علماء اس بات پر متفق ہیں کہ جب قرینہ واضح ہو، اس کو متکلم اور سامع دونوں جانتے ہوں، تو اس وقت ہر ایک کے نزدیک تاویل ہی صحیح ہے، اور اگر قرائن خفی ہوں، تو وہاں تاویل سے گریز کرنا اور تفویض کرنا سبھی کے نزدیک بہتر ہے، البتہ اگر ضرورت شدیدہ کی بناء پر کوئی شخص ان متشابہات کی تاویل کر لیتا ہے، تو یہ تاویل بدعت نہیں ہے، ابحاث کے بیان میں ہم نے اس کو بھی پیش نظر رکھا ہے، ان کے علاوہ بھی بہت ساری باتیں مدنظر رکھی گئی ہیں، جن کا اندازہ اس کتاب کا قاری خود بخود کر لے گا۔

اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم اور محبین مخلصین کے تعاون سے یہ کتاب اس امید پر شائع کی جارہی ہے کہ شاید کوئی کتاب کے کسی کلمہ کو پسند فرما کر ہم لوگوں کے لیے دعاء خیر فرما دے، اور خداوند کریم ان کی

دعاءکو قبولیت سے نواز دیں تو اپنا کام بن جائے، ورنہ آخرت کا مدار تو اخلاص پر ہے، اور ہم جیسوں کے پاس اخلاص کہاں کہ اشاعت میں اجر کی امید ہو، خداوند کریم سے دعاء ہے کہ اس کتاب کو بھی اس کی اصل اور متن کی طرح شرف قبولیت سے نواز دیں۔ آمین۔ وَمَاذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِيْز

سوانح امام مسلم

نام: ابوالحسین مسلم بن الحجاج بن مسلم القشیری نیشاپوری۔

ولادت: ۲۰۴ھ یا ۲۰۶ھ **وفات:** ۲۶۱ھ

حالات: بارہ چودہ برس کی عمر میں حدیث کی تحصیل میں مشغول ہوگئے تھے، اپنے زمانہ کے بے شمار اہل علم سے استفادہ کیا خاص طور سے یحیٰ بن یحیٰ تمیمی، قعنبی، یحیٰ بن یونس، سعید بن منصور، امام احمد، اسماعیل بن ابی اویس اور اسی طرح کے باکمال علماء سے، اور برابر اس علم میں ان کا اشتغال رہا، جس سے فنِ حدیث میں کمال ہوگیا اور کبار ائمہ حدیث میں اُن کا شمار ہونے لگا، اسحاق بن راہویہ امام مسلم کے بارے میں فرماتے تھے'' أي جل يكون هذا'' ابوقریش الحافظ فرماتے ہیں کہ حفاظ حدیث چار ہیں اور ان چار حفاظِ حدیث میں امام مسلم کو بھی شمار کرتے تھے، ابوزرعہ رازی اور ابوحاتم امام مسلم کو اپنے زمانہ کے بڑے بڑے مشائخ پر فوقیت دیتے تھے۔

تلامذہ: امام مسلم کے تلامذہ کی تعداد بھی کافی ہے، ان تلامذہ میں ابراہیم بن ابی طالب، ابن خزیمہ، ابوعوانہ، ابوحامد شرقی، ابراہیم بن محمد بن سفیان اور اسی ابراہیم کی سند سے صحیح مسلم ہم تک پہونچی ہے، امام ترمذی نے بھی ان سے ایک حدیث نقل کیا ہے، احمد بن سلمہ رفیقِ درس اخیر تک ساتھ رہے وہ کہتے ہیں کہ ۲۵۰ھ میں مسلم کی تالیف میں ان کے ساتھ تھا۔

تصانیف: علم حدیث میں ان کی متعدد کتابیں ہیں جن میں سب سے زیادہ مشہور یہی کتاب ''الصحیح لِمُسلم'' ہے جس کے بارے میں خود امام مسلم فرماتے ہیں کہ میں نے تین لاکھ احادیث کو سامنے رکھ

کر یہ مجموعہ منتخب کیا ہے، جس میں کل احادیث کی تعداد بارہ ہزار ہے اور ابوالحفص میانجی فرماتے ہیں کہ کل احادیث آٹھ ہزار ہے، اور الکتب الستة جس میں احادیث کے نمبرات ڈالے ہوئے ہیں، اس میں مسلم کی احادیث وآثار کی کل تعداد سات ہزار پانچ سو ترسٹھ ہے، جن میں بانوے عدد مقدمہ میں ہیں، یعنی کتاب الایمان سے تاختم کتاب ساتھ ہزار چار سو اکہتر احادیث وآثار ہیں، امام مسلم نے اپنی اس کتاب میں احادیث کو بہت بہتر انداز اور عمدہ ترتیب پر جمع کیا ہے، ہر مضمون کی حدیث کو ایسے مقام و محل میں ذکر کیا ہے جو اس کا بہتر اور مناسب محل تھا، اس کے ساتھ ایک حدیث کے مختلف طرق کو اور مختلف الفاظ کو یکجا کر دیا ہے، امام مسلم رحمہ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میں نے اس کتاب کو لکھنے کے بعد ابوزرعہ رازی کے سامنے پیش کیا، انھوں نے جس جس حدیث میں کسی ضعف اور علت کی طرف اشارہ کیا اس کو میں نے قلم زد کر دیا اور جس جس کو صحیح بتایا اسی کو میں نے اس کتاب میں نقل کیا، اللہ تبارک وتعالیٰ نے امام مسلم کی اس کتاب کو شرفِ قبولیت بخشا کہ قرآن کے بعد سب سے صحیح کتاب بخاری ومسلم کو قرار دیا گیا، صحیح مسلم کی علماء نے ہر دور میں خدمت کی اور اس پر شروح وحواشی لکھے، قاضی عیاض نے اس کی شرح لکھی، امام قرطبی، امام مازری، امام نووی، ابوعبداللہ محمد بن خلیفہ الابی، امام سنوسی، علامہ شبیر احمد عثمانی اور دیگر حضرات برابر اپنے اپنے دور میں اس کتاب کی خدمت کرتے رہے ہیں۔

سبب وفات: مجلسِ مذاکرہ میں ایک حدیث کا تذکرہ آگیا تھا گھر آکر اس حدیث کو تلاش کرنے لگے سامنے کھجوروں کا ایک ٹوکرا بھی رکھا ہوا تھا، حدیث کی تلاش میں انہماک تھا ادھر ٹوکرا سے کھجور بھی نکال نکال کر کھاتے جاتے تھے، انہماک کی وجہ سے کھجوروں کے کھانے کا احساس نہیں تھا اس لیے کھجوروں کی زیادہ مقدار کھا گئے، آخر تلاش کرتے کرتے حدیث مل گئی مگر کھجوروں کا ٹوکرا بھی خالی ہو چکا تھا، کہا جاتا ہے کہ یہی بات ان کی وفات کا باعث بنی۔

امام مسلم کا مذہب: امام مسلم کے دور میں تقلید شخصی میں جمود نہ تھا یہ حضرات حدیث پر عمل کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتے تھے، طریقۂ تعلیم وتعلّم اور بلاد کے اثرات کی بنیاد پر کسی کا رجحان فقہِ عراقی کی طرف تھا تو کسی کا رجحان فقہ حجازی کی طرف تھا، امام مسلم کا رجحان زیادہ تر فقہ حجازی کی طرف تھا۔ واللہ اعلم بالصواب

کچھ ضروری معلومات

مکثرين في الحديث: جن صحابہ کی روایت کردہ احادیث کی تعداد ایک ہزار سے زیادہ ہے، ان مکثرین فی الحدیث کی تعداد سات ہے:

(۱) حضرت ابوہریرہ ان کے مرویات کی تعداد پانچ ہزار تین سو چوہتر حدیث ہے، جن میں متفق علیہ احادیث کی تعداد ۳۲۶ ہے اور بخاری کے اندر ۹۳ مسلم شریف میں ۱۹۰۔

(۲) عبداللہ بن عمر، ان کی مرویات کی تعداد ۲۶۳۰ ہے، جن میں متفق علیہ ۱۶۸، بخاری شریف میں ۸۱، مسلم شریف میں ۳۱۔

(۳) حضرت انس بن مالک، ان کی مرویات کی تعداد ۲۲۸۶، جن میں متفق علیہ ۱۶۸ بخاری میں ۸۰ اور مسلم میں ۷۰ ہے۔

(۴) حضرت عائشہ ان کی مرویات کی تعداد ۲۲۱۰ ہے، جن میں متفق علیہ ۱۷۴ بخاری میں ۵۴ مسلم میں ۶۹ ہے۔

(۵) عبداللہ بن عباس، ان کی مرویات کی تعداد ۱۶۶۰ ہے، جن میں متفق علیہ ۱۷۵، بخاری میں ۱۱۰، اور مسلم میں ۴۹ ہے۔

(۶) جابر بن عبداللہ ان کی مرویات کی تعداد ۱۵۴۰ ہے جن میں متفق علیہ ۵۸ بخاری میں ۲۶، مسلم میں ۱۳۶۔

(۷) ابوسعید خدری ان کی روایت کردہ تعداد ۱۱۷۰ ہے، جن میں متفق علیہ ۴۳، بخاری میں ۱۶ مسلم میں ۵۲ ہے۔ (تلقيح فهوم الأثر)

فقہائے صحابہ: حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابی بن کعب، حضرت معاذ بن جبل اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم ہیں۔ (عباس دوری)

صحابہ کے علوم کے امین حضرت عمر، حضرت ابن مسعود، حضرت زید بن ثابت، حضرت علی، ابی بن کعب اور حضرت ابودرداء رضی اللہ عنہم ہیں، (مسروق) حضرت عمر، ابن مسعود اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے علوم میں یکسانیت تھی، یہ لوگ ایک دوسرے سے مباحثہ کرتے اور استفادہ کرتے تھے۔

اسی طرح حضرت علی، ابوموسیٰ، ابی بن کعب رضی اللہ عنہم کے علوم میں یکسانیت تھی، اور یہ ایک دوسرے سے مباحثہ کرتے اور استفادہ کرتے تھے۔ (شعبی)

احکامِ شرعیہ کے جامع: عبداللہ بن مسعود، زید بن ثابت اور ابن عباس رضی اللہ عنہم ہیں، پھر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے علوم کے امین علقمہ، الاسود، عبیدۃ، الحارث بن قیس، مسروق، اور عمرو بن شرحبیل ہیں، اوران حضرات کے علوم کے امین ابراہیم نخعی اور شعبی، اوران کے علوم کے امین ابواسحاق اورالاعمش، اور ان دونوں کے علوم کے امین سفیان ثوری ہیں۔

زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے علوم کے امین قبیصہ بن ذویب، خارجہ بن زید، عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ، عروہ بن الزبیر، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن، ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث، قاسم بن محمد، سالم بن عبداللہ، سعید بن المسیب، سلیمان بن یساراور ابان بن عثمان ہیں، ان حضرات کے علوم کے امین زہری، بکر بن عبداللہ، ابوالزناد، اوران حضرات کے علوم کے امین امام مالک ہیں۔

ابن عباس کے علوم کے امین سعید بن جبیر، عطابن رباح، عکرمہ، مجاہد، جابر بن زید اور طاؤس، اور ان حضرات کے علوم کے امین عمرو بن دینار ہیں۔ (علی بن مدینی) (تلقیح فھوم الأثر)

فقہائے سبعہ: سعید بن المسیب، قاسم، عروہ، خارجہ، عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ، سلیمان بن یسار اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن، عبداللہ بن مبارک سالم بن عبداللہ کو شمار کرتے ہیں، اور ابوالزناد ابوسلمہ کی جگہ ابوبکر بن عبدالرحمٰن کو شمار کرتے ہیں۔ (تدریب الراوی)

مُقَدِّمَةُ مُسْلِمٍ

مُقَدِّمَة مُسْلِم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى مُحَمَّدٍ خَاتِمِ النَّبِيِّيْنَ وَعَلٰى جَمِيْعِ الْاَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِيْنَ.

ترجمہ: ہر طرح کی تعریف کا مستحق اللہ ہے جو سارے جہان کا پروردگار ہے، اور اے اللہ صلوۃ نازل کر محمد ﷺ پر، جو تمام نبیوں کے خاتم ہیں، اور اسی طرح تمام انبیاء اور رسولوں پر۔

کتاب کو بسم اللہ و الحمدللہ سے شروع کرنے کی وجہ

امام مسلمؒ نے اپنی کتاب خدا کی حمد وثناء سے اللہ تعالیٰ کے انعام کا شکر ادا کرنے کے لیے شروع کی، خاص طور سے وہ انعام جو اس کتاب کی تالیف کی شکل میں ہو رہا ہے، نیز نبی کریم ﷺ کی اس حدیث کی وجہ سے، جس کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے: كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أجذم. أخرجه أبو داؤد من طريق الأوزاعي عن قرّة عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال أبو داؤد: رواه يونس وعقيل و شعيب وسعيد بن عبدالعزيز عن الزهري عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلاً (٣٢٥/٢) وأخرجه ابن ماجة من طريق الأوزاعي عن قرة عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل أمر ذي بال لايبدأ فيه بالحمد، فهو أقطع. (١٣٧)

امام نوویؒ نے اس حدیث کو حسن اور جید الاسناد کہا ہے، ابن الصلاح نے کہا ہے کہ إنه حسن، دون الصحیح فوق الضعیف، اس کے سب رجال رجالِ صحیحین ہیں، بجز قرہ کے، کہ اس سے صرف امام مسلمؒ نے روایت کیا ہے، اور اوزاعی اور یزید بن السمط نے قرہ کو اعلم الناس بالزهري بتلایا ہے۔ امام اوزاعی نے اس حدیث کو قرہ کے واسطہ سے اور براہِ راست زہری سے بھی سنا ہے، اس لیے محمد بن کثیر اور بشر بن اسماعیل اور خارجۃ بن مصعب نے عن الاوزاعی عن الزہری بغیر قرہ کے واسطہ کے براہِ راست نقل کیا ہے، امام نسائی اور دارقطنی نے مرسل کو ترجیح دیا ہے۔ امام نووی کتاب الاذکار، ص: ۹۴ میں اس حدیث کے تحت تحریر فرماتے ہیں کہ: إذا رُوي الحديث موصولاً و مرسلاً، فالحكم للاتصال عند جمهور العلماء، لأنها زيادة ثقة وهي مقبولة عند الجماهير.

یہ روایت مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہے، کسی میں کل کلام ہے تو کسی میں کل امر ذی بال ہے، کسی میں أجذم ہے تو کسی میں أقطع آیا ہوا ہے، تو کسی میں أبتر ہے، اسی طرح کسی میں يبدأ تو کسی میں يفتح ہے، اسی طرح کسی میں بالحمدلله تو کسی میں بحمدلله تو کسی میں ببسم الله الرحمٰن الرحيم تو کسی میں بذكر الله موجود ہے، یہ سب ایک ہی حدیث ہے، روایت بالمعنی کی وجہ سے الفاظ مختلف ہو گئے ہیں۔

حدیث بسملة وحمدلة پر اعتراض اور اس کا جواب:

بسم الله اور الحمدلله کی حدیث میں تعارض ہے اس لیے کہ اگر بسم الله سے شروع کیا جائے تو الحمدلله سے شروع ممکن نہیں، اور اگر الحمدلله سے شروع کیا جائے تو بسم الله سے ابتداء ممکن نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جب یہ حدیث ایک ہی ہے، روایت بالمعنی کی وجہ سے اس کے الفاظ مختلف ہو گئے ہیں، اور اصل مقصود خدا کا ذکر ہے، جس شکل میں بھی ہو، الحمدللہ کی صورت میں ہو یا بسم اللہ یا سبحان اللہ کی صورت میں، اس لیے بذكر الله کی روایت کو ترجیح دیا جائے گا، اس لیے کہ قاعدہ ہے جس مطلق کو ایسی دو قیدوں سے مقید کیا جائے، جو باہم متعارض ہوں، تو مطلق کو کسی بھی مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جاتا ہے، لہٰذا بذکر اللہ کی روایت کو ترجیح ہوگی، اس کی تائید اس طرح بھی ہوتی ہے کہ بیشتر اعمال شرعی کو خاص لفظ "بسم الله" یا "الحمدلله" سے شروع نہیں کیا گیا ہے، جیسے کہ نماز، حج وغیرہ، اور اگر حدیث کو ایک قرار نہ دیں، بلکہ متعدد مانیں، تو پھر اس کا جواب بھی مشہور ہے کہ ابتداء کی

تین قسمیں ہیں: حقیقی، اضافی عرفی، پس بسم اللّٰہ کی حدیث کو ابتداءِ حقیقی پر، الحمدللّٰہ کی حدیث کو عرفی یا اضافی پر یا دونوں کو عرفی پر محمول کیا جائے۔

الحمدللّٰہ: حمد لغۃً کسی کی اختیاری خوبیوں کو تعظیم وتکریم کے طور پر بیان کرنا، عرفاً کسی کے انعام و احسان پر ایسا فعل کرنا جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے، الحمدللّٰہ میں دو احتمال ہیں (۱) لفظاً ومعنیً جملہ خبریہ ہو، اس صورت میں بھی یہ خدا کی لغۃً وعرفاً حمد ہوگی، اس لیے کہ حمد کی خبر دینا، اس میں اختیاری خوبی کو بیان کرنا ہے، اسی طرح یہ خبر بھی ایسا فعل ہے جو محسن کی تعظیم پر دال ہے (۲) لفظاً جملہ خبریہ ہو اور معنیً جملہ انشائیہ ہو، منقول شرعی کے طور پر یا مجاز کے طور پر، اور اس جملہ سے مقصود ایجاد حمد اور انشاء تعظیم ہو، جملہ خبریہ کو جب اس کے لازمی معنی میں، جیسے مدح کے لیے یا ہجو کے لیے استعمال کیا جائے، تو جمہور کے یہاں وہ جملہ انشائیہ ہو جاتا ہے، اور عبدالقاہر جرجانی کے یہاں جملہ خبریہ باقی رہتا ہے۔

نبی کریم ﷺ پر صلوٰۃ بھیجنے کی وجہ: حمد کے بعد صلوٰۃ کا ذکر اس لیے کیا جاتا ہے کہ اللہ اور بندہ کے درمیان، جملہ کمالاتِ علمیہ وعملیہ کے حصول و وصول کے یہی انبیاء کرام واسطہ اور ذریعہ ہیں، اس لیے ان کا بھی شکریہ ادا کرنا ضروری ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ان پر صلوٰۃ وسلام کا بھی حکم دیا ہے، نیز آیت قرآنی ''رَفَعنَا لَكَ ذِكْرَكَ'' کا بھی یہی تقاضا ہے، اس لیے کہ اس کی تفسیر میں حضرت مجاہد سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ جب میرا ذکر ہوگا تو تمہارا بھی ذکر ہوگا، لا أذكر إلا ذكرت، أشهَدُ أنْ لَا إلٰهَ إلَّا اللّٰهُ وَأشهَدُ أنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰه. نیز ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث بھی ہے، جس کا لفظ ہے: كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بِحَمْدِاللّٰهِ وَالصَّلوٰة عليّ فهو أقطع .

ظاہر آیت کے خلاف صلوٰۃ کے لیے صیغۂ انشاء استعمال کرنے کی وجہ: آیت کریمہ ''يَاأيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا'' کا تقاضا تو یہ ہے کہ ہم خود نبی کریم ﷺ پر صلوٰۃ وسلام بھیجیں، اور صَلَّيْنَا وَ سَلَّمْنَا کا صیغہ استعمال کریں، مگر اس کے بجائے ہم اللہ سے درخواست کرتے ہیں کہ خود اللہ تعالیٰ آپ پر صلوٰۃ نازل کرے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب صحابہؓ نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ آپ پر سلام بھیجنے کا طریقہ تو ہم کو معلوم ہو گیا ہے مگر آپ ﷺ پر صلوٰۃ کس طرح بھیجیں؟ تو آپ نے ایسا طریقہ بتلایا جس میں اللہ تعالیٰ سے درخواست ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایسی تعظیم جو میرے لائق ہے اس سے تم لوگ عاجز ہو، لہٰذا تم اللہ سے کہو کہ

ایسی صلوٰۃ جو نبی کریم ﷺ کے شایانِ شان ہو، اس کے بھیجنے سے ہم عاجز ہیں، اس لیے ہم درخواست کرتے ہیں کہ اے اللہ آپ ہماری طرف سے جناب رسول اللہ ﷺ پر اُن کے شایانِ شان صلوٰۃ نازل فرمائیں، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اس حکم کی تعمیل کی یہی صورت ہے کہ اللہ تعالیٰ سے درخواست کی جائے، البتہ اس کے لیے صیغۂ انشاء لفظاً ومعنیً ہو، جیسے اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ. یا ایسا صیغہ ہو جو لفظاً خبر ہو معنیً انشاء ہو، وہ بھی کافی ہے، جیسے صلى الله عليه وسلم اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں خود نبی کریم ﷺ کا قول ہے: إِنَّ رَجُلاً مِنَ الْمُنَافِقِيْنَ شمت أن ضلت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم، دوسری حدیث: إن زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم سألتني، اسی طرح دعاء قنوت میں حسن بن علی کی روایت ہے: رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ وَصلى اللّٰهُ على النبي محمد (أخرجه النسائی ۱/۱۹۵) بلکہ نبی کریم ﷺ کے اس طریقے سے معلوم ہوتا ہے کہ بات چیت کے دوران میں جب نبی کریم ﷺ کا ذکر آئے تو صیغۂ ماضی استعمال کرنا چاہیے، اور محدثین نے اسی طرح کی احادیث سے یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔

دیگر انبیاء پر صلوٰۃ کا حکم: تمام انبیاء اور فرشتوں پر مستقلاً صلوٰۃ بھیجنے کے استحباب پر علماء کا اجماع ہے، اور جمہور علماء کے یہاں غیر انبیاء پر مستقلاً صلوٰۃ نہیں بھیجنا چاہیے، لہٰذا ابو بکر ﷺ نہیں کہنا چاہیے، اور صحیح قول یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے، کیوں کہ یہ بدعتی لوگوں کا شعار ہے، اور مکروہ تحریمی اور حرام وہ ہے جس میں نہی مقصود بالذات ہو، لفظِ صلوٰۃ کا استعمال سلف کے یہاں انبیاء علیہم السلام کے ساتھ خاص رہا ہے، جیسے عزّ وجل اللہ کے ساتھ مخصوص رہا ہے، محمد عز وجل نہیں کہا جاتا، اگر چہ محمد ﷺ عزیز و جلیل ہیں، تبعًا وضمنًا غیر انبیاء، آل، اصحاب، ازواج اور اتباع پر درست وصحیح ہے، جیسا کہ احادیث صحیحہ میں اس کا ذکر موجود ہے۔ على محمد خاتم النبيين وعلى جميع الأنبياء والمرسلين.

نبی کریم ﷺ کے جتنے نام ہیں آپ کے اوصاف سے مشتق ہیں، اور یہ نام دو قسم کے ہیں (۱) آپ کے ساتھ دوسرا اس میں شریک نہیں ہے جیسے محمد، احمد وغیرہ (۲) ایسے اسماء جن میں دوسرے انبیاء بھی شریک ہیں، لیکن آپ کو اس میں سے حصہ کامل عطا ہوا ہے جیسے رسول اللہ، نبی اللہ، عبد اللہ، شاہد، مبشر، نذیر، نبی الرحمۃ، آپ کے ساتھ اصل نام مخصوص نہیں بلکہ اس کا درجۂ کمال مخصوص ہے۔

محمّد: حمّد باب تفعیل سے: فهو محمد، جبکہ اس میں بہت سی خصائل حمیدہ ہوں جس کی بنا

پر اس کی تعریف کی جائے، محمد میں محمود سے زیادہ مبالغہ ہے، محمود ثلاثی مجرد سے ہے اور محمد باب تفعیل سے، دوسروں کے اعتبار سے آپ میں، آپ کے دین میں، آپ کی امت میں زیادہ خوبیاں ہیں جس کی وجہ سے زیادہ تعریف کی گئی، اور توراۃ میں آپ کا نام محمد بتلایا گیا، جس کی وجہ سے موسیٰ علیہ السلام نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا امتی ہونے کی تمنا کی۔

خاتم النبیین: خاتم بفتح التاء وکسرہا ھو آخرھم لا نبی بعدہ. نبوت رسالت سے عام ہے، اس لیے خاتم النبیین کہا جو مستلزم ہے خاتم المرسلین ہونے کو، اور خاتم المرسلین ہونا خاتم النبیین ہونے کو مستلزم نہیں، آپ کا خاتم النبیین ہونا زمانہ اور درجہ دونوں اعتبار سے ہے، جیسا کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے تحذیر الناس میں بیان کیا ہے، اور خاتم باعتبار درجہ، اس کو مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بیان کیا ہے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خاتم ہونا قرآن اور احادیث متواترہ سے ثابت ہے، ختم نبوت کی احادیث کو مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایک رسالہ میں جمع کیا تو اس کی تعداد ڈیڑھ سو سے زائد ہوگئی، جن میں تیس (۳۰) احادیث صحاح ستہ کی ہیں۔

خاتم کے معنی میں تاویل کرنا کفر ہے: شریعت کے اصول، عقائد، احکام اور مسائل کو الفاظ میں بیان کیا گیا ہے، اور انسانوں کے سمجھنے کے لیے ایسا کرنا بھی ضروری تھا: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم﴾ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول وعمل سے ان الفاظ کے معانی ومفہوم کو بھی متعین فرمادیا ہے، جس طرح یہ الفاظ محفوظ ہیں، اور امت میں تواتر وتسلسل کے ساتھ منقول چلے آرہے ہیں، جیسے رسالت، ملائکہ، معاد، جنت، دوزخ، صلوٰۃ، زکوٰۃ، اسی طرح ان الفاظ کے معانی و مفہوم بھی محفوظ ہیں، اور اسی تواتر وتسلسل کے ساتھ منقول ہیں، یہ الفاظ ومعانی لازم وملزوم ہیں، جہاں الفاظ کا ماننا ضروری ہے اس کے معنیٰ ومفہوم کو بھی تسلیم کرنا ضروری ہے، اسی لیے علماء نے ایمان کی تعریف ''تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بما علم مجيئه به ضرورةً'' سے کی ہے، اور کفر کی تعریف اور اس کے اقسام ''عدم التصديق بما علم مجيئه ضرورة'' سے فرمائی ہے۔ پھر عدم تصدیق کی پانچ قسمیں ذکر کی ہیں:

(۱) زبان ودل سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جھوٹا جانے اس کو کفر انکار اور کفر جہل کہا جاتا ہے۔

(۲) دل میں سچا جانے مگر زبان سے اقرار واعتراف نہ کرے، جیسے اہل کتاب کا کفر ﴿یعرفونهٗ

كما يعرفون أبناء هم﴾ ﴿جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾ ﴿فلما جاء هم ما عرفوا كفروا به﴾ یہ کفر جحود ہے۔

(۳) دل میں سچا جانے اور زبان سے اقرار واعتراف بھی کرے، مگر التزام اطاعت نہ کرے، اس دین کو قبول نہ کرے، جیسے ابو طالب یا ہرقل نے کیا، یہ کفر عناد ہے۔

(۴) دل میں جھوٹا جانے، مگر زبان سے اقرار واعتراف کسی مقصد وغرض کے لیے کرے، جیسے منافقین کیا کرتے تھے، اس کو کفرِ نفاق کہا جاتا ہے۔

(۵) تصدیق کا اظہار کرے، مگر ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کی ایسی تشریح وتفسیر کرے، جو تمام صحابہ کی تفسیر اور اجماعِ امت کے خلاف ہو، مثلاً قرآن کی حقانیت کا اعتراف کرتا ہے اور جنت ودوزخ کے حق ہونے کا بھی اقرار کرتا ہے، مگر اس کا مطلب ایسا بیان کرتا ہے جو اجماع کے خلاف ہو، نصوص متواترہ اور دلیل قطعی کے خلاف ہو، اس کو کفرِ تاویلی اور کفرِ زندقہ کہا جاتا ہے، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ خاتم النبیین کے متعلق کسی کے بارے میں یہ کہنا کہ آپ کے بعد اس کو نبی نہیں کہا جائے گا، مگر اس کے باوجود وہ شخص نبی کی طرح واجب الاطاعۃ ہے، اور ہر طرح کے گناہ سے محفوظ ہے اور اللہ کی طرف سے مبعوث ہے، تو یہ تاویل مسموع نہ ہوگی۔

شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ فتاویٰ عزیزیہ میں لکھتے ہیں: کہ اگر قرنِ اوّل کے خلاف توجیہات رکیکہ کرتا ہے، تو اگر وہ خلافِ ادلۂ قطعیہ ہے، یعنی نصوص متواترہ اور اجماع کے خلاف ہے، تو اس کو کافر سمجھنا چاہیے۔

صلوٰۃ کے ساتھ سلام کا تذکرہ ضروری نہیں ہے

امام مسلمؒ نے رسول اللہ ﷺ پر صلوٰۃ بھیجا اور سلام کو ترک کر دیا جب کہ اللہ تعالیٰ نے "صلوا عليه وسلموا تسليما" کے ذریعہ دونوں کا حکم دیا ہے، جس کی وجہ سے امام نووی نے امام مسلم پر اعتراض کیا اور کہا کہ صلوٰۃ کے تذکرہ پر اکتفا کرنا مکروہ ہے: قد نص العلماء على كراهية الاقتصار على الصلوٰة عليه من غير تسليم مگر دیگر علماء نے امام نووی کی اس بات کو تسلیم نہیں کیا ہے، علامہ جزری فرماتے ہیں کہ مجھے اب تک اس کا علم نہیں ہوا ہے کہ کسی نے اقتصار علی الصلوٰۃ کو مکروہ کہا ہو، بلکہ

صلوٰۃ وسلام کو جمع کرنا افضل ہے، اور کسی ایک پر اکتفاء کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام شافعیؒ نے اپنے ''الرسالة'' کے خطبہ میں صرف صلوٰۃ پر اکتفاء کیا ہے، ابواسحاق نے اپنی کتاب ''التنبیه'' میں صرف صلوٰۃ پر اکتفاء کیا ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ خود نبی کریم ﷺ نے صلوٰۃ پر اکتفاء کیا ہے، دعاء قنوت کے اخیر میں ''وصلى الله على النبي'' ہے، شامی: ا/۹ میں ہے: وجزم العلامة ابن أمير الحاج في شرحه على ''التحرير'' بعدم صحة القول بكراهة الإفراد، واستدل عليه في شرحه المسمى ''حلية المجلي في شرح منية المصلي'' بما في سنن النسائي بسند صحيح في حديث القنوت ''وصلى الله على النبي'' مع أنه في قوله تعالى: وسلام على المرسلين، وسلام على عباده الذين اصطفى، إلى غير ذلك أسوة حسنة، وممن ردّ القول بالكراهة، العلامة ملا علي القاري في شرح الجزرية.

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ہمیشہ صلوٰۃ ہی پر اکتفاء کرے یا صرف سلام پر تو اس حیثیت سے کہ دونوں کے اکثار کا حکم ہے اور اس کی ترغیب ہے، مکروہ ہوگا، لیکن اگر کوئی کبھی صلوٰۃ، کبھی سلام بھیجتا رہے تو اس کے مکروہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

وَعَلٰى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ: نبی عام رسول خاص ہے، نبی میں رسول داخل ہے، پھر اس کے بعد رسول کے ذکر سے رسول کی فضیلت و اہمیت بیان کرنا مقصود تھا اور اس غرض کے لیے خاص کا عطف عام پر مفید ہوتا ہے، عطف الخاص على العام، فائدته التنبيه على فضله، حتى كأنه ليس من جنس العام، تنزيلا للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات. نیز یہ بھی پیش نظر ہے کہ نبوت انسان کے ساتھ مخصوص ہے، اور رسالت عام ہے، انسان اور فرشتوں دونوں میں موجود ہے؛ الله يصطفي من الملائكة رسلا و من الناس، تو المرسلین کے اضافہ سے فرشتے بھی اس میں شامل ہو جائیں گے۔

نبی اور رسول کا فرق: اس میں علماء کا اختلاف ہے، (۱) بعض لوگ رسول و نبی میں نسبت تساوی کے قائل ہیں، جیسا کہ صاحب شرح عقائد کا رجحان ہے، (۲) بعض لوگ کہتے ہیں رسول خاص ہے، یعنی جس کے پاس نئی شریعت یا نئی کتاب ہو، اور نبی عام ہے، اس کے پاس نئی کتاب یا نئی شریعت ہو یا نہ ہو، (۳) علامہ ابن تیمیہ کی رائے یہ ہے کہ رسول اس نبی کو کہتے ہیں جس کو کفار کی طرف بھی مبعوث کیا

گیا ہو، اور نبی صرف موافقین کی طرف مبعوث ہوتا ہے۔(۴) بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ حدیثِ ابوذر رضی اللہ عنہ میں حضرت آدم علیہ السلام کو رسول کہا گیا ہے، اور حضرت آدم علیہ السلام اپنی اولاد کی طرف مبعوث ہیں، اس زمانہ میں کفر کا ظہور و شیوع نہیں تھا: عن أبي ذر قلت: یارسول الله! أرأیت آدم! نبیا کان؟ قال: نعم، کان نبیًا رسولا، کلمة الله قبلا، قال له: یاآدم اسکن أنت و زوجك الجنة (أخرجه الطبراني) اس لیے علامہ ابن تیمیہ کی رائے درست نہیں ہے، اسی طرح حضرت اسماعیل علیہ السلام کو قرآن میں رسول بتلایا گیا ہے، جب کہ ان کے پاس کوئی نئی کتاب یا نئی شریعت نہیں تھی، بلکہ وہ ملت ابراہیمی پر تھے، اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام کو بھی رسول کہا گیا ہے، اور ان کے پاس بھی نئی کتاب یا نئی شریعت نہیں تھی بلکہ وہ بھی ملتِ ابراہیمی پر ہی تھے، اس لیے دوسری اور تیسری رائے بھی غیر مناسب ہے، اسی طرح ﴿ما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي﴾ سے مفہوم ہو رہا ہے کہ نبی اور رسول میں تساوی نہیں ہے، بلکہ دونوں کے درمیان فرق ہے، اس لیے رسول اس نبی کو کہا جائے جس کو اللہ تعالیٰ نے منصب نبوت کے ساتھ مزید کوئی خاص شرف اور کوئی امتیاز عطا کیا ہو، البتہ وہ شرف اور امتیاز متعین نہیں ہے، چاہے وہ شرف نئی کتاب کا ہو یا نئی شریعت کا، یا کفار کی طرف مبعوث ہونے کا، یا خاص طرح کے معجزہ کا ہو، وغیر ذلک۔

تنبیہ: امام مسلم کے لیے مناسب تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ وسلام کے ساتھ آل واصحاب کا تذکرہ فرماتے، جیسا کہ جمہور علماء کا دستور ہے، اس لیے کہ یہی حضرات ہمارے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان تمام علوم اور خیرات و برکات کے حصول کے لیے واسطہ اور ذریعہ ہیں، جس کی وجہ سے وہ حضرات اس بات کے مستحق ہیں کہ ہم ان کا شکریہ ادا کریں۔

أَمَّا بَعْدُ! فَإِنَّكَ - يَرْحَمُكَ اللّٰهُ - بِتَوْفِيْقِ خَالِقِكَ ذَكَرْتَ أَنَّكَ هَمَمْتَ بِالْفَحْصِ عَنْ تَعَرُّفِ جُمْلَةِ الْأَخْبَارِ الْمَاثُوْرَةِ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ سُنَنِ الدِّيْنِ وَأَحْكَامِهٖ ، وَمَا كَانَ مِنْهَا فِي الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالتَّرْغِيْبِ وَالتَّرْهِيْبِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِنْ صُنُوْفِ الْأَشْيَاءِ ، بِالْأَسَانِيْدِ الَّتِيْ بِهَا نُقِلَتْ وَتَدَاوَلَهَا أَهْلُ الْعِلْمِ فِيْمَا بَيْنَهُمْ ، فَأَرَدْتَ - أَرْشَدَكَ اللّٰهُ - أَنْ تُوَقَّفَ عَلٰى جُمْلَتِهَا ، مُؤَلَّفَةً مُحْصَاةً ، وَسَأَلْتَنِيْ أَنْ أُلَخِّصَهَا لَكَ فِي التَّأْلِيْفِ بِلَا تَكْرَارٍ يَكْثُرُ ، فَإِنَّ ذٰلِكَ زَعَمْتَ مِمَّا يَشْغَلُكَ عَمَّا

لَهُ قَصَدْتَ مِنَ التَّفَهُّمِ فِيهَا وَالاسْتِنْبَاطِ مِنْهَا .

ترجمہ: حمد وصلوٰۃ کے بعد، اللہ تم پر رحم کرے، تم نے اپنے خالق کی توفیق سے ذکر کیا تھا کہ تم کو جستجو ہے احادیث کے ایک مجموعہ کو جاننے کی، جو رسول اللہ ﷺ سے منقول ہوں، دین کے طریقوں اور اس کے احکامات کے متعلق، اور جو ترغیب و ترہیب اور ثواب وعقاب کے متعلق ہوں، ان کے علاوہ دیگر امور کے بارے میں ہوں، (وہ حدیثیں) ان سندوں کے ساتھ ہوں جن کی رو سے وہ حدیثیں نقل کی گئی ہوں، اور وہ سندیں اہل علم کے درمیان رائج ہوں، اللہ تم کو ہدایت دے، تیرا مطلب یہ تھا کہ تجھ کو واقف کرا دیا جائے حدیث کے ایسے مجموعہ سے جس میں حدیثیں یکجا و مرتب ہوں، اور تو نے مجھ سے یہ سوال کیا تھا کہ میں ان حدیثوں کو تیرے لیے ایک کتاب میں اختصار کے ساتھ اس طرح جمع کر دوں کہ اس میں زیادہ تکرار نہ ہو، اس لیے کہ زیادہ تکرار تمہارے خیال میں تیرا مقصد حدیثوں کو سمجھنا اور اس سے مسائل کا استنباط کرنا ہے، اس کو فوت کر دے گا۔

امام مسلم کے ایک رفیق احمد بن سلمہ کا صحیح مسلم تصنیف کرنے کی درخواست کرنا

امام مسلم کے رفیقِ درس وتلمیذ، احمد بن سلمہ نے امام مسلم سے ذکر کیا کہ میں احادیث صحیحہ کے ایک مختصر جامع مجموعہ کو تلاش کر رہا ہوں جس میں نبی کریم ﷺ کی مسند احادیث ہر طرح کی ہوں، فقہی احکامات، فضائل اعمال واخلاق کے سلسلہ کی حدیثیں ہوں، اور اسی طرح اس کے علاوہ دیگر مضامین سے متعلق بھی حدیثیں اس میں ہوں، مگر مجھ کو اب تک ایسا مجموعہ دستیاب نہیں ہوا ہے، اس لیے آپ ہی احادیث سے انتخاب کر کے ایسا مجموعہ تیار کر دیں، اور اس میں اختصار بھی ملحوظ رہے، اس لیے کہ میں ان احادیث کو اچھی طرح سمجھنا بھی چاہتا ہوں، اور اس سے طرح طرح کے مسائل کا استنباط بھی کروں گا، اگر یہ مجموعہ لمبا ہو جائے گا تو میرے مقصد کے لیے مفید نہیں ہوگا، خطیب بغدادی تاریخ بغداد میں احمد بن سلمہ کے ترجمہ میں لکھتے ہیں ''رافق مسلم بن الحجاج في رحلته إلى قتيبة بن سعيد إلى بلخ وفي رحلته الثانية إلى البصرة'' اور آگے تحریر فرماتے ہیں ''ثم جمع له مسلم الصحيح في كتابه''

فإنك يرحمك الله بتوفيق خالقك ذكرت أنك هممت بالفحص عن تعرف

جملة الاخبار: بتوفيق خالقك کا تعلق ''ذکرت'' سے ہے، یرحمك الله سے اس کا تعلق صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس صورت میں بتوفیق خالقك کے بجائے بتوفیق خالقه ہونا چاہیے، اور معنوی خرابی یہ ہوگی کہ دعاء رحمت عام نہ ہوگی، بلکہ خاص رحمت کی دعا ہوگی، جس کا تعلق توفیق سے ہے،

هممت. هَمَّ بالأمر أراده و أحبه وعزم عليه و قصده. الفحص. فحص عنه من باب فتح، بحث و طلب طلبا شديدًا. هممت بالفحص. تعلق همك بالفحص الأخبار خبر کی جمع ہے، اصطلاح حدیث میں خبر و حدیث مترادف ہے، بعض حضرات تباین کے قائل ہیں، حدیث جو نبی کی طرف منسوب ہو، اور خبر جو غیر نبی کی طرف منسوب ہو، اور کچھ لوگ عام خاص مطلق کی نسبت قرار دیتے ہیں، ہر حدیث خبر ہے مگر ہر خبر حدیث نہیں، عام خاص مطلق کی نسبت ہو تو الماثورة صفت مقیدہ ہوگی، اور ترادف کی نسبت مانی جائے تو صفت موضحہ ہوگی۔

في سنن الدين و أحكامه: سنن سنت کی جمع ہے، لغت میں طریقہ کے معنی آتے ہیں، اصطلاح میں وہ طریقہ جو شریعت اسلامیہ میں مطلوب ہو اور فرض و واجب نہ ہو، احکام حکم کی جمع ہے، اصطلاح میں حکم کہا جاتا ہے: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا. اقتضاء عام ہے، فعلاً ہو یا ترکاً، اقتضاءِ فعل، ترکِ فعل کی ممانعت کے ساتھ ہو تو واجب ہے ورنہ مستحب ہے، اگر ترکِ فعل اور فعل دونوں برابر ہوں تو مباح ہے، اور اگر اللہ کا خطاب کسی کو رکن یا شرط یا علت یا سبب یا مانع بنانے کے ساتھ متعلق ہو، تو وہ وضع ہے۔ سنن کے لغوی معنی مراد لیں گے تو احکامہ کا عطف عام کے بعد خاص کا عطف ہوگا، اور اگر سنن سے اصطلاحی معنی مراد لیا جائے تو خاص کے بعد عام کے قبیل سے ہوگا، اور کلامِ عرب میں عطف کے دونوں طریق رائج ہیں۔

في الثوابِ وَ العقابِ والترغيبِ والترهيبِ. ثواب و عقاب جس میں نفسِ ثواب و عقاب یا نوعیتِ ثواب وعقاب یا مقدارِ ثواب وعقاب مذکور ہو، ترغیب و ترہیب: جس میں کسی ایسی چیز کا ذکر ہو جس سے اس کی رغبت وخواہش پیدا ہو، یا اس سے نفرت پیدا ہو خواہ وہ ثواب وعقاب کی قبیل سے ہو، یا دنیاوی مصلحت و مضرت کی قبیل سے، اس بناء پر ثواب وعقاب خاص اور ترغیب و ترہیب کا لفظ عام ہوگا۔

وغير ذلك من صنوف الأشياء. مثلاً عقائد، فتن، سیر، مناقب، آداب وغیرہ کے سلسلے کی وہ

احادیث ہوں، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی درخواست کے مطابق ہر طرح کی احادیث کا انتخاب کیا ہے، جس کی وجہ سے اس کتاب کو جامع کہنا صحیح ہے۔

جامع کی تعریف: شاہ عبد العزیز محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ ''عجالۂ نافعہ'' میں لکھتے ہیں کہ حدیث کی کتابوں کی کئی قسمیں ہیں، ان میں سے ایک قسم کو جامع کہتے ہیں، اور جامع محدثین کی اصطلاح میں وہ کتاب ہے جس میں عقائد، احکام، رقاق، کھانے پینے، سفر و حضر، نشست و برخاست کے آداب اور تفسیر سے متعلق، تاریخ و سیر، فتنوں، فضائل و مناقب سے متعلق احادیث یکجا ہوں، یعنی وہ کتاب آٹھ فن کا نمونہ رکھتی ہو، محدثین نے ان مذکورہ بالا آٹھ فنون میں سے ہر فن میں جداگانہ تالیفات کی ہیں۔

عقائد کی حدیثوں کو ''علم التوحید والصفات'' کہا جاتا ہے، جیسے بیہقی کی ''کتاب الاسماء والصفات'' احکام کی احادیث کتاب الطہارۃ سے کتاب الوصایا تک فقہی ترتیب پر مرتب ہوں تو اُن کو ''سنن'' کہا جاتا ہے، رقاق کی حدیثوں کو ''علم الزہد والرقاق'' کہا جاتا ہے، جیسے ابن مبارک اور امام احمد کی کتاب الزہد، آداب کی احادیث کو ''علم ادب'' کہا جاتا ہے، جیسے امام بخاری کی ''الادب المفرد'' تفسیر سے متعلق احادیث کو ''علم التفسیر'' کہا جاتا ہے، جیسے تفسیر ابن جریر، تاریخ و سیر کی دو قسمیں ہیں: وہ حدیثیں جو آسمان و زمین وغیرہ کی پیدائش سے متعلق ہوں، ان کو ''بدءِ خلق'' کہا جاتا ہے، اور وہ حدیثیں جو حضور اکرم ﷺ کی پیدائش سے لے کر وفات تک سے متعلق ہوں، ان کو سیر کہا جاتا ہے، احادیثِ فتن کو ''علم الفتن'' فضائل و مناقب کی حدیثوں کو ''علم المناقب'' کہا جاتا ہے۔ شاہ عبد العزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جامع کی اس تعریف کی بنیاد پر فرمایا ہے کہ صحیح مسلم جامع نہیں ہے، اس لیے کہ صحیح مسلم میں اگرچہ تمام فنوں کی حدیثیں موجود ہیں مگر جو حدیثیں تفسیر و قراءت سے متعلق ہیں، وہ اس میں نہیں ہیں، شاہ صاحب کے برخلاف صاحبِ قاموس نے صحیح مسلم پر جامع کا اطلاق کیا ہے، حاجی خلیفہ نے ''کشف الظنون'' میں اس کو ''الجامع الصحیح'' کہا ہے، ملا علی قاری بھی اس کو ''الجامع'' کے ساتھ یاد کرتے ہیں۔

نیز تفسیر کا باب مسلم میں موجود ہے، گو نہایت قلیل ہے، اس لیے کہ امام مسلم احادیث کو مکرر لانے سے احتراز کرتے ہیں، بخلاف امام بخاری کے، کہ وہ احادیث کو مکرر لاتے ہیں اور اس کے ساتھ آثار موقوفہ اور اہل لغت کے اقوال بھی نقل کرتے ہیں، جس کی وجہ سے صحیح بخاری میں ''کتاب التفسیر'' کی مقدار زیادہ معلوم ہوتی ہے۔

اور ''جامع سفیان ثوری'' اور ''جامع سفیان بن عیینہ'' میں بھی تفسیر کی احادیث قلیل ہیں، پھر بھی اُن کو جامع کہا جاتا ہے۔ لہٰذا صحیح مسلم کو جامع نہ کہنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی ہے۔

تنبیہ: جامع کی یہ تعریف شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اپنی بیان کردہ ہے، متقدمین اس کے پابند نہیں تھے، ائمہ فن نے مؤطا کو بھی جوامع میں شمار کیا ہے: تدریب الراوی میں سیوطی نے لکھا ہے: أهم الجوامع المؤطا ثم سائر الكتب المصنفة في الأحكام، جس سے معلوم ہوا کہ ان کی نظر میں جامع وہ کتاب ہے جو ابوابِ فقہ پر مرتب ہو۔ بعض لوگوں نے جامع کا اطلاق ان کتابوں پر بھی کیا ہے، جن میں ابواب کی حدیث کو حروف تہجی کی ترتیب پر بیان کیا گیا ہو جیسے کتاب الایمان، کتاب البر، کتاب التوبہ چنانچہ ''جامع الاصول'' اسی ترتیب پر مرتب ہے، یا اوائل حدیث کے حروف کی ترتیب پر ہو، جیسے سیوطی کی ''جامع صغیر''۔

بالأسانيد التي نقلت: راویوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے حدیث کی سند متعدد ہو جاتی ہے، اسی طرح حدیث کے اخذ وسماع کے مختلف طریقے ہیں: جس کی وجہ سے کبھی حدثنی کہا جاتا ہے، کبھی حدثنا، اور کبھی اخبرنا، اور کبھی اخبرنی، اوراس کی وجہ سے حدیث کی سند متعدد ہو جاتی ہے، مصنف نے بالأسانید سے اسی جانب اشارہ کیا ہے۔

وتداولها أهل العلم فيما بينهم: اس سے مراد ایسی سندیں ہیں جو معروف ومشہور ہوں، شاذ و غریب نہ ہوں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ بالاسانید سے راویوں کے مختلف ہونے سے طریقِ حدیث متعدد ہوتے ہیں، وہ مراد ہوں، یا اور اخذ وسماع کے مختلف طریقے سے حدیث کی جو سندیں متعدد ہوتی ہیں، وہ اصطلاح کی بنا پر ہے، اس کو تداولها أهل العلم سے مراد لیا ہو۔

بالأسانيد: تعرّف سے متعلق ہے، أسانيد، إسناد کی جمع ہے، اسناد کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے: (۱) لغوی معنی میں، چنانچہ کہا جاتا ہے: أسندتُ الحديث إلى قائله، بات کو اس کے ناقلین کے واسطہ سے اس کے قائل کی طرف منسوب کیا۔ (۲) اصطلاحی معنی میں اسناد سند کے معنی میں ہے، یعنی رواۃِ حدیث جس کے ذریعہ متنِ حدیث معلوم ہوا ہے، لغوی معنی کے اعتبار سے اسناد مصدر ہے، اس کا تثنیہ اور جمع نہیں آتا ہے، اصطلاحی معنی کے اعتبار سے اس کا تثنیہ اور جمع دونوں مستعمل ہے، کہا جاتا ہے: هذا حديث لهُ إسنادان، هذا حديث لهُ أسانيد.

فائدہ: لفظ سند کا بھی استعمال دو معنوں میں ہوتا ہے:(۱) معنی مصدری: حكاية طريق المتن. (۲) اصطلاحی معنی، طريق المتن یعنی رواۃ حدیث، سند کا تثنیہ مستعمل ہے کہا جاتا ہے هذا حديث لهٗ سندان، مگر سند کی جمع اَسناد مستعمل نہیں ہے۔

أن توقّف: باب تفعیل سے مضارع مجہول، يقال وقف فلان فلانا على الشئ واقف کرنا کرانا، مجرد وقف فلان فلاناً على الأمر اس کے بھی یہی معنی آتے ہیں، امام نووی فرماتے ہیں کہ واؤ کو ساکن قاف کو مخفف پڑھا جائے تو بھی صحیح ہے۔

مؤلفة: مرتبة، محصاةً، مجتمعة كلها، یعنی جس میں ایک مضمون کی احادیث کو یکجا اور اکٹھا کر دیا گیا ہو، امام مسلم نے تالیف کے وقت میں اس کو ملحوظ رکھا ہے اور ہر حدیث کو اس کے مناسب موقع پر ذکر کیا ہے، اسی طرح ہر حدیث کی مختلف سندوں کو یکجا نقل کیا ہے، اور متنِ حدیث کے اختلاف کو بھی یکجا کر دیا ہے، جس کی وجہ سے مسلم کی کتاب کی ترتیب بخاری کی کتاب کی ترتیب سے بہتر ہوگئی ہے اور اس سے استفادہ آسان ہوگیا ہے، بعض حضرات نے مؤلفةً محصاةً کا یہ بھی مطلب بیان کیا ہے کہ احادیث کا ایسا مجموعہ ہو جس میں احادیث ہی احادیث ہوں، فقہی مسائل، علماء کے اقوال، قرآنی آیات تائید کے طور پر بھی مذکور نہ ہوں، جیسا بخاری نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔

ألخصها. لخص الشئ اختصره أو بينهٗ.

فإن ذلك زعمت مما يشغلك. ذلك مبتدا، مما يشغلك خبر، زعمت جملہ معترضہ ذلك کا مشار الیہ تکرار، زعمت، زعم قول کے معنی میں حق ہو یا باطل، حدیث میں بکثرت استعمال ہے، زعم جبرئيل، اور ضمام بن ثعلبہ کی حدیث میں ہے، زعم رسولك، اور کبھی زعم کا اطلاق قول باطل یا مشکوک میں بھی ہوتا ہے۔ یشغل باب فتح سے شغل فلانا عن الشئ صرفه وألهاه، شغله بكذا جعلهٗ مشغولا به، باب افعال سے غیر فصیح ہے۔ من التفهم والاستنباط، عما قصدت کے ما کا بیان ہے۔

وَلِلَّذِيْ سَأَلْتَ - أَكْرَمَكَ اللّٰهُ - حِيْنَ رَجَعْتُ إِلٰى تَدَبُّرِهٖ وَمَا تَؤُوْلُ إِلَيْهِ الْحَالُ -إِنْ شَآءَ اللّٰهُ - عَاقِبَةٌ مَحْمُوْدَةٌ وَمَنْفَعَةٌ مَوْجُوْدَةٌ، وَظَنَنْتُ حِيْنَ سَأَلْتَنِيْ تَجَشُّمَ ذٰلِكَ اَنْ لَوْ عُزِمَ لِيْ عَلَيْهِ وَقُضِيَ لِيْ تَمَامُهٗ، كَانَ أَوَّلُ مَنْ يُّصِيْبُهٗ نَفْعُ ذٰلِكَ إِيَّايَ

خَاصَّةً قَبْلَ غَيْرِي مِنَ النَّاسِ، لِأَسْبَابٍ كَثِيْرَةٍ يَطُوْلُ بِذِكْرِهَا الْوَصْفُ، إِلَّا أَنَّ جُمْلَةَ ذٰلِكَ أَنَّ ضَبْطَ الْقَلِيْلِ مِنْ هٰذَا الشَّانِ وَإِتْقَانَهُ، أَيْسَرُ عَلَى الْمَرْءِ مِنْ مُعَالَجَةِ الْكَثِيْرِ مِنْهُ.

ترجمہ: اللہ تجھے عزت دے، جس وقت میں نے تیری درخواست اور اس کے انجام پر غور کیا تو۔ خدا چاہے۔ اس کا انجام بھی اچھا ہوگا اور فی الحال بھی نفع ہوگا، جب تم نے اس مجموعہ کے تیار کرنے کی زحمت دی تھی مجھ کو خیال ہوا کہ اگر مجھے اس کام کی توفیق ملے اور مجھ سے یہ کام ہوجائے، تو، اس کا فائدہ دوسروں کے مقابلہ میں سب سے پہلے مجھے پہونچے گا، (مذکورہ بالا اچھا انجام اور فی الحال فائدہ) ایسے بہت سے اسباب کی وجہ سے جس کی تفصیل میں طوالت ہے، مگر مختصراً یہ کہ مسند احادیث کی قلیل تعداد کو مضبوطی اور پختگی کے ساتھ یاد کرنا ہر آدمی کے لیے زیادہ آسان ہے بہ نسبت بہت سی حدیثوں میں اشتغال سے۔

درخواست پر غور کرنے سے اس قسم کی کتاب کی عمومی افادیت کا احساس ہوا

امام مسلم نے اپنے رفیق کی درخواست کو اہمیت دی، اور فرمایا کہ واقعی اگر تمہاری درخواست کے مطابق کتاب مرتب ہوگئی تو وہ کتاب ہر دور میں مفید ثابت ہوگی، اور اسی طرح امت کا ہر طبقہ، کیا عوام کیا خواص، سب کو اس سے بڑا فائدہ ہوگا، اس لیے کہ کثیر تعداد میں احادیث کی روایت کرنے اور رطب و یابس کے جمع کرنے سے علم حدیث کا مقصد حاصل نہیں ہوسکتا، یہ مقصد اس وقت حاصل ہوگا جب متن حدیث کے معنی اور مفہوم کی تحقیق کرے، اس کی سند کے صحت و سقم سے بحث کرے، اور اس میں علت غامضہ ہو تو اس کو معلوم کرنے کی کوشش کرے، پھر ان سب باتوں کو یاد بھی رکھے، اگر روایات تھوڑی تعداد میں ہوں گی تو آدمی آسانی کے ساتھ عمدہ طور پر اس کو یاد کرسکتا ہے، اور بہتر طور سے اپنی ذمہ داری کو پورا کرسکتا ہے، اگر روایات کی کثرت ہوگی تو ان سب کو یاد رکھنا مشکل اور دشوار ہوگا، اور اپنی ذمہ داریوں کو پورا نہ کرسکے گا۔

۱۔ للذي سألت. خبر مقدم عاقبة محمودة ومنفعة موجودة مبتداء مؤخر ہے، تدبره ہ ضمیر للذي سألت کی طرف راجع ہے وما تؤول إليه الحال کا عطف تدبره کی ضمیر پر ہے، یعنی تدبر

ما تؤول إليه میں إليه کی ضمیر ما کی طرف لوٹتی ہے بعض نسخوں میں ما تؤول به إليه الحال ہے، اس صورت میں به کی ضمیر تدبر کی طرف راجع ہے اور ماتؤول کا عطف تدبر پر ہوگا، یعنی حین رجعت إلى ماتؤول بالتدبر إليه الحال.

عـزم لـي فعل مجہول، اس کا فاعل بظاہر اللہ ہے مگر اللہ کے لیے عزم کا استعمال درست نہیں ہے، اس لیے کہ عزم کے معنی تذبذب وتردد کے بعد کسی چیز پر جمنا ہے اور خدا کی جناب اس سے منزہ ہے، جس کی وجہ سے اس کی مختلف توجیہ کی جاتی ہے۔(۱) عزم بمعنی ارادہ ہے (۲) عزم بمعنی الزام ہے، عزیمت الزام کے معنی میں آتا ہے، حدیث میں ہے یُرَغبنا في قيام رمضان من غير عزيمة، أي من غير إلزام علينا. عزم کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے تو بطورِ مجاز مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا یعنی لو خلق الله فيّ قدرةً عليه .

لاسباب كثيرة .عـاقبة محمودة سے متعلق ہے اس صورت میں إلا أن جملة ذلك میں إلاّ استثناء متصل ہوگا، أي لا أذكر وجوه المحمودية كلها. اور ممکن ہے کہ يصيبه سے متعلق ہو اس صورت میں کتاب کا خود مصنف کے لیے مفید ہونے کی وجہ اس میں مذکور نہیں ہے، اس لیے استثناء منقطع ہوگا، لکن کے معنی میں، یا كان اوّل من يصيبه الخ اس قسم کی کتاب کے بیحد مفید ہونے سے کنایہ ہے۔

جملة ذلك: ذلك کا مشار الیہ علی اختلاف الاقوال وجوہ محمودیت ہے یا وجوہِ منفعت۔

هذا الشان: اس سے مراد علم الحدیث بالاسناد ہے۔ معالجة الكثير :عالجه مارسه و زاوله منه ، أي من هذا الشان۔

وَلَا سِيّـمَا عِنْدَ مَنْ لَّا تَمْيِيْزَ عِنْدَهُ مِنَ الْعَوَامِ إِلَّا بِأَنْ يُّوَقِّفَهُ عَلَى التَّمْيِيْزِ غَيْرُهُ، فَإِذَا كَـانَ الأَمْـرُ فِـيْ هٰذَا كَمَا وَصَفْنَا، فَالْقَصْدُ مِنْهُ إِلَى الصَّحِيْحِ الْقَلِيْلِ اَوْلٰى بِهِمْ مِنْ اِزْدِيَادِ السَّقِيْمِ .

ترجمہ: اور خاص کر عوام کو بڑا فائدہ ہوگا، جن کو دوسروں کی رہنمائی کے بغیر صحیح غلط کے درمیان کوئی تمیز نہیں ہوتی ہے، ہمارے بیان کے مطابق جب بات ایسی ہے تو ایسے لوگوں کے لیے تھوڑی صحیح حدیثوں کے حصول کا ارادہ کرنا بہتر ہے بہت سی ضعیف احادیث کی طلب سے۔

عوام کوتو اسی قسم کی مختصر کتاب مفید ہوسکتی ہے

عوام، جن کو صحیح غیر صحیح کی کوئی تمیز نہیں ہوتی ہے، ان کے لیے تو یہی بات مفید و بہتر ہے کہ صحیح احادیث کا ایک مختصر مجموعہ منتخب کر کے دے دیا جائے تا کہ یکسو ہو کر یاد کریں اور اس سے فائدہ اٹھائیں۔

فإذا كان الأمر في هذا : هذا کا مشار الیہ هذا الشان ہے، **فالقصد منه إلى الصحيح ،**

الصحيح سے مراد حدیث صحیح اور حسن دونوں ہیں، مصنف نے اپنی کتاب میں دونوں طرح کی حدیثوں کو ذکر کیا ہے، متقدمین عام طور سے صحیح کا اطلاق صحیح لذاتہ اور حسن لذاتہ دونوں پر کرتے ہیں، کبھی کبھی دونوں کے درمیان تفریق کرتے ہوئے کسی کسی حدیث پر حسن کا اطلاق کر دیتے ہیں جیسے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے ''مستورد بن شداد کی'' تخليل اصابع رجلين '' کی حدیث پر حسن کا اطلاق کیا ہے، ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث '' ارتقيت على ظهر بيت لنا '' کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حسن الاسناد فرمایا ہے، ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث '' ركع دون الصف '' کے متعلق امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: '' سمعت من يروي بإسناد حسن نیز '' من كنت مولاه فعلي مولاه '' اس حدیث کو امام احمد نے حسن کہا ہے، اسی طرح حدیث رکانہ کی تصحیح وتحسین فرمائی ہے، البتہ علی بن مدینی کے یہاں اور لوگوں کی بہ نسبت صحیح اور حسن کے درمیان تفریق اور ان حدیثوں پر حسن کا استعمال زیادہ ہے، اور امام ترمذی کے ذریعہ یہ اصطلاح لوگوں کے درمیان زیادہ مشہور ہوئی۔

من ازدياد السقيم : ضعیف وسقیم ہر وہ حدیث ہے جس میں صحیح اور حسن کی صفات موجود نہ ہوں، صحیح اور حسن کا مدار جن صفات پر ہے ان میں پہلی صفت سند کا اتصال ہے، اگر سند متصل نہ رہے تو حدیث ضعیف ہو جائے گی، اس کے اعتبار سے حدیث ضعیف کی کئی قسمیں ہو جاتی ہیں، جیسے معلق، معضل، مرسل جلی، مرسل خفی وغیرہ، دوسری صفت راوی کی عدالت، تیسری صفت راوی کا حفظ وضبط ہے، ان کے اعتبار سے بھی حدیث ضعیف کی کئی قسمیں ہو جاتی ہیں، مثلاً موضوع متروک، منکر وغیرہ، چوتھی اور پانچویں صفت یہ کہ وہ شاذ اور معلل نہ ہو اس کے اعتبار سے بھی حدیث ضعیف کی کئی قسمیں ہیں، مثلا حدیث کا شاذ ہونا، معلول ہونا، ضعیف کی جملہ اقسام اور ان کی تعریفات اصولِ حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں ان کی طرف مراجعت کی جائے۔

وَإِنَّمَا يُرْجَى بَعْضُ الْمَنْفَعَةِ فِي الْإِسْتِكْثَارِ مِنْ هٰذَا الشَّأْنِ وَجَمْعِ الْمُكَرَّرَاتِ مِنْهُ، لِخَاصَّةٍ مِنَ النَّاسِ مِمَّنْ رُزِقَ فِيهِ بَعْضَ التَّيَقُّظِ وَالْمَعْرِفَةِ بِأَسْبَابِهِ وَعِلَلِهِ، فَذٰلِكَ - إِنْشَاءَ اللّٰهُ - يَهْجُمُ بِمَا أُوتِيَ مِنْ ذٰلِكَ عَلَى الْفَائِدَةِ فِي الْإِسْتِكْثَارِ مِنْ جَمْعِهِ، فَأَمَّا عَوَامُّ النَّاسِ الَّذِيْنَ هُمْ بِخِلَافِ مَعَانِي الْخَاصِّ مِنْ أَهْلِ التَّيَقُّظِ وَالْمَعْرِفَةِ، فَلَا مَعْنٰى لَهُمْ فِيْ طَلَبِ الْحَدِيْثِ الْكَثِيْرِ، وَقَدْ عَجَزُوْا عَنْ مَعْرِفَةِ الْقَلِيْلِ.

ترجمہ: منداحادیث کوکثیر تعداد میں روایت کرنے اور مکررات کوجمع کرنے میں ان مخصوص لوگوں کو فائدہ حاصل ہوتا ہے، جن میں بیدار مغزی ہو، اور احادیث کے ضعیف ہونے کے اسباب وعلل سے واقفیت ہو، اللہ چاہے تو ایسا شخص اپنی صلاحیت واستعداد کی بنا پر بہت سی منداحادیث کوجمع کرنے سے فائدہ اٹھاسکتا ہے، لیکن عوام جن میں وہ بیدار مغزی اور معرفت نہیں ہے، جو مخصوص لوگوں میں ہوتی ہے، تو ان کو بہت سی حدیثوں کے طلب کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، جب کہ ان کو قلیل احادیث کی معرفت ہی مشکل ہے۔

کثیر احادیث کے مجموعے کا فائدہ محدود و مخصوص طبقہ کو ہے

امام مسلمؒ نے صحیح حدیث، جو اگر چہ تعداد میں کم ہوں، اسی پر اکتفاء کرنا اولیٰ وافضل کہا، حالانکہ کتنے محدثین عظام ہیں جنھوں نے ایسا مجموعہ مرتب کیا ہے جس میں احادیث کی تعداد کافی مقدار میں ہے اور مکرر احادیث کی تعداد بھی خاصی ہے، جیسے امام احمد بن حنبل، ان کی مسند میں تقریباً چالیس ہزار حدیثیں ہیں، جن میں دس ہزار مکرر ہیں، اس عبارت سے اسی کا جواب دیا جارہا ہے کہ ان حضرات کا مقصد ان مخصوص لوگوں کو فائدہ پہونچانا ہے جن میں احادیث کے ضعیف ہونے کے اسباب وعلل سے واقفیت کے ساتھ تیقظ اور بیدار مغزی بھی موجود ہوتی ہے، ایسے حضرات اپنی صلاحیت کی بنا پر احادیث کی کثرت اور مکررات کے ذخیرہ سے پورا فائدہ اٹھاتے ہیں، اور جن لوگوں میں ایسی صلاحیت اور اہلیت نہیں ہے ان کا اس سے فائدہ اٹھانا دشوار ہے، بلکہ ایسی کتابیں ان کے لیے خلجان وانتشار ذہنی کا سبب ہوتی ہیں۔

من هٰذا الشان سے مراد علم الحديث بالإسناد ہے۔ علله کی ضمیر سقیم کی طرف راجع ہے، اس لیے اسبابه کی ضمیر بھی سقیم کی طرف راجع ہوگی تاکہ انتشار ضمائر نہ ہو۔

فذٰلك کا مشار الیہ من رزق فیه بعض التیقّظ ہے، اور بتاویل مذکور لخاصة من الناس بھی ہوسکتا ہے۔ یھجم، دخل علیه بغتة ، والمراد یقع وینال بغتة.

بـما أوتي من ذٰلك باء سببیہ ہے۔ ذٰلك کا مشار الیہ نفس معرفت وتیقظ ہوتو اس صورت میں من تبعیضیہ ہوگا، اور اگر اس کا مشار الیہ بعض التیقظ والمعرفه ہوتو اس صورت میں من بیانیہ ہوگا۔ قد عجزوا ضرب اور سمع سے، مگر ضرب سے فصیح ہے۔

عـلله . علل، علت کی جمع ہے، المرض الشاغل اصطلاح محدثین میں ایسی حدیث کو کہتے ہیں جس کے تمام راوی عادل وثقہ ہوں اور حدیث بظاہر صحیح معلوم ہوتی ہو، مگر اس میں کوئی پوشیدہ خرابی ایسی ہو، جس کو ماہر فن ہی ادراک کر پائے، جس سے راوی کے وہم کا علم ہوتا ہے کہ اس نے مرسل کو متصل کر دیا، ہے یا ایک حدیث کو دوسری حدیث میں داخل کر دیا ہے یا کسی ضعیف راوی کی جگہ قوی راوی کو ذکر کر دیا ہے۔

العلة: عبارة عن سبب غامض قادح، مع أن الظاهرالسلامة منه، ویتطرق إلی الإسناد الـجامع شروط الصحة ظاهرًا. علم الجرح والتعدیل الگ فن ہے اور علم معرفتِ علل الگ فن ہے۔ راوی کے فاسق، مغفل اور مجروح ہونے کا علم سہل اور آسان ہے، اور حدیث کی علت زیادہ تر ثقہ راویوں کی احادیث میں ہوا کرتی ہے، ان ثقہ راویوں کو اس کا علم نہیں ہوسکا اور انھوں نے اس کی روایت کر دی، اس کا حاصل یہ نکلا کہ جس حدیث منقطع کا انقطاع ظاہر ہو، یا جس حدیث کا راوی مجہول، یا ضعیف ہو اس کو معلول نہیں کہا جائے گا، لیکن کبھی کبھی ائمہ ایسی احادیث جس کے ضعف کی وجہ غامض ودقیق نہیں ہوتی ہے، جیسے حدیث کا مرسل ومنقطع ہونا واضح ہو، یا اس کا راوی فاسق مغفل ہو، اس پر بھی معلول کا اطلاق کر دیتے ہیں، اور عللِ حدیث کے متعلق جو کتابیں تصنیف کی گئی ہیں اس میں اس طرح کی بہت سی احادیث کو ذکر کیا گیا ہے، بلکہ امام ترمذیؒ نے تو حدیث کے منسوخ ہونے پر بھی علت کا اطلاق کر دیا ہے۔

جس حدیث میں علت ہو اس پر معل، معلول اور معلّل ہر ایک کا اطلاق درست ہے

کہا جاتا ہے: اَعَلَّ اللّٰهُ فُلاَ نًا. أمرضهٗ فهو مُعَلٌّ ، اور لغت کی بعض کتابوں میں آیا ہے، عُلّ

الشيئ فهو معلول، علّل ألهاه بشيءٍ وشغله به، ومنه تعليل الصبی بالطعام، اس لغوی تحقیق سے واضح ہوا کہ اس حدیث پر مُعل اور معلول کا اطلاق لغۃً صحیح ہے، اور معلل کا اطلاق بطور استعارہ کے صحیح ہوگا، اور اہلِ فن بخاری، ترمذی، ابن عدی، دارقطنی، حاتم، ابویعلی وغیرہم کی عبارتوں میں معلول کا لفظ بہت کثرت سے استعمال ہوا ہے، البتہ فعل کا استعمال باب افعال سے کرتے ہیں، لہٰذا امام نووی اور ابن صلاح کا ایسی حدیثوں پر معلول و معلل کے اطلاق کو لحن قرار دینا صحیح نہیں ہے۔

علت معلوم کرنے کا طریقہ: احادیث کے تمام طرق کو جمع کیا جائے اور ہر راوی کے ضبط وحفظ پر نظر رکھی جائے تو حدیث کی علت کو معلوم کیا جاسکتا ہے، علی ابن مدینی فرماتے ہیں کہ: إذا لم يجمع طرقه لم يتبين خطأه احادیث میں کثرتِ اشتغال اور ہر حدیث اور اس کے درجہ پر نظر رکھنے اور اس میں عبور و مہارت کی وجہ سے ایک طرح کا ذوق پیدا ہوجاتا ہے، الفاظ کی رکاکت، سخافت، طرزِ کلام اور دیگر قرائن کی بنیاد پر بھی معلوم کرلیا جاتا ہے، یہ بات علم حدیث ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر علم وفن میں اس طرح کے اشتغال سے اس فن میں اس طرح کا ملکہ حاصل ہوجاتا ہے، ایک مشاق انشاء پرداز، ایک کہنہ مشق شاعر ایک کلام کو دیکھ کر بتا دیتا ہے کہ یہ کس کا کلام ہے، یہ کس کا شعر ہے، ایک جوہری کسی موتی کے آب ورنگ کو دیکھ کر بتا دیتا ہے کہ یہ موتی اصلی ہے یا نقلی، ایک مشاق سونار بغیر کسوٹی پر پرکھے ہوئے بتلا دیتا ہے کہ یہ سونا کیسا ہے، اس سلسلہ میں کوئی منضبط قاعدہ نہیں بتایا جاسکتا ہے، جس کی وجہ سے ہر شخص کو یہ مہارت حاصل ہوجائے، البتہ اس طرح کا ملکہ اور مہارت اسی کو حاصل ہوگی جو مشق ومزاولت کرے، اسی بات کو عبدالرحمٰن بن مہدی بیان فرماتے ہیں: قيل لابن مهدی: إنك تقول لشيءٍ: هذا صحيح، و هذا لم يثبت، فعمّن تقول ذلك؟ فقال: أرأيت لو أتيت الناقد فأريتهٗ دراهمك فقال: هذا جيد وهذا بهرج، أكنت تسأل عمّن ذلك أو تسلم له الأمر قال بل أسلّم لهٗ الأمر: قال: فهٰذا كذٰلك بطول المجالسة والمناظرة والخبرة. (تدریب الراوی ۲۵۳/۱)

اور اسی کو عبدالرحمٰن بن مہدی نے ''معرفة الحديث إلهام'' سے تعبیر کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ جتنے لوگ اس طرح کے ہوتے ہیں ان سب کا جواب اس مسئلہ میں یکساں ہوتا ہے، اس کو ابوزرعہ نے اس طرح بیان کیا ہے: قال رجل لأبی زرعة: ما الحجة فی تعليلكم الحديث فقال: الحجة أن تسألنی عن حديث لهٗ علة، فأذكر علة، ثمّ تقصد ابن وارة، فتسأله عنه، فيذكر علة، ثم

تقصد أبا حاتم، ثم تميز كلامنا على ذلك الحديث. فإن وجدت بيننا، خلافا فاعلم أن كلامنا تكلم على مراده، وإن وجدت الكلمة متفقة فاعلم حقيقة هذاالعلم. ففعل الرجل فاتفقت كلمتهم، فقال الرجل:أشهد أن هذا العلم إلهام. اور یہی مطلب ہے قائل کے قول کا: ربمایقصرعبارة المعلل عن إقامة الحجة على دعواه كالصيرفي في نقدالدينار والدرهم کہ واقع اور نفس الامر میں ظاہری دلیل سے زیادہ قوی دلیل ہوتی ہے مگر اس دلیل کے بیان کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ (تدریب الراوی ا/۲۵۲-۲۵۳)

ابن رجب حنبلی کہتے ہیں کہ ماہرین و ناقدین حدیث کو حدیث کی کثرتِ مزاولت اور ہر راوی کی احادیث پر عبور، اسی طرح ان رواۃ کے مراتب کے معلوم ہونے کی وجہ سے ان کو ایک خاص طرح کا ذوق اور فہم اور ملکہ حاصل ہوجاتا ہے، جس کی وجہ سے اُن کو ایک طرح کا یقین ہوجاتا ہے کہ یہ حدیث فلاں شخص کی حدیث کے مشابہ ہے اور فلاں شخص کی حدیث کے مشابہ نہیں ہے، جس کی بنا پر اس حدیث کو معلول قرار دیتے ہیں، مثلاً (۱) سعید بن سنان حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس کی حدیث کو ترک کردیا اس لیے کہ ان کی احادیث حضرت انس رضی اللہ عنہ کی احادیث کے مشابہ نہیں ہوتی ہیں، یعنی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے دیگر ثقہ حضرات نے جس طرح کی روایات نقل کی ہیں سعید کی احادیث اس طرح کی نہیں ہوتی ہیں، بلکہ سعید کی احادیث حسن بصری کے کلام یا ان کے مراسیل کے مشابہ ہوتی ہیں (۲) معقل بن عبید اللہ الجزری، ان کی ابوالزبیر سے روایت کردہ احادیث ابوالزبیر کی احادیث کے مشابہ نہیں ہوتی ہیں بلکہ ابن لہیعہ کی احادیث کے مشابہ ہوتی ہیں۔ (۳) مطرف بن مازن کی احادیث ابن جریج اور معمر کے واسطہ سے، اس کے متعلق ابن معین فرماتے ہیں کہ میں نے اس کی کتاب کا موازنہ اور مقابلہ کیا تو ابن جریج اور معمر کی احادیث کے برخلاف اس کو ہشام بن یوسف کی کتاب کے موافق پایا، اور ہشام کہتے بھی تھے کہ مطرف نے ان احادیث کو ابن جریج و معمر سے نہیں سنا ہے بلکہ میری کتاب سے نقل کرلیا ہے، ابن معین کہتے ہیں کہ اس موازنہ و مقابلہ کے بعد مجھ کو یقین ہوگیا کہ مطرف جھوٹا ہے اور ہشام سچا ہے۔ (۴) کبھی کسی راوی کا ایک سلسلہ معروف و مشہور ہوتا ہے جیسے ثابت عن انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یا علقمہ بن وائل عن ابیہ، کوئی قوی

الحفظ شاگرد اس راوی سے غیر مشہور سلسلہ سے روایت کرتا ہے اور کوئی دوسرا شاگرد جو اس درجہ کا قوی الحفظ نہیں ہوتا ہے، اس روایت کو اس سے اس کے سلسلۂ مشہورہ سے نقل کرتا ہے، ایسی صورت میں عام طور سے قوی الحفظ راوی کی روایت، جو سلسلۂ غیر مشہورہ سے ہوتی ہے اس کو حفاظ حدیث ترجیح دیتے ہیں، اور سلسلۂ مشہورہ کی روایت کو راوی کا وہم قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ سلسلۂ مشہورہ کی طرف عام طور سے ذہن منتقل ہو جاتا ہے، اور غیر حافظ اس طریق پر چل پڑتا ہے، اور غیر مشہور سلسلہ کو حافظ ہی یاد رکھ سکتا ہے، جیسے ایک روایت حماد بن سلمہ نے ثابت عن حبیب عن الحارث أن رجلاً قال یا رسول اللّٰہ ! إنی أحب فلانًا الخ کو نقل کیا ہے اور ثابت کے دوسرے شاگرد جو حماد بن سلمہ کے درجہ کے نہیں ہیں، جیسے مبارک بن فضالہ، حسین بن واقد وغیرہ، ان لوگوں نے اس روایت کو ثابت عن انسؓ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے سلسلہ سے نقل کیا ہے، دارقطنی، نسائی، ابوحاتم نے حماد بن سلمہ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ قال أبو حاتم: مبارك لزم الطريق ، يعني أن رواية ثابت عن أنس سلسلة معروفة تسبق إليها الألسنة و الأوهام ، فيسلكها من قل حفظه ، بخلاف ما قاله حماد، فإن في إسناده ما يستغرب ، فلا يحفظ إلا حافظ (۵) کبھی حدیث کو اس بنیاد پر معلول قرار دیتے ہیں کہ وہ حدیث راوی کی رائے اور مذہب کے خلاف ہوتی ہے، جیسے ابو ہریرہؓ کی حدیث مسح علی الخفین کے بارے میں، امام احمد اور مسلم وغیرہ نے اس کو صحیح نہیں قرار دیا ہے، قالوا: ینکر أبو هريرة المسح على الخفين ، فكيف عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم، اسی طرح ابن عمر کی حدیث جو جنازہ کی فضیلت کے بارے میں ہے، قال البخاري: ليس بشيء، ابن عمر أنكر على أبي هريرة حديثه .

ثُمَّ إِنَّا – إِنْ شَاءَ اللّٰهُ– مُبْتَدِءُ وْنَ فِيْ تَخْرِيْجِ مَا سَأَلْتَ وَتَالِيْفِهٖ عَلٰى شَرِيْطَةٍ سَوْفَ أَذْكُرُهَا لَكَ ، وَهُوَ أَنَّا نَعْمِدُ إِلٰى جُمْلَةِ مَا أُسْنِدَ مِنَ الأَخْبَارِ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَنَقْسِمُهَا عَلٰى ثَلٰثَةِ أَقْسَامٍ وَثَلٰثِ طَبَقَاتٍ مِّنَ النَّاسِ، عَلٰى غَيْرِ تَكْرَارٍ.

ترجمہ: پھر ان شاء اللہ تمہاری درخواست کے مطابق احادیث کی جمع وتالیف کا آغاز کر رہے ہیں ایک شرط کے ساتھ جس کو تم سے بیان کریں گے، وہ شرط یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول مسند احادیث کے ایک

مجموعہ کو پیش نظر رکھ کر اُن کو تقسیم کر رہے ہیں تین قسموں پر اور ان کے ناقلین کو تین طبقوں پر، بغیر تکرار کے۔

صحیح مسلم کی تصنیف، اور اس میں ذکر کردہ احادیث کا طریقۂ انتخاب

امام مسلم نے درخواست کو منظور فرماتے ہوئے صحیح مسلم کی تالیف شروع کردی، اور اس میں امام کس طرح کی احادیث کو منتخب کر کے نقل کریں گے، اس کو اجمالاً بیان فرمار ہے ہیں، کہ میرے سامنے احادیث کا ایک مجموعہ ہے جس کی تعداد تین لاکھ ہے، جیسا کہ امام مسلم کا ارشاد ہے کہ میں نے اس کتاب کو تین لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے ترتیب دیا ہے، اور جملة ما أسند سے تمام احادیث صحیحہ وضعیفہ کا مجموعہ مراد نہیں ہوسکتا ہے اس لیے کہ کسی شخص کا ان سب احادیث سے واقف ہونا مستبعد ہے۔ امام شافعیؒ سے منقول ہے ''ذكر عن الشافعي: من قال: إن السنة كلها اجتمعت عند رجل، فسق، و من قال: إن شيئا منها فات الامة ، فسق'' (توضیح الأفكار ۱/۵۵)

(۱) احادیث کا جو مجموعہ ان کے پیش نظر ہے ان کو رواۃ حدیث کے حفظ وعدالت کے اعتبار سے تین درجے اور تین قسموں میں منقسم کریں گے، نمبر ۱ - عادل تام الضبط کی روایت کردہ احادیث، ان کی روایتوں میں وہم و غلطی شاذ و نادر ہے یا بہت تھوڑی مقدار میں ہے، یا عادل خفیف الضبط کی روایت کردہ احادیث، ان کی احادیث مین وہم و غلطی زیادہ ہے مگر پھر بھی اکثریت ایسی احادیث کی ہے جو صحیح اور درست ہیں۔ نمبر ۲ - سیٔ الحفظ کی رویت کردہ احادیث، ان میں اکثریت ایسی روایتوں کی ہے جن میں وہم و غلطی واقع ہوئی ہے۔ نمبر ۳ - یا ان میں صفت عدالت ہی نہیں ہے اور وہ متہم بالوضع یا کذاب ہیں، ایسے لوگوں کی روایت کردہ احادیث۔

(۲) احادیث کے انتخاب میں یہ بات پیش نظر رہے گی کہ بلا ضرورت احادیث مکرر نہ ہونے پائیں، ہاں اگر تکرار ناگزیر ہو تو ایسی صورت میں مجبوراً حدیث کو مکرر ذکر کیا جائے گا۔

شــريطة: اس کی جمع شرائط آتی ہے، شرط کی جمع شروط ہے، شریطہ اور شرط ہم معنی ہیں، شرط عليه ، الزمه شيئا، من باب ضرب و نصر۔

إلى جملة ماأسند: جمل الشيء جملا من باب نصر، جمعه عن تفريق. الجملة جماعة كل شيء. پہلے ہی بیان کیا جاچکا ہے کہ اس سے تمام احادیث صحیحہ وضعیفہ کا مجموعہ مراد نہیں ہے، اور کسی

کے لیے ممکن بھی نہیں ہے کہ ان سب سے واقف ہو سکے، اور امام شافعیؒ کا قول بھی نقل کیا جا چکا ہے، کچھ مزید چیزیں اور بھی ذکر کی جارہی ہیں، ابوزرعہ سے جب کہا گیا کہ نبی کریم ﷺ کی کل احادیث چار ہزار ہیں تو انھوں نے فرمایا "هذا قول الزنادقة ، ومن يحصى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مائة ألف وأربعة عشر ألفا من الصحابة ممن روى وسمع منه" (تلقیح فهوم الأثر ۴۹)

حاکم ابوعبداللہ اپنی کتاب "المدخل" میں تحریر فرماتے ہیں کہ چار ہزار صحابہ سے روایتیں منقول ہیں، ادھر حافظ ابن کثیرؒ "البدایہ" میں لکھتے ہیں کہ امام احمد کی مسند میں اس قدر احادیث ہیں کہ امام احمد فرماتے ہیں کہ کسی حدیث کے بارے میں اختلاف ہو تو میری مسند کی طرف مراجعت کرو، اگر اس میں موجود ہے تو وہ حدیث معتبر ہے، ورنہ وہ حدیث حجت نہیں ہے، اس مسند میں نوسوستاسی صحابہ سے احادیث کو نقل کیا گیا ہے، اور صحاحِ ستہ میں ایسے صحابہ جن سے مسند احمد میں منقول نہیں ہے، ان کی تعداد تقریبًا تین سو ہے، اسی طرح مسند احمد اور صحاحِ ستہ میں جن صحابہ سے روایتیں منقول ہیں، ان کی کل تعداد بارہ سوستاسی ہوتی ہے۔

طبقہ: اس گروہ کو کہتے ہیں جس کی شیرازہ بندی میں کسی وصفِ مشترک کا لحاظ واعتبار کیا جائے، جیسے صحابہ میں صحابیت کی صفت کا اعتبار کیا گیا تو سب کو ایک طبقہ میں شمار کیا گیا ہے، غزوۂ بدر میں شرکت کا اعتبار کیا جائے تو اس صورت میں صحابہ کے دو طبقے ہو جائیں گے، محدثین کے یہاں عام طور سے طبقہ کا اطلاق ایسے لوگوں پر ہوتا ہے جن میں اس وصفِ مشترک کا اعتبار کرنے کے ساتھ ان کی عمر میں یکسانیت اور اسی طرح اساتذہ میں بھی اشتراک ملحوظ ہو۔

إِلَّا أَنْ يَأْتِيَ مَوْضِعٌ لَايُسْتَغْنٰى فِيهِ عَن تَرْدَادِ حَدِيْثٍ فِيهِ زِيَادَةُ مَعْنًى، أَوْ إِسْنَادٌ يَقَعُ إِلٰى جَنْبِ إِسْنَادِهٖ لِعِلَّةٍ تَكُوْنُ هُنَاكَ؛ لأَنَّ الْمَعْنَى الزَّائِدَ فِي الْحَدِيْثِ الْمُحْتَاجِ إِلَيْهِ يَقُوْمُ مَقَامَ حَدِيْثٍ تَامٍّ، فَلَا بُدَّ مِنْ إِعَادَةِ الْحَدِيْثِ الَّذِىْ فِيهِ مَا وَصَفْنَا مِنَ الزِّيَادَةِ، أَوْ أَنْ نُفَصِّلَ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى مِنْ جُمْلَةِ الْحَدِيْثِ عَلٰى اخْتِصَارِهٖ إِذَا أَمْكَنَ ، وَلٰكِنَّ تَفْصِيلَهُ رُبَمَا عَسَرَ مِنْ جُمْلَتِهٖ، فَإِعَادَتُهُ بِهَيْئَتِهٖ إِذَا ضَاقَ ذٰلِكَ، أَسْلَمُ، فَأَمَّا مَا وَجَدْنَا بُدًّا مِنْ إِعَادَتِهٖ بِجُمْلَتِهٖ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ مِنَّا إِلَيْهِ، فَلَا نَتَوَلّٰى فِعْلَهُ -إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى-

ترجمہ: (مکرر حدیث نہیں ہوگی) مگر جب کوئی ایسا مقام آجائے جہاں حدیث کو دوبارہ لانا ناگزیر

ہو جائے، اس لیے کہ اس حدیث میں ایک بات زائد ہے، یا اس حدیث میں کوئی ایسی اسناد ہو جو دوسری اسناد کے پہلو میں واقع ہو رہی ہو کسی وجہ سے جو وہاں پر ہے، کیوں کہ زائد ضروری بات جو دوسری حدیث میں ہے وہ پوری حدیث کے حکم میں ہوتی ہے، اس لیے ضروری ہے حدیث کو دوبارہ ذکر کرنا اس زیادتی کی وجہ سے، یا ضروری ہے کہ اس زیادتی کو ہم اختصار کے ساتھ الگ کرلیں اگر ہو سکے، لیکن کبھی اس حصہ کو مجموعہ سے الگ کرنا دشوار ہوتا ہے، تو جب دشواری ہوگی تو من وعن بیان کردینے کے اندر سلامتی اور بہتری ہے، اور جب پوری حدیث کو دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی ہم اس کو دوبارہ بیان نہیں کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

دو صورتوں میں حدیث کو مکرر لانا ناگزیر ہے

(۱) اسناد حدیث کی وجہ سے، مثلاً ایک حدیث کی سند میں عنعنہ ہے، اس حدیث معنعن میں سماع ثابت کرنے کے لیے دوسری ایسی حدیث کو لانا جس میں اخبار یا تحدیث ہو، یا کوئی حدیث اس کی سند میں راوی کی کنیت یا لقب مذکور ہے، اس راوی کے تعارف کے لیے اس حدیث کو دوسری ایسی سند سے ذکر کرنا جس میں راوی کا نام مذکور ہو۔

(۲) متن حدیث کی وجہ سے، سابق سے اس دوسری حدیث میں ایک ضروری مضمون زائد ہے، اس مضمون کو اس حدیث سے الگ کرنا ممکن ہوا تو سند کے ذریعہ اتنے حصہ کو ذکر کر دیا جائے گا اور تکرارِ حدیث کی ضرورت نہیں ہوگی، اور اگر اس حصہ کو بقیہ حصہ سے الگ کرنا ممکن نہیں ہوا تو ایسی صورت میں مجبوراً دوسری حدیث کو مکمل بیان کرنا ضروری ہوگا جس سے تکرار حدیث ہوگا۔

حدیث کی تقطیع اور اس کو مختصر کرنے کا حکم

حدیث کے ایک ٹکڑے کو دوسرے ٹکڑے سے الگ کرنے کا دوسرا نام اختصار الحدیث ہے، اختلف العلماء فی روایة بعض الحدیث الواحد دون بعض، ھو المسمٰی باختصار الحدیث (تدریب الراوی ۲/۱۰۳) جو لوگ روایت بالمعنیٰ کی اجازت نہیں دیتے ان کے یہاں تقطیع حدیث کسی حال میں جائز نہیں ہے، اور جن کے یہاں رویت بالمعنیٰ جائز ہے، ان میں سے بھی بعض کسی حال میں بھی تقطیع

کی اجازت نہیں دیتے، اور بعض دوسرے علماء اس میں تفصیل کرتے ہیں، امام نووی شرح مسلم اور تقریب دونوں کتابوں میں لکھتے ہیں کہ صحیح قول یہ ہے کہ جو حدیث کے مضمون ومفہوم سے خوب اچھی طرح واقف ہو، اور ایک ٹکڑے کے ذکر اور دوسرے کے حذف سے معنی میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے اور نہ اس مضمون کو سمجھنے میں دقت ودشواری ہوتی ہے، ایسی صورت میں تقطیع حدیث جائز ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ حدیث دو الگ الگ حدیث کے حکم میں ہے۔ ''والصحيح التفصيل، وهو المنع من غير العالم، وجوازه من العارف، إذا كان ماتركه متميزا عما نقله غير متعلق بما رواه، بحيث لا يختل البيان ولا تختلف الدلالة بتركه، سواء جوزناها بالمعنى أم لا، سواء رواها من قبل تاما أم لا، لأن ذلك بمنزلة خبرين منفصلين الخ (تدریب الراوی ۲/۱۰۴) اور حقیقت یہ ہے کہ جن لوگوں نے تقطیع اور اختصار کو ناجائز قرار دیا ہے، وہ ایسے لوگوں کے لیے ناجائز ہے جن کو اختصار کرنے کا سلیقہ نہیں ہے۔ سئل أبو عاصم: يكره الاختصار في الحديث؟ قال: نعم، لأنهم يخطؤون المعنى. عن عنبسة: قلت لابن المبارك: علمت أن حماد بن سلمة كان يريد أن يختصر الحديث فينقلب معناه، قال: فقال لي أو فطنت، اس صورت میں تقطیع واختصار کو ناجائز کہا ہے جس سے مطلب ومعنی فاسد ہو جائے، قال الخطيب: إن كان فيما حذف من الخبر معرفة حكم أو شرط و أمر لايتم التعبّد والمراد بالخبر إلابرواية على وجهه، فإنّه يجب النقل على تمامه ويحرم حذفه؛ لأن القصد بالخبر لايتم إلا به، وعلى هذا الوجه يحمل قول من قال: لا يحل اختصار الحديث (الکفایہ ۱۹۰) اختصارِ حدیث ایک مستقل فن ہے اس کو باقاعدہ سکھایا جاتا تھا، قال ابن المبارك: علمنا سفيان اختصار الحديث (تدریب ۲/۱۰۳) قال عبدالعزيز بن أبان: علمنا سفيان اختصار الحديث (الکفایہ ۱۹۳)

تقطیع حدیث کے سلسلہ میں امام مسلم نے جمہور ہی کا قول اختیار کیا ہے اور فرمایا کہ جس وقت اس ٹکڑے کو دوسرے ٹکڑے سے الگ کرنا ممکن ہوگا تو صرف حدیث کے اسی ٹکڑے کو نقل کروں گا اور جب اس ٹکڑے کو حدیث سے الگ کرنا دشوار ہو، چاہے دشواری کی وجہ یہ ہو کہ اس ٹکڑے کا ماقبل سے تعلق ہے، استثناء کا یا غایت کا یا شرط یا اور کسی قسم کا جس کی وجہ سے الگ کرنے میں معنی اور مفہوم فاسد ہو جاتے ہیں، یا اس کی اور کوئی وجہ ہو، اس صورت میں پوری حدیث نقل کروں گا۔

ترداد: بفتح التاء تکرار کے معنی میں، بصریوں کا مذہب ہے کہ تفعال تاء کے فتحہ کے ساتھ فعل مجرد کا مصدر ہے، اس وزن پر مصدر تکثیر کے لیے آتا ہے، فرّاء اور کوفیوں کا مذہب ہے کہ یہ باب تفعیل کا مصدر ہے، اس لیے کہ حرکات سکنات حروف زوائد میں اسی باب کے مشابہ ہیں۔

أو إسناده: اس کا زیادہ معنی یا موضع پر عطف ہے۔ لعلة، یقع سے متعلق ہے، اور علت سے یہاں پر علت اصطلاحی مراد نہیں ہے، بلکہ علت لغوی سبب اور وجہ کے معنی میں المحتاج إليه: المعنی کی صفت واقع ہے، جس کی وجہ سے منصوب ہے من الزيادة: ما وصفنا کا بیان ہے، أو أن نفصّل: اس کا إعادة پر عطف ہے۔

فَأَمَّا الْقِسْمُ الأَوَّلُ : فَإِنَّا نَتَوَخَّى أَنْ نُقَدِّمَ الأَخْبَارَ الَّتِيْ هِيَ أَسْلَمُ مِنَ الْعُيُوْبِ مِنْ غَيْرِهَا، وَأَنْقٰى مِنْ أَنْ يَكُوْنَ نَاقِلُوْهَا أَهْلَ اِسْتِقَامَةٍ فِي الْحَدِيْثِ، وَإِتْقَانٍ لِمَا نَقَلُوْا، لَمْ يُوْجَدْ فِيْ رِوَايَتِهِمْ اِخْتِلاَفٌ شَدِيْدٌ وَلاَ تَخْلِيْطٌ فَاحِشٌ ، كَمَا قَدْ عُثِرَ فِيْهِ عَلٰى كَثِيْرٍ مِنَ الْمُحَدِّثِيْنَ، وَبَانَ ذٰلِكَ فِيْ حَدِيْثِهِمْ، فَإِذَا نَحْنُ تَقَصَّيْنَا أَخْبَارَ هٰذَا الصِّنْفِ مِنَ النَّاسِ اَتْبَعْنَاهَا أَخْبَارًا يَقَعُ فِيْ أَسَانِيْدِهَا بَعْضُ مَنْ لَيْسَ بِالْمَوْصُوْفِ بِالْحِفْظِ وَالإِتْقَانِ كَالصِّنْفِ الْمُقَدَّمِ قَبْلَهُمْ، عَلٰى أَنَّهُمْ، وَإِنْ كَانُوْا فِيْمَا وَصَفْنَا دُوْنَهُمْ، فَإِنَّ اسْمَ السَّتْرِ وَالصِّدْقِ وَتَعَاطِي الْعِلْمِ يَشْمَلُهُمْ، كَعَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ وَيَزِيْدَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ وَلَيْثِ بْنِ أَبِيْ سُلَيْمٍ وَأَضْرَابِهِمْ ، مِنْ حُمَّالِ الآثَارِ وَنُقَّالِ الأَخْبَارِ. فَهُمْ، وَإِنْ كَانُوْا بِمَا وَصَفْنَا مِنَ الْعِلْمِ وَالسَّتْرِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مَعْرُوْفِيْنَ ، فَغَيْرُهُمْ مِنْ أَقْرَانِهِمْ مِمَّنْ عِنْدَهُمْ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الإِتْقَانِ وَالإِسْتِقَامَةِ فِي الرِّوَايَةِ ، يَفْضُلُوْنَهُمْ فِي الْحَالِ وَالْمَرْتَبَةِ ، لأَنَّ هٰذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ دَرَجَةٌ رَفِيْعَةٌ وَخَصْلَةٌ سَنِيَّةٌ ، أَلاَ تَرٰى أَنَّكَ إِذَا وَازَنْتَ هٰؤُلاَءِ الثَّلاَثَةَ الَّذِيْنَ سَمَّيْنَاهُمْ: عَطَاءٌ وَيَزِيْدُ وَلَيْثٌ ، بِمَنْصُوْرِ بْنِ الْمُعْتَمِرِ وَسُلَيْمَانَ الأَعْمَشِ وَإِسْمٰعِيْلَ بْنِ أَبِيْ خَالِدٍ، فِيْ إِتْقَانِ الْحَدِيْثِ وَالإِسْتِقَامَةِ فِيْهِ ، وَجَدْتَهُمْ مُبَايِنِيْنَ لَهُمْ، لاَ يُدَانُوْنَهُمْ ،لاَ شَكَّ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْحَدِيْثِ فِيْ ذٰلِكَ ، لِلَّذِيْ اسْتَفَاضَ عِنْدَهُمْ مِنْ صِحَّةِ حِفْظِ مَنْصُوْرٍ وَالأَعْمَشِ وَإِسْمَاعِيْلَ وَاتْقَانِهِمْ لِحَدِيْثِهِمْ وَإِنَّهُمْ لَمْ يَعْرِفُوْا مِثْلَ ذٰلِكَ مِنْ عَطَاءٍ وَيَزِيْدَ وَلَيْثٍ

ترجمہ: بہر حال قسم اوّل کی حدیثیں، تو ہم چاہتے ہیں کہ ان میں سے پہلے ان حدیثوں کو ذکر کریں، جو عیبوں سے زیادہ محفوظ اور بے غبار ہیں، دوسری حدیثوں کے اعتبار سے، اس وجہ سے کہ ان حدیثوں کو روایت کرنے والے لوگ حدیث کو درستگی و پختگی کے ساتھ نقل کرنے والے ہیں، ان کی روایت میں زیادہ اختلاف اور خلط ملط نہیں پایا جاتا ہے، جیسا کہ بہت سے محدثین کے بارے میں یہ کیفیت معلوم ہوگئی ہے اور ان کی حدیثوں مین یہ بات ظاہر ہوگئی ہے۔ پس جب ہم اس قسم کے لوگوں کی احادیث کو مکمل طور سے بیان کر چکیں گے، تو اس کے بعد ایسی حدیثیں نقل کریں گے، جن کی اسناد میں وہ لوگ ہوں گے، جن میں اتنی استقامت اور اتقان نہیں ہے، جیسا پہلی قسم کے راویوں میں ہے، لیکن وہ لوگ اگر چہ پہلی قسم کے راویوں سے کمتر درجہ کے ہیں، مگر عیب کے چھپے رہنے کی بات اور سچائی اور علم میں اشتغال ان کو حاصل ہے، جیسے عطاء یزید اور لیث، اور ان جیسے احادیث کے ناقلین و رواۃ، وہ لوگ اشتغال بالعلم اور مستور ہونے میں اہل علم کے یہاں مشہور ہیں، لیکن ان کے علاوہ ان کے کتنے ہمسر اپنے اتقان اور استقامت فی الحدیث کی وجہ سے درجہ و رتبہ میں اُن سے فائق ہیں، اس واسطے کہ اتقان و استقامت کا محدثین کے یہاں بڑا اونچا مقام ہے، اور بڑی عمدہ خصلت ہے، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ ان تینوں: عطاء، یزید، لیث، جن کا ہم نے نام لیا ہے، تم ان کا موازنہ کرو گے منصور، اعمش اور اسماعیل سے استقامت فی الحدیث اور اتقان میں، تو نمایاں فرق محسوس کرو گے، اہل علم محدثین کے نزدیک نمایاں فرق ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے، اس وجہ سے کہ ان کے یہاں منصور، اعمش اور اسماعیل کا تام الضبط ہونا مشہور ہے، اور وہ لوگ عطاء و یزید و لیث کے متعلق اس طرح کی بات نہیں جانتے ہیں۔

تام الضبط راویوں کی روایت کو اصالۃ اور خفیف الضبط راوی کی روایت کو بطور متابعت ذکر کیا گیا ہے

کسی حدیث کے صحیح ہونے کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ اس کا راوی عادل ہو اور اس کی عدالت معلوم ہو بایں طور کہ لوگوں کے درمیان اس کی عدالت مشہور ہو یا ائمہ فن نے اس کی تعدیل اور اس کا تزکیہ کیا ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس میں ضبط و حفظ ہو، حفظ و ضبط کلی مشکک ہے، جس کی وجہ سے حفظ وضبط کی متعدد قسمیں ہوسکتی ہیں، لیکن محدثین اس کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں، تام الضبط و خفیف الضبط۔

(۱) تام الضبط کی علامت یہ ہے کہ اس کی روایت میں وہم و غلطی شاذ و نادر ہو" أن يكون ناقلوها أهل استقامة و إتقان لمانقلوا " سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، یا ان کی روایتوں میں وہم غلطی ہو، مگر وہ وہم و غلطی کثیر نہ ہو بلکہ قلیل ہو، اس کی طرف "لم يوجد في روايتهم اختلاف شديد و لا تخليط فاحش " سے اشارہ کیا ہے۔ رہی یہ صورت کہ ان کی روایتوں میں سرے سے کوئی غلطی ہی نہ ہو تو ایسا مشکل ہے، ابن معین فرماتے ہیں "من لم يخطأ فهو كذّاب "ابن المبارک کا قول ہے "من ذا يسلم من الوهم "امام احمد فرماتے ہیں "من يعرىٰ من الخطأ و التصحيف "امام ترمذی کتاب العلل میں ذکر کرتے ہیں: إنما تفاضل أهل العلم بالحفظ و الإتقان و التثبت عند السماع، مع أنه لم يسلم من الخطأ و الغلط كبير أحد من الأئمة مع حفظهم.

(۲) خفیف الضبط جن کی روایت کردہ احادیث میں وہم غلطی زیادہ ہونے کے باوجود ان کی روایت کردہ احادیث کی تعداد میں اکثریت صحیح اور درست روایات کی ہو، خفیف الضبط راوی کی روایت کے صحیح اور معتبر ہونے میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر علماء محدثین اس طبقہ کی روایت کو قبول کرتے ہیں، إن غلب حفظه على خطأه و سهوه فمقبول، إلا فيما علم أنه أخطأ فيه ، فإن كثرت مخالفته لهم و ندرت الموافقة ، اختل ضبطه. (تدریب ۳۰۴)

امام مسلم نے جن لوگوں کی روایات کو نقل نہیں کیا ہے "الغالب على حديثه المنكر أو الغلط " ہیں یعنی جن کی روایتیں منکر اور ان میں غلطی کی اکثریت ہے، اور صحیح روایتیں مغلوب و قلیل ہیں، اور اس کے مقابل جو مستور الحفظ ہیں، یعنی جن کی غلطی اور وہم مغلوب ہے، ان کی حدیثیں اپنی کتاب میں نقل کریں گے، یہی مذہب ابن مہدی اور سفیان ثوری وغیرہ کا ہے، عبدالرحمٰن بن مہدی کا قول ہے: الناس ثلاثة: رجل حافظ متقن ، فهذا لايختلف فيه، و آخريَهِمُ و الغالب على حديثه الصحة، فهذا لايترك حديثه، و آخريَهِمُ و الغالب على حديثه الوهم ، فهذا يترك (الکفایہ ۱۴۳)

- سلیمان بن احمد نے عبدالرحمٰن بن مہدی سے سوال کیا: أكتب عمن يغلط في عشرة؟ قال: نعم،قيل له: فى عشرين؟ قال: نعم، قلت لهُ: فثلثين؟ قال: نعم، قلت له: فخمسين؟ قال: نعم. (الکفایہ ۱۴۷)

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں: ليس يكاد يفلت من الغلط أحد ، إذا كان الغالب على

الرجل الحفظ ، فهو حافظ ، وإن غلط، وإن كان الغالب عليه الغلط،ترك. (الکفایہ۱۴۴)

اس طبقہ کے رواۃ کی روایت کا بعض علماء اعتبار نہیں کرتے ہیں، جن میں سرفہرست یحیٰی بن سعید القطان ہیں، امام ترمذی کتاب العلل میں ذکر کرتے ہیں ''قد تكلم بعض أهل الحديث في قوم من جلة أهل العلم، وضعفوهم من قِبَل حفظهم، ووثقهم أخرون، لجلالتهم وصدقهم، وإن كانوا قد وهموا في بعض ماروو ا'' آگے امام ترمذی نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: کہ یحیٰی بن سعید القطان نے محمد بن عمرو میں کلام کیا ہے، اسی طرح یحیٰی بن سعید القطان نے شریک، ابوبکر بن عیاش، ربیع بن صبیح، مبارک بن فضالہ کی روایت کو ترک کردیا، مگر عبداللہ بن مبارک، وکیع، ابن مہدی وغیرہ نے ان سے روایت کو نقل کیا ہے، اسی طرح بعض نے سہیل بن ابی صالح، محمد بن اسحاق، حماد بن سلمہ، محمد بن عجلان، ان لوگوں پر کلام کیا ہے اس کے مقابل میں بہت سے ائمہ نے ان سے روایت نقل کی ہے، اس کے بعد امام ترمذی فرماتے ہیں ''کہ یحیٰی بن سعید القطان اور دوسرے لوگوں کا ان کی روایت کو ترک کرنا اس لیے نہیں تھا کہ یہ لوگ متہم بالکذب تھے، بلکہ ان کا کلام کرنا ان کے حفظ کی بنیاد پر تھا''

(۳) حدیث صحیح کے مقابل میں غیر صحیح روایت، اس راوی کی عدالت میں نقص ہو، کہ راوی متہم بالکذب یا وضاع ہو۔

(۴) اس کے حفظ وضبط میں نقص ہے جس کی وجہ سے راوی سئ الحفظ ہوگیا، اس کی روایت میں وہم وغلطی غالب ہو، تام الضبط راویوں کی روایتوں کو پہلے ذکر کریں گے اور خفیف الضبط راویوں کی روایتوں کو متابعت او۔تائید کے طور پر ذکر کریں گے، اور متہم بالکذب، اسی طرح سئ الحفظ راویوں کی روایات سے بالکل اجتناب کریں گے۔

حفظ وضبط کی اہمیت کی وجہ سے تام الضبط و خفیف الضبط راویوں کی توضیح بہ ذریعہ مثال

محدثین کے یہاں راویوں کے حفظ وضبط کو بہت اہمیت حاصل ہے، اور اسی بنیاد پر اہل علم کے درمیان فرق مراتب کرتے ہیں، امام مسلمؒ فرماتے ہیں ''لأن هذا عند أهل العلم درجة رفيعة وخصلة سنيّة'' امام ترمذی ''کتاب العلل'' میں ذکر کرتے ہیں ''إنماتفاضل أهل العلم بالحفظ

والاتقان والتثبت عند السماع.

حفظ وضبط میں جس طرح تفاوت ہوتا ہے، اسی طرح راویوں کی عدالت میں بھی تفاوت ہے، اس لیے کہ حفظ وضبط کی طرح عدالت بھی کلی مشکک ہے اور عدالت کے تفاوت کا اثر بھی پڑتا ہے، مگر عام طور سے محدثین حفظ وضبط کے تفاوت کا لحاظ واعتبار کرتے ہیں، مگر عدالت کے تفاوت کا لحاظ واعتبار نہیں کرتے، علامہ جزائری ''توجیہ النظر'' میں اس کی وجہ تحریر کرتے ہیں: العدالة كالضبط، تقبل الزيادة والنقصان، وأئمة الحديث قلما يرجحون بها وإنما يرجحون بأمور تتعلق بالضبط، وسبب ذلك أن الترجيح بزيادة العدالة، يوهم الناس أن الراوي الآخر، غير العدل فيسوء به ظنهم، ويشكون في سائر مايرويه، وقد فرض أنه عدل ضابط.

محدثین کے یہاں فرق مراتب میں حفظ وضبط ہی پر نظر ہوتی ہے، اور فرق مراتب کرنے میں ہر راوی کے احوال، خاص طور پر حفظ وضبط پر نظر رکھنا ضروری ہے، کہ آیا اہل علم کے درمیان اس کا حفظ و ضبط معروف ومشہور ہے یا اس کا حفظ وضبط مشہور نہیں، یا اہل علم نے اس کے حفظ وضبط پر کلام کیا ہے تو وہ کلام کس نوعیت کا ہے، الغرض فرقِ مراتب کرنے میں بہت احتیاط اور تیقظ کی ضرورت ہے تاکہ ہر ایک کو اس کا صحیح مقام دیا جاسکے اور کسی کی حق تلفی نہ ہو، اسی لیے ہم مثال کے ذریعہ اس کو واضح کرنا چاہتے ہیں تاکہ تم کو اندازہ ہو کہ محدثین کس طرح سے فرقِ مراتب کرتے تھے۔

مثال: منصور، اعمش اور اسماعیل تام الضبط ہیں ان کے بالمقابل عطاء، یزید اور لیث خفیف الضبط ہیں، جب تم ان کے احوال اور ان کے حفظ وضبط پر نظر رکھو گے تو تم کو معلوم ہو جائے گا کہ منصور، اعمش اور اسماعیل کا حفظ وضبط اہل علم کے درمیان معروف ومشہور ہے، اور عطاء، یزید، لیث کے حفظ وضبط کو کوئی شہرت حاصل نہیں ہے، بلکہ ان کے حفظ وضبط کے بارے میں لوگوں کو کلام ہے۔

(۱) عطاء بن السائب، ابن السائب بھی ہیں اور ابوالسائب بھی، اخیر عمر میں ان کو اختلاط ہوگیا تھا جس کی وجہ سے ان کی احادیث خلط ملط ہوگئیں۔

اختلاط: اس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں: عمر کی زیادتی، رنج وغم، عزیز وقریب کی موت، یا اور کوئی تکلیف دہ حادثہ، اسی طرح کبھی کتابوں کا گم ہو جانا یا جل جانا بھی احادیث میں تخلیط کا سبب ہوتا ہے۔

(۲) یزید بن ابی زیاد الکوفی، حافظ ابن حجر کی تحقیق کے مطابق یزید سے یہی کوفی یزید مراد ہیں، امام

نووی نے یزید بن ابی زیاد قرشی دمشقی کو مراد لیا ہے، ان کے بارے میں یعقوب بن سفیان کہتے ہیں کہ وہ عادل ثقہ ہیں، بڑھاپے میں حافظہ کمزور ہو گیا تھا، اس کے بعد روایتوں میں وہم اور غلطی واقع ہوئی ہے۔

(۳) لیث بن ابی سلیم، سلیم مصغر ہے، اخیر عمر میں ان کو اختلاط ہو گیا تھا۔

(۴) منصور، ابو حاتم کہتے ہیں کہ منصور، اعمش سے اثبت ہیں۔

(۵) سلیمان اعمش، اعمش ان کا لقب ہے، راوی کے تعارف کے لیے ایسے لقب اور وصف کو ذکر کرنا جو ناگوار خاطر ہو جائز ہے، یہ غیبت میں داخل نہیں ہے، تنقیص و تذلیل کی نیت سے درست نہیں ہے، شعبہ اعمش کو مصحف کہتے ہیں، اور بعض محدثین اعمش کو منصور پر ترجیح دیتے ہیں۔

(۶) اسماعیل بن ابی خالد، انھوں نے بارہ صحابہ کو دیکھا ہے، جن میں سے کچھ سے روایت بھی کیا ہے، سفیان کہتے ہیں کہ حافظ تین ہیں، انھیں میں اسماعیل بھی ہیں، محدثین کے نزدیک تفاضل، حفظ و ضبط کی بنیاد پر ہوتا ہے، اور منصور و اعمش، حفظ و ضبط میں اسماعیل سے بڑھے ہوئے ہیں، اس لیے اسماعیل کی تمام خوبیوں کے باوجود مثال میں منصور و اعمش کو مقدم رکھا ہے۔

نتوخي: بمعنی نقصد أسلم من العيوب من غيرها، سلم من العيب أو الآفة، نجا وبَرِئ، من باب سمع. من العيوب میں من صلہ ہے، من غيرها، مفضل عليه ہے، اس میں من تفضیلیہ ہے۔

اسم تفضیل کا استعمال تین طرح سے ہوتا ہے، معرف باللام، یا اضافت کے ساتھ، یا بذریعۂ من.

أنقى اسم تفضیل ہے، نقي بمعنی نظُف وحسن وخلُص، من باب سمع، اس کا مفضل علیہ من غيرها محذوف ہے۔ من أن يكون ناقلوها من تعلیلیہ ہے، اس کے ذریعہ أسلم اور أنقى کی علت بیان کی جارہی ہے، يكون، موقع اور محل فعل ماضی کے استعمال کا تھا مگر استحضار کے لیے فعل مضارع لائے، قد عثر فيه على كثير فعل مجہول ہے جیسا کہ قرآن میں ہے "فَإِنْ عُثِرَ عَلٰى أَنَّهُمَا" عثره عليه وعثرعليه، اطلعه عليه واطلع عليه، لازم و متعدی دونوں آتا ہے۔ فيه کی ضمیر اختلاف اور تخلیط کی طرف راجع ہے۔ تقصينا، أتينا بها إلى الكمال. اتبعنا باب افعال سے، اتبعهٗ كذا، الحقه به.

امام مسلم نے تمام احادیث صحیحہ اور حسنہ کو نہیں نقل کیا ہے: "فإذا نحن تقصينا

أخبار هذا الصنف من الناس، أتبعناها'' سے کسی کو یہ گمان نہ ہو کہ امام مسلم نے تمام احادیث صحیحہ اور حسنہ کو اپنی کتاب میں ذکر کر دیا، اس لئے کہ ماقبل میں ''جملة ما أسند'' کے تحت میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ ان کے سامنے احادیث کا ایک مجموعہ ہے، اس میں سے اعلیٰ درجہ کی احادیث کا استقصاء کرنے کے بعد دوسرے نمبر کی احادیث کو تائید کے طور پر نقل کریں گے، لیکن کتنی حدیثوں کو ذکر کریں گے؟ اس کی کوئی تفصیل امام مسلم نے بیان نہیں کی، اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نہ تو تمام احادیثِ صحیحہ کا استقصاء کیا ہے اور نہ تمام احادیث حسنہ کا، اسی لیے خود امام مسلم سے منقول ہے کہ ''میں نے احادیثِ صحیحہ کا مجموعہ تیار کیا ہے، میں نے یہ کبھی نہیں کہا کہ بس یہی احادیث صحیحہ کا مجموعہ ہے، اس کے سوا کوئی دوسری حدیث صحیح نہیں ہے'' چنانچہ امام نووی اپنی شرح کے مقدمہ (ص۱۶) پر ذکر کرتے ہیں کہ سعید بن عمرو فرماتے ہیں، کہ ابوزرعہ نے امام مسلم پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا کہ امام مسلم کی کتاب کی وجہ سے اہلِ بدعت کہہ دیں گے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے، سعید بن عمرو کہتے ہیں کہ جب میں نیشاپور آیا، میری ملاقات امام مسلم سے ہوئی، تو ابوزرعہ کے اعتراض کو میں نے نقل کیا، تو انھوں نے فرمایا کہ میں نے یہ کب کہا کہ یہی صحیح احادیث کا مجموعہ ہے، اس کے سوا کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، میں نے تو صرف یہ کہا ہے کہ یہ کتاب احادیث صحیحہ کا مجموعہ ہے، پھر امام مسلمؒ ''رے'' تشریف لائے اور محمد بن مسلم بن وارہ سے ملاقات کے لیے ان کے گھر تشریف لے گئے، تو محمد بن مسلم نے وہی اعتراض کیا جو ابوزرعہ رازی کرتے تھے، امام مسلم نے فرمایا کہ إني قلت: هو صحيح، ولم أقل: إني مالم أخرجه من الحديث، فهو ضعيف. اور خود امام مسلم نے صحیح مسلم (۱/۱۷۴) میں ابوموسیٰ اشعری کی حدیث ''إذا قرأ فأنصتوا'' سلیمان تیمی عن قتادہ کے واسطہ سے نقل کی، تو ابوبکر نے اعتراض کیا کہ آپ نے کیسے اس حدیث کو نقل کر دیا؟ اس کے جواب میں امام مسلم نے فرمایا ''تريد أحفظ من سليمان'' تو ابوبکر نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ''إذا قرأ فأنصتوا'' کے بارے میں پوچھا، انھوں نے کہا ''هو صحيح عندي'' تو ابوبکر نے کہا کہ پھر آپ نے اس کو کیوں نہیں یہاں نقل کیا تو امام مسلم نے جواب دیا ''ليس كل شيء عندي صحيح، وضعته ههنا، إنما وضعت ههنا ما أجمعوا عليه''

مختلف اسناد وطرق کے ساتھ کل احادیثِ صحیحہ کی تعداد: ابن جوزی ''تلقيح فهوم الأثر (ص:۱۸۳) میں ذکر کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا حصر کر لینا بہت مستبعد ہے، اہل

علم کی ایک جماعت نے احادیث صحیحہ کا تتبع کر کے اس کی تعداد بتلانے کی کوشش کی ہے، اور ہر ایک نے اپنی معلومات کے مطابق اس کی تعداد بتلائی ہے، امام احمد ساڑھے سات لاکھ کے قریب بتلاتے ہیں ''صح الحديث سبع مأة ألف و كسر، وهذا الفتى (یعنی ابوزرعہ) قد حفظ ستّ مأة ألف''

بلا تکرار احادیث صحیحہ کی تعداد: اس کی بھی تعیین دشوار ہے، جن لوگوں نے اس کی تعداد بیان کی ہے، انھوں نے اپنے اپنے علم کے مطابق اس کی تعیین کی ہے، سفيان الثوري و شعبة و يحيٰ بن سعيد القطان وعبدالرحمن بن مهدى و أحمد بن حنبل قالوا: إن جملة الأحاديث المسندة عن النبي – صلى الله عليه وسلم – يعني الصحيحة بلا تكرار، أربعة آلاف و أربع مأة حديث ، و عن إسحاق بن راهويه: سبعة آلاف ونيّف ، قال الحافظ: قال كل منهم بحسب ما وصل إليه ، ولذا اختلفوا، والله اعلم (توضیح الافکار ۱/۶۲)

احکام سے متعلق صحیح احادیث: نور الانوار میں اس کی تعداد تین ہزار بیان کی گئی ہے، ابوداؤد نے چار ہزار آٹھ سو بتلایا ہے، ابوداؤد اپنے اس خط میں جو اہل مکہ کو لکھا ہے، تحریر فرماتے ہیں: لا أعرف أحد أجمع على الاستقصاء غيري، فهذه الأربعة ألاف والثمان مائة ، كلها في أحكام، اس رسالہ میں یہ بھی مذکور ہے: فإن ذكر لك عن النبى صلى الله عليه وسلم سنة ، ليس مما خرّجته ، فاعلم أنه حديث واه ، إلا أن يكون في كتابي من طريق آخر، ابوداؤد اسی خط میں یہ بھی ذکر کرتے ہیں: کہ ابن مبارک کہتے تھے کہ احکام کی کل حدیثیں نوسو (۹۰۰) ہیں امام ابویوسف گیارہ سو (۱۱۰۰) بتلاتے ہیں، عبدالرحمٰن بن مہدی اور یحیی بن سعید القطان آٹھ سو (۸۰۰) بتلاتے ہیں، قال أحمد: سمعت ابن مهدي يقول: الحلال والحرام من ذلك ثمان مأة ، وكذا قال اسحٰق بن راهويه عن يحيٰ بن سعيد. حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ان حضرات کا مطلب یہ ہے کہ حلال وحرام کے سلسلہ میں نبی کریم ﷺ کے اقوال صریحہ کی یہ تعداد ہے، ابوبکر بن العربی کہتے ہیں کہ صحیحین میں احکام کی احادیث دو ہزار (۲۰۰۰) ہیں (توضیح الافکار ۱/۶۲) ''سیر اعلام النبلاء'' میں علامہ ذہبی نے امام شافعیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ احکام کی حدیثیں پانچ سو سے کچھ اوپر ہیں، قال الشافعي: أصول الأحكام نيف و خمس مائة حديث ، كلها عند مالك إلا ثلثين حديثا، و كلها عند ابن عيينة إلا ستة أحاديث (۸/۴۵۹)

على انهم: علیٰ حرف جار کبھی اضراب وابطال کے لئے آتا ہے لکن کے معنی میں، یعنی ماقبل کے جملہ سے جو غلط فہمی پیدا ہوئی ہے، اس کو دور کرنے کے لیے، ایسی صورت میں اس کا متعلق ماننے کی ضرورت نہیں ہوتی، اور وہ جملہ کے شروع میں آتا ہے، بعض لوگ ضابطہ میں اس کا متعلق محذوف مانتے ہیں تو اُن کو مبتدا بھی محذوف ماننا پڑے گا جیسے التحقیق کائن علی انھم.

دونهم: دون دال کے ضمہ کے ساتھ ظرفِ مکان، وہ جگہ جو مضاف الیہ کے مکان سے قریب اور نیچے ہو، پھر اس کا استعمال درجہ اور رتبہ کے لئے ہوتا ہے، یعنی جو درجہ مضاف الیہ کے درجہ سے نیچے اور کمتر ہو۔ **فإن اسم الستر**: سین کے فتحہ کے ساتھ مصدر ہے مستور کے معنی میں، اور اس کو سین کے کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، اس صورت میں بھی ستر بمعنی مستور ہی ہوگا، جیسے "فَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ" میں ذبح بمعنی مذبوح ہے، مستور کی دو قسمیں ہیں: (۱) مستور العدالة (۲) مستور الحفظ، یہاں پر مستور الحفظ مراد ہے اس لئے کہ اس کے بعد الصدق آیا ہوا ہے، اور صدق سے مراد صداقت اور عدالت ہے، مستور الحفظ کا مطلب یہ ہے کہ وہ خفیف الضبط ہو اس کے ضبط کا عیب کھل نہ گیا ہو، چھپا ہوا ہو۔ مستور العدالة کو مستور الحال کہتے ہیں، مستور الحال کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی عدالت ظاہری معلوم ہو، یعنی عاقل بالغ ہونا معلوم ہو اور عدالتِ باطنی معلوم نہ ہو، عدالتِ باطنی معلوم کرنے کا دو طریقہ ہے (۱) لوگوں کے درمیان اس کی عدالت معروف ومشہور ہو (۲) ائمہ فن نے اس کی تعدیل وتزکیہ کیا ہو۔ **أضرابهم**: ضرب کی جمع ہے راء کے سکون کے ساتھ مثل کے معنی میں۔

حمال الآثار: حاء کے ضمہ اور میم کی تشدید کے ساتھ حامل کی جمع ہے، آثار، أثر کی جمع ہے، اثر کے معنی علامت کے آتے ہیں، اثر کا اطلاق مرفوع وموقوف ہر طرح کی حدیث پر ہوتا ہے، بعض لوگ اثر کا اطلاق حدیث مرفوع پر اور خبر کا اطلاق حدیث موقوف پر کرتے ہیں **نقال الأخبار**: نقال، ناقل کی جمع ہے، **معروفين**، کانوا کی خبر ہے **بما وصفنا**، معروفین سے متعلق ہے **من العلم والستر** ما کا بیان ہے، **عند أهل العلم** معروفین کا ظرف ہے، اصل عبارت یوں ہے: وإن كانوا معروفين عند أهل العلم بما وصفنا من العلم والستر **فغيرهم** مبتدا ہے، **من أقرانهم**. من بیانیہ ہے، اقران، قِرن بکسر القاف کی جمع ہے ہمسر اور ساتھی کے معنی میں قرن قاف کے فتحہ کے ساتھ ہم عصر کے معنی میں، اس کی جمع قرون آتی ہے، **ممن عندهم**، اقران کی صفت ہے، **من الإتقان والاستقامة**

ماذكرنا کے ما کا بیان ہے، يفضلونهم، فغيرهم کی خبر ہے،فضل من باب نصر، فضله و فضل عليه في الفضل، سنيّة سنّي کا مؤنث ہے، إذا وازنت بعض نسخوں میں وازيت ہے دونوں کے معنی ایک ہیں۔ سمّيناهم عطاء و يزيد وليث مرفوع ہیں، ترکیب میں خبر واقع ہیں، مبتداءهم محذوف ہے، بعض نسخوں میں منصوب ہیں اس صورت میں سميناهم کی هم ضمیر سے بدل واقع ہے، في إتقان الحديث، وازنت سے متعلق ہے۔

وجدتهم مباينين، إذا وازنت کا جواب ہے، إذا ظرفیہ شرط کے معنی کو متضمن ہے، اس کا ناصب جمہور کے قول پر وجدتهم ہے،في ذلك، ذلك کا مشار الیہ تباین وتفاوت ہے جو متباينين سے سمجھا جا رہا ہے، للذي استفاض لاشك کی علت ہے، استفاض کی ضمیر الذی کی طرف راجع ہے، من صحة حفظ منصور، من، الذی کا بیان ہے، لم يعرفوا مثل ذلك، ذلك کا مشار الیہ صحت حفظ ہے۔

وَفِي مِثْلِ مَجْرىٰ هٰؤُلَاءِ إِذَا وَازَنْتَ بَيْنَ الأَقْرَانِ، كَابْنِ عَوْنٍ وَأَيُّوْبَ السَّخْتِيَانِيِّ، مَعَ عَوْفِ بْنِ أَبِيْ جَمِيْلَةَ وَأَشْعَثَ الْحُمْرَانِيِّ، وَهُمَا صَاحِبَا الْحَسَنِ وَابْنِ سِيْرِيْنَ، كَمَا أَنَّ ابْنَ عَوْنٍ وَأَيُّوْبَ صَاحِبَاهُمَا، إِلَّا أَنَّ الْبَوْنَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ هٰذَيْنِ بَعِيْدٌ فِي كَمَالِ الْفَضْلِ وَصِحَّةِ النَّقْلِ، وَإِنْ كَانَ عَوْفٌ وَأَشْعَثُ غَيْرَ مَدْفُوْعَيْنِ عَنْ صِدْقٍ وَأَمَانَةٍ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَلٰكِنَّ الْحَالَ مَا وَصَفْنَا مِنَ الْمَنْزِلَةِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ.

ترجمہ: اور انھیں لوگوں کی سی کیفیت ہے، جب تم موازنہ کرو گے ہمسر جماعتوں کے درمیان، جیسے ابن عون اور ایوب سختیانی کا عوف بن ابی جمیلہ اور اشعث حمرانی کے ساتھ، کہ یہ دونوں حسن بصری اور ابن سیرین کے شاگرد ہیں، جیسے ابن عون اور ایوب ان دونوں کے شاگرد ہیں، مگر ان دونوں میں اور ان دونوں میں نمایاں فرق ہے کمالِ فضل اور صحت نقل میں، اگر چہ عوف اور اشعث بھی صادق اور امانت دار ہیں، اہل علم کے یہاں، لیکن اصل حال وہ ہے درجہ کا اہل علم کے نزدیک جو ہم نے بیان کیا۔

تام الضبط وخفيف الضبط کی دوسری مثال

ابن عون، ان کا نام عبداللہ ہے، ایوب سختیانی سین کے فتحہ اور تاء کے کسرہ کے ساتھ، سختیان کھال کو کہتے ہیں، وہ کھال کی تجارت کرتے تھے، علی بن مدینی کہتے ہیں کہ ابن سیرین کے شاگردوں میں

ایوب اور ابن عون سے بڑھ کر کوئی نہیں ہے اور ان دونوں میں ایوب اثبت ہیں، خود ابن عون کہتے تھے: ''أيوب كان أعلمنا بحديث ابن سيرين'' عوف بن ابی جمیلہ ابن معین نے انھیں ثقہ کہا ہے امام احمد ثقہ صالح فرماتے ہیں، اشعث حمرانی۔ حاء کے ضمہ کے ساتھ حمران مولیٰ عثمان کی طرف منسوب ہیں، ابن عدی کہتے ہیں کہ ان کی حدیث کو لکھا جاسکتا ہے، ان کی حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے، اور وہ سچے ہیں۔

وفي مثل مجرى هؤلاء، هؤلاء کا مشار الیہ ماقبل کے دونوں گروہ ہیں في مثل مجرى هؤلاء، جار مجرور متعلق سے مل کر اذا وازنت کا جواب مقدم ہے۔ مجری راستہ وروش يقال جرى فلان مجرى فلان كانت حاله كحاله.

وَ اِنَّمَا مَثَّلْنَا هٰؤُلَاءِ فِي التَّسْمِيَةِ ، لِيَكُوْنَ تَمْثِيْلُهُمْ سِمَةً يَصْدُرُ عَنْ فَهْمِهَا مَنْ خَفِيَ عَلَيْهِ طَرِيْقُ اَهْلِ الْعِلْمِ فِيْ تَرْتِيْبِ اَهْلِهِ فِيْهِ ، فَلَا يُقَصَّرُ بِالرَّجُلِ الْعَالِيْ القدر عَنْ دَرَجَتِهِ وَلَا يُرْفَعُ مُتَّضِعُ الْقَدْرِ فِي الْعِلْمِ فَوْقَ مَنْزِلَتِهِ ، وَيُعْطٰى كُلُّ ذِيْ حَقٍّ فِيْهِ حَقَّهُ وَيُنَزَّلُ مَنْزِلَتَهُ ، وَقَدْ ذُكِرَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا، أَنَّهَا قَالَتْ: أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نُنَزِّلَ النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ، مَعَ مَا نَطَقَ بِهِ الْقُرْآنُ مِنْ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰى ذِكْرُه: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِيْ عِلْمٍ عَلِيْمٌ﴾

ترجمہ: ان کا نام لے کر ہم نے مثال بیان کی تا کہ ان کی مثال نشان اور علامت ہو، اس کو سمجھ کر وہ شخص بصیرت حاصل کرے، جس پر مخفی ہے، اہلِ علم کا طریقہ علم والوں کی ترتیب میں، تا کہ کم نہ کیا جائے، بلند مرتبہ والے آدمی کو اس کے رتبہ سے اور نہ کم درجہ والے کو اس کے درجہ سے آگے بڑھایا جائے، اور ہر حق دار کو اس کا حق دیا جائے اور اس کو اس کے صحیح مقام پر رکھا جائے، اور حضرت عائشہ سے منقول ہے، وہ کہتی ہیں: کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم کو حکم دیا اس بات کا کہ ہر شخص کو اس کے مقام پر رکھیں، مزید برآں اللہ تعالیٰ کا بھی فرمان ہے جس کا قرآن ناطق ہے: کہ ہر جاننے والے سے اوپر ایک جاننے والا ہے۔

نام لے کر مثال بیان کرنے کی غرض: جب مسافر راستہ سے ناواقف ہوتا ہے تو اس کے لیے کوئی نشانی اور علامت بتلا دی جاتی ہے جیسے درخت پتھر وغیرہ اور اس قبیل سے دوسری چیزیں، تا کہ مسافر کو راستہ کے بارے میں بصیرت رہے اور بھٹکنے سے محفوظ رہے، اسی طرح امام مسلم نے موازنہ اور

مقابلہ میں ان لوگوں کا نام لے کر درجہ بندی کی ہے تاکہ محدثین کے یہاں اہل علم کے درمیان جو فرقِ مراتب ہے اور اس فرقِ مراتب کی جو بنیاد ہے، اس سے جو لوگ ناواقف ہیں ان کو واقف کرایا جائے کہ محدثین بلاوجہ کسی کے درجہ کو اونچا کسی کے درجہ کو نیچا نہیں کر دیتے ہیں، اور جب ان حضرات کے احوال کو معلوم کرے گا تو محدثین کے فرقِ مراتب کے طریقہ کی اور اس کے صحت کی خود ہی تصدیق کرے گا، اسی پر اور لوگوں کو قیاس کرے گا تو محدثین کے اس طریقہ سے مناسبت پیدا ہو جائے گی اور خود بھی صحیح طریقہ پر لوگوں کے درمیان درجہ بندی کر سکے گا اور جس کا جو مقام ہے اس کو اس مقام پر رکھے گا، اور اختلاف کے وقت میں اس کے مطابق ایک کو دوسرے پر ترجیح دے گا۔

فرقِ مراتب کے علم سے فائدہ: ابن رجب حنبلی شرح کتاب العلل للترمذی میں ذکر کرتے ہیں: کہ رواۃ حدیث کے ثقہ اور ضعیف ہونے کے علم سے حدیث کے صحیح اور ضعیف ہونے کا علم ہوتا ہے اور ثقات کے مراتب و درجات اور ان کی روایتوں میں اختلاف کے وقت ایک کو دوسرے پر ترجیح کے علم سے علل حدیث کے دقائق سے واقفیت ہوتی ہے۔ پھر انھوں نے عبداللہ بن عمر کے اصحاب اور عبداللہ بن دینار کے اصحاب، نافع کے اصحاب، سعید المقبری کے اصحاب، زہری کے اصحاب، یحیی بن ابی کثیر کے اصحاب، ثابت البنانی کے اصحاب، قتادہ کے اصحاب، ایوب سختیانی کے اصحاب، شعبہ کے اصحاب، معمر کے اصحاب، حماد بن سلمہ کے اصحاب، اوزاعی کے اصحاب، بکیر بن عبداللہ کے اصحاب، مکحول کے اصحاب، یزید بن حبیب کے اصحاب، کہ انھیں سب حضرات پر اکثر احادیثِ صحیحہ کا مدار ہے، ابن رجب نے ائمہ حدیث سے ان کے باہمی مدارج و مراتب کو تفصیل سے نقل کیا ہے، اسی طرح امام نسائی نے بھی ایک کتاب مراتب الثقات کے نام سے لکھی ہے جو اب طبع بھی ہو گئی ہے۔

فرقِ مراتب اور اس کا لحاظ کرنے پر دلیل: امام مسلمؒ نے اس مسئلہ پر قرآن سے بھی استدلال کیا ہے وہ ''فوق کل ذی علم علیم'' والی آیت ہے، جو اہل علم کے درجے کے متفاوت ہونے پر صراحۃً دلالت کرتی ہے، اور حضرت عائشہ کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے، جس میں ہر شخص کے ساتھ اس کے درجہ کے مطابق معاملہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، ہاں اگر خود شریعت نے کسی جگہ پر فرق مراتب کو ملحوظ نہیں رکھا ہے تو وہاں پر سب کے ساتھ یکساں معاملہ کیا جائے گا، جیسے حدود وغیرہ میں، اور محدثین کے یہاں فرقِ مراتب کی بنیاد حفظ و اتقان ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث معلق ہے: صحیحین میں جو معلق حدیثیں صیغۂ معروف سے مذکور ہیں تو مطلقا، اور اگر صیغۂ مجہول سے ہے، مگر اس سے استدلال کیا ہے، تو وہ حدیث صحیح کے حکم میں ہے، امام مسلم نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے، اس لئے یہ حدیث امام مسلم کی نظر میں صحیح ہے، اس حدیثِ عائشہ کو ابوداؤد نے اپنی سند سے نقل کیا ہے اور اس کے منقطع ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے: قال أبو داوٗد: ميمون لم يدرك عائشة. بزار نے اپنی مسند میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہا: هذا الحديث لايعلم عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا من هذا الوجه و قد روي عن عائشة من غير هذا الوجه موقوفا، مگر امام مسلم کے یہاں حدیث کے اتصال کے لیے ثبوتِ لقاء ضروری نہیں ہے، امکان لقاء کافی ہے، اور میمون کی حضرت مغیرہ سے لقاء ثابت ہے، اور مغیرہ کا انتقال حضرت عائشہؓ سے پہلے ہوا ہے، لہٰذا اتصال ممکن ہے۔

کیا مقدمہ میں بھی حدیث کی تخریج کے سلسلہ میں وہی شرائط ملحوظ ہیں جو اصل کتاب میں ہیں؟

شارحِ مسلم امام نوویؒ کے کلام سے بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اصلِ کتاب کی طرح مقدمہ میں بھی حدیث کی تخریج کے سلسلہ میں وہی شرائط ملحوظ ہیں، اسی لئے امام نوویؒ ان حدیثوں کے سلسلہ میں جو بہ ظاہر شرائط کے مطابق نہیں ہیں طرح طرح کی تاویل کرتے ہیں۔ مگر شارحِ مسلم سنوسیؒ نے "على شريطة سوف اذكرها" کے تحت میں کہا ہے کہ یہ شرائط مقدمہ میں ملحوظ نہیں ہیں بلکہ اصل کتاب میں ان شرائط کی رعایت کی گئی ہے، ان کی عبارت ہے، وعد بما يذكره من كتاب الإيمان إلى آخر الكتاب، اور الاجوبۃ الفاضلۃ کے حاشیہ میں عبدالفتاح ابوغدہؒ تحریر فرماتے ہیں "إن العلماء ميزوا بين ماروٰه مسلم في مقدمة صحيحه و ماروٰه في صحيحه" پھر ابن قیمؒ کا قول نقل کیا ہے مقدمة كتاب مسلم لم يشترط فيها ما شرطه في الكتاب من الصحة فلها شان و لسائر كتابه شان آخر لا يشك اهل الحديث في ذلك. (تتمہ ص: ۳۵۵)

سمة: وسم سے مشتق ہے، علامت کے معنی میں، يصدر صدر الشئ عن غيره نشأ، يقال فلان يصدر عن كذا يستمد منه صدر عن المكان رجع و انصرف، بابه نصر و ضرب،

من غبی من باب سمع بمعنی خفی ، یصدر کا فاعل ہے۔

فَعَلٰی نَحْوِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْوُجُوْهِ نُوَلِّفُ مَا سَأَلْتَ مِنَ الْأَخْبَارِ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ترجمہ: ماقبل میں جو ہم نے شرائط بیان کئے ہیں اسی کے مطابق رسول اللہ ﷺ کی حدیثوں کو ہم جمع کریں گے جن کا تو نے سوال کیا ہے۔

کیا امام مسلم نے اپنے وعدہ کو پورا کیا

حاکم ابوعبداللہ، بیہقی اور ابن عساکر، ان حضرات کا خیال ہے کہ امام مسلم ہر طبقہ کی احادیث کو الگ الگ کتاب میں جمع کرنے کا وعدہ فرمارہے ہیں اور صحیح مسلم میں صرف طبقۂ اولیٰ ہی کی احادیث کو جمع کیا ہے، اور دوسرے اور تیسرے طبقہ کی احادیث الگ الگ کتابوں میں جمع کرنے سے پہلے ہی ان کا انتقال ہوگیا، حاکم اپنی کتاب المدخل، ص ۷ میں ذکر کرتے ہیں'' قد أراد مسلم أن یخرج الصحیح علی ثلثة اقسام فی الرواة فلما فرغ من هذا القسم الاول ادركته المنية وهو في حد الكهولة '' مگر قاضی عیاض اور دیگر علماء کو اس رائے سے اختلاف ہے، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ مقدمۂ مسلم اور اصل کتاب کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مسلمؒ نے حدیث کو راویوں کے اعتبار سے تین قسموں پر منقسم کیا ہے، قسم اول حفاظ کی حدیث، پھر مسلم نے کہا کہ جب ان کی حدیث ختم ہوجائے گی تو متابعت کے طور پر ان لوگوں کی حدیثوں کو لاؤں گا جو حذاقت اور اتقان سے متصف نہیں ہیں، اور ان کو بھی طبقۂ اولیٰ کے ساتھ ملحق کیا ہے، اور ان سب لوگوں کی حدیثیں ان کی کتاب میں مذکور ہیں، اور تیسرا طبقہ ایسے لوگوں کا ہے جن کے بارے میں کچھ لوگوں نے کلام کیا ہے تو دوسرے لوگوں نے تزکیہ اور تعدیل کی ہے ان لوگوں کی بھی حدیثوں کو اپنی کتاب میں نقل کیا ہے، مگر طبقۂ ثانیہ کی ان حدیثوں کو ترک کردیا ہے جن کو منکر سمجھا جاتا ہے جن کی تعداد تھوڑی ہے۔ علامہ ذہبی فرماتے ہیں کہ قاضی عیاض نے جس کو تیسرا طبقہ کہا ہے، ان کی احادیث کو بہت تھوڑی تعداد میں نقل کیا ہے، وہ بھی متابعت اور استشہاد کے طور پر، اگر اس طبقہ کی احدیث کا استیعاب کرتے تو اس کتاب کا حجم دوگنا ہوجاتا، اور یہ کتاب صحت کے درجہ سے گرجاتی جیسے عطاء بن سائب، لیث، یزید بن ابی زیاد، محمد بن اسحاق، محمد

بن عمرو بن علقمہ اور اس طرح کے لوگ، ان کی حدیثیں کہیں کہیں نقل کیا ہے اور وہ بھی متابعت کے طور پر، اس طبقہ کی حدیثوں کو کثرت کے ساتھ مسند احمد ابوداؤد اور نسائی وغیرہ میں نقل کیا گیا ہے۔

(سیر اعلام النبلاء ۱۲/ ۵۷۵)

علماء کے اختلاف کی بنیاد: امام مسلم نے پہلے یہ کہا تھا کہ مسند احادیث کو تین قسموں میں تقسیم کریں گے اس کے بعد کہا: أما القسم الأوّل، اس کے بعد قسم ثانی اور قسم ثالث کا لفظ استعمال نہیں کیا ہے اور قسم اول کے تحت فرمایا ہے کہ پہلے ان حدیثوں کو نقل کریں گے جو زیادہ صاف ستھری اور بے غبار ہوں گی اس لیے کہ اس کے نقل کرنے والے مستقیم و متقن فی الحدیث ہیں، پھر فرمایا اس کے پیچھے ایسے لوگوں کی حدیثیں نقل کریں گے جو حفظ و اتقان میں ان سے کم تر ہوں گے، اب اُن لوگوں کو قسم اول میں داخل مانا جائے یا ان سے خارج سمجھ کر ان کو قسم ثانی قرار دیا جائے؟ پھر اس کے بعد امام مسلم نے فرمایا کہ ایسے راویوں کی حدیثیں جو متہم بالکذب اور وضاع ہیں جن کی حدیثوں میں وہم اور غلطی غالب ہے ایسے لوگوں کی روایت کے نقل کرنے سے بالکل اجتناب کریں گے، ان متہمین اور وضاعین کو الگ قسم قرار دیا جائے اور منکر الحدیث راویوں کی روایت کو الگ قسم قرار دیا جائے؟ یا دونوں کو ایک ہی قسم میں شمار کیا جائے۔

توضیح الافکار، ص ۲۴ میں ہے کہ طبقۂ ثانیہ کی احادیث کو طبقۂ اوّل کی حدیث کے تفرد کو دور کرنے کے لیے ذکر کیا ہے یا وہ روایت متعدد طرق سے منقول ہے تب اس کو ذکر کرتے ہیں، اگر طبقۂ ثانیہ کی کل احادیث کو نقل کرتے تو مسلم کی کتاب کا حجم دوگنا ہو جاتا دیکھو محمد بن اسحاق ان کی چھ سات احادیث کو نقل کیا عطاء بن سائب کی بھی چند احادیث کو نقل کیا ہے یہی حال دوسرے لوگوں کا بھی ہے۔

پھر جن حدیثوں کو کتاب میں نقل کرنا چاہتے ہیں ان کی تین تقسیم کرنا چاہتے ہیں؟ یا کل حدیثوں کو جنھیں کتاب میں نقل کرنا اور جنھیں نقل نہیں کرنا ہے سب کو تین قسموں پر منقسم کرنا چاہتے ہیں؟ یہ مختلف نقطۂ نظر ہیں، جس کی وجہ سے یہ اختلاف پیدا ہو گیا اور حاکم اور بیہقی کی رائے اور ہو گئی اور دوسرے حضرات کی رائے اور بن گئی۔

اسی طرح قاضی عیاض نے ایک تیسرا طبقہ راویوں کا ذکر کیا ہے، جن لوگوں کے بارے میں کچھ لوگوں نے جرح کی ہے تو دوسرے لوگوں نے اس کی تعدیل کی ہے یہ حقیقت میں طبقۂ ثانیہ ہی ہے جیسا کہ اس سے پہلے خفیف الضبط کی تعریف کے ساتھ ترمذی کا قول نقل کیا گیا تھا۔ ’’ قد تکلم بعض أهل

الحديث في قوم من جلة أهل العلم وضعفوهم من قبل حفظهم ووثقهم آخرون'' اس کے بعد قاضی عیاض نے یہ بھی کہا ہے کہ بہت سے ضعیف راویوں کی حدیث کو بھی مسلم نے اپنی کتاب میں نقل کر دیا ہے، اور جو لوگ متہم بالبدعۃ ہیں ان کی بھی روایتوں کو نقل کر دیا ہے، مگر اس کا جواب خود امام مسلم نے دیا ہے، جب امام ابوزرعہؒ رازی نے سعید بن عمرو کے سامنے صحیح مسلم پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اس کتاب میں اسباط بن نصر، قطن بن نسیر، احمد بن عیسی مصری سے روایت کو نقل کیا گیا ہے، اور سعید بن عمرو نے یہ اعتراض امام مسلم سے نقل کیا، تو امام مسلم نے فرمایا کہ وہ حدیث ثقہ راوی کے واسطہ سے موجود ہے اور اہل علم کے یہاں وہ روایت معروف ومشہور ہے مگر اس سلسلہ سے سند نازل ہو جاتی ہے، اور واسطے زیادہ ہو جاتے ہیں، اور اس واسطے سے جس سے میں نے نقل کیا ہے، سند عالی ہو جاتی ہے، اور واسطے کم ہو جاتے ہیں، اس لیے میں نے سند کو عالی بنانے کے لیے نقل کر دیا۔ إنما ادخلت من حديث اسباط وقطن وأحمد ما قد رواه الثقات عن شيوخهم إلا أنه ربما وقع إلي عنهم بارتفاع ويكون عندي من رواية أوثق منه بنزول فاقتصر على ذلك واصل الحديث معروف من رواية الثقات. (مقدمه نووی شرح مسلم ص۱۶)

فَأَمَّا مَا كَانَ مِنْهَا عَنْ قَوْمٍ هُمْ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيْثِ مُتَّهَمُوْنَ أَوْ عِنْدَ الأَكْثَرِ مِنْهُمْ فَلَسْنَا نَتَشَاغَلُ بِتَخْرِيْجِ حَدِيْثِهِمْ كَعَبْدِاللّٰهِ بْنِ مِسْوَرٍ أَبِيْ جَعْفَر الْمَدَائِنِي وَعَمْرِو بْنِ خَالِدٍ وَعَبْدِالْقُدُّوْس الشَّامِي وَمُحَمَّدِ بْنِ سَعِيْد الْمَصْلُوْب وَغياثِ بْنِ إِبْرَاهِيْمَ وَسُلَيْمَانَ بْنِ عَمْرٍو أَبِيْ دَاوُدَ النَّخعِيِّ وَأَشْبَاهِهِمْ مِمَّنْ اتُّهِمَ بِوَضْعِ الأَحَادِيْثِ وَتَوْلِيْدِ الأَخْبَارِ.

ترجمہ: رہیں وہ حدیثیں جو ایسے لوگوں سے منقول ہیں جو سب محدثین یا اکثر محدثین کے نزدیک متہم ہیں تو ہم ان لوگوں کی حدیثوں کی روایت نہیں نقل کریں گے، جیسے عبداللہ بن مسور ابوجعفر المدائنی اور عمرو بن خالد اور عبدالقدوس شامی اور محمد بن سعید مصلوب اور غیاث بن ابراہیم اور ابوداؤد سلیمان بن عمرو النخعی اور انھیں کے مانند لوگ جن پر حدیث بنانے اور حدیث گھڑنے کا الزام ہے۔

موضوع اور متروک حدیثیں اس کتاب میں نہیں ہیں

جو لوگ وضاع، کذاب ہوں ان کی حدیث کو موضوع کہا جاتا ہے، یا متہم بالکذب ہیں ان کی حدیث

کو اصطلاح میں متروک کہا جاتا ہے ایسے لوگوں کی روایتوں سے بالکلیہ اجتناب کیا گیا ہے۔

حدیث موضوع و وضاعین: جس راوی پر الزام ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی طرف غلط بات منسوب کرتا ہے اس کو وضاع اور اس کی حدیث کو موضوع کہا جاتا ہے، لہٰذا حدیث موضوع کی تعریف ہوئی، گھڑی ہوئی بات جس کو آپ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہو، جس حدیث کا راوی متہم بالکذب ہو، راوی کے متہم بالکذب ہونے کی دو صورت ہے (۱) تنہا اس حدیث کا راوی ہے اور وہ روایت شریعت کے قواعد معلومہ حدیث متواتر یا قرآن یا اجماع قطعی کے خلاف ہو (۲) وہ عام بول چال میں جھوٹا ہو مگر نبی کریم ﷺ کی جناب میں اس کا جھوٹ کو منسوب کرنا معلوم نہ ہو۔

حدیث وضع کرنے کے اسباب: لوگوں کے لیے قرآن میں کمی زیادتی کرنا ممکن نہیں تھا اس لئے کہ وہ نسلاً بعد نسل تواتر کے ساتھ منقول ہوتا چلا آرہا ہے تو لوگوں نے نبی کریم ﷺ کی احادیث میں وضع کرنا شروع کر دیا، مگر اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحَافِظُوْنَ. اور اس ذکر میں قرآن کے ساتھ احادیث بھی داخل ہیں جیسا کہ بہت تفصیل کے ساتھ ابن حزم نے ''احکام الاحکام'' میں ذکر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس وعدہ کو پورا کرنے کے لیے ویسے ہی علماء پیدا کر دیے، جنھوں نے حدیث کی حمایت میں ہر طرح کی جدوجہد اور کوشش کر کے رطب و یابس، صحیح و سقیم ہر طرح کی حدیثوں کو جمع کر کے صحیح کو غلط سے الگ کر دیا، ابن مبارک کا مقولہ ہے: قیل لہٗ ھٰذہ الاحادیث الموضوعہ فقال تعیش لھا الجھابذہ ان علماء نے اس سلسلہ میں طویل بحثیں کیں، بے شمار کتابیں لکھیں، اور وضع کرنے والوں کی قسمیں بھی بیان کیں کہ وہ لوگ کن کن اغراض کے تحت احادیث کو وضع کرتے اور گھڑتے تھے، اس سلسلہ میں وہ حضرات فرماتے ہیں: (۱) دینِ اسلام کو فاسد و خراب کرنے کے لیے زنادقہ نے بہت سی حدیثیں گھڑ رکھی ہیں، اسلام کے خلاف کھلم کھلا کوئی مکر نہیں کر سکتے تھے تو ان لوگوں نے یہ طریقہ اختیار کیا (۲) سیاسی اور مذہبی اختلاف کی بنا پر اپنے مسلک کی تائید و تحسین اور دوسرے مسلک کی تردید و تنقیص کے لیے، اس فرقہ میں پیش پیش شیعہ ہیں (۳) دنیوی اغراض کو حاصل کرنے کے لیے، واعظین سائلین دنیا کمانے کے لیے اور درباری لوگ بادشاہوں کا تقرب حاصل کرنے کے لیے وضع حدیث کیا کرتے تھے۔ (۴) لوگوں کو نیکی کی طرف رغبت دلانے کے لیے، برائیوں سے نفرت پیدا کرنے کے لیے جاہل صوفیوں کا ایک طبقہ حدیثیں گھڑ لیا کرتا تھا۔ (۵) شہرت حاصل

کرنے کے لیے بھی کچھ لوگ عجیب وغریب حدیثیں بیان کرتے تھے جو دوسرے لوگوں کے پاس نہیں ہوا کرتی تھیں تا کہ لوگ ان کو بڑا محدث سمجھیں، اسی طرح سے ان علماء حدیث نے حدیثِ موضوع کی کچھ پہچان اور علامتیں بتلائی ہیں جس سے حدیث کے موضوع ہونے کا علم ہوسکتا ہے۔(۱) حدیث کا گھڑنے والا خود اقرار کرتا ہے، اس کے اقرار کے بہ موجب اس پر موضوع ہونے کا حکم لگے گا، اگر چہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ عمداً جھوٹا اقرار کیا ہو یا خطأً اقرار کیا ہو مگر یہ تو واقع اور نفس الامر کی بات ہوئی، مگر شریعت واقع اور نفس الامر سے الگ مقر کے اقرار پر حکم لگاتی ہے، اسی لئے قتل کا اقرار کرنے پر قاتل کو پھانسی دی جاتی ہے زانی کو زنا کے اقرار پر حد زنا جاری کی جاتی ہے، اسی طرح اس کہنے والے کے اقرار پر یہ حکم لگایا جائے گا۔(۲) راوی اپنے پیدائش کی تاریخ اور اپنے استاذ کی وفات یا اس حدیث کے سننے کی تاریخ کو بیان کرے کہ جس کی وجہ سے ان تاریخوں میں اس کا سننا ممکن نہ ہو یا سننے کی جگہ بتلائے اور اس جگہ یقینی طور سے معلوم ہے کہ اس کا شیخ نہیں گیا ہے۔(۳) متنِ حدیث، کتاب اللہ یا سنت متواترہ یا اجماع قطعی یا عقل یا مشاہدہ یا عادت کے اس طرح خلاف ہو کہ اس میں کسی طرح کی تاویل ممکن نہ ہو۔(۴) خود راوی کے اندر ایسا قرینہ ہو جس سے معلوم ہو جائے کہ یہ حدیث موضوع ہے (۵) حدیث رکیک المعنی ہو اور اگر اس بات کا مدعی ہے کہ یہ الفاظ بھی نبی کریم ﷺ کے ہیں تو رکتِ لفظ بھی وضع کی علامت بن سکتا ہے۔ ربیع بن خیثم کا قول ہے: **ان للحدیث ضوءاً کضوءِ النهار تعرفه وظلمةً کظلمة اللیل تنکره.** ابن قیم اس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ جس شخص کو نبی کریم ﷺ کی تمام احادیث کا استحضار ہو، نبی کریم ﷺ کے سنن وآثار اور ان کی سیرت کے جاننے میں پہچاننے میں خصوصیت کا درجہ حاصل ہو گیا ہو تو اس طرح کے آدمی کو یہ پہچان حاصل ہوسکتی ہے، جس طرح کوئی شخص کسی کا مدتوں خادم رہا ہو اور اس کی پسند ناپسند سے اچھی طرح واقف ہو گیا ہو تو اگر کوئی دوسرا شخص اس کی پسندیدہ چیزیں ایسی بتلائے جس کے بارے میں اس کو علم ہے کہ اس کو ناپسند تھیں، تو ایسے شخص کو حق ہے کہ اس کی تکذیب وتردید کردے مگر یہ بات واضح رہے کہ یہ حکم لگانے کا حق اس وقت میں ہے جب اس کی سند معلوم نہ ہو اگر سند معلوم ہو جائے تو حکم کا مدار سند پر ہوگا۔

وضاعین کا مأخذ: (۱) حکماء یونان، ہندو فارس کے اقوال کو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کردیتے تھے (۲) اہل کتاب کی باتوں کو لے کر نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کردیتے تھے۔(۳) اپنی طرف

سے ایک بات گھڑی اور نبی کریم ﷺ کی جانب نسبت کردیا۔ (۴) صحابہ یا تابعین کے اقوال کو نبی کریم ﷺ کی جانب منسوب کردیا۔

وضّاعین ومتروکین کی مثال: (۱) ابوجعفر عبداللہ بن مسور المدائنی، مسور میم کے کسرہ اور سین کے سکون کے ساتھ، اس کے متعلق امام احمد فرماتے ہیں کہ ”أحادیثه موضوعة“ اور علی بن مدینی کا قول ہے کہ یہ شخص ادب اور زہد کے متعلق حدیثیں وضع کرتا تھا۔ (۲) عمرو بن خالد القرشی الکوفی، عمرو کے آخر میں واو لکھا جائے گا، عمر اور عمرو میں فرق کرنے کے لئے، امام احمد نے اس کی تکذیب کی ہے، عمرو بن خالد نام کا ایک اور شخص بھی ہے وہ عمرو بن خالد ابو یوسف الاسدی ہے، اس کو ابن عدی نے متہم قرار دیا ہے۔ (۳) عبدالقدوس بن حبیب الشامی، ابن مبارک نے کذاب کہا ابن حبان فرماتے ہیں کہ وہ حدیث گھڑ کے ثقہ لوگوں کی طرف منسوب کردیا کرتا تھا۔

تنبیہ: عبدالقدوس نام کا ایک اور راوی بھی ہے اور یہ بھی شامی ہے، مگر اس کے والد کا نام الحجاج ہے، اور یہ راوی ثقہ ہے، بخاری اور مسلم نے اس سے روایت نقل کی ہے۔

(۴) محمد بن سعید المصلوب خلیفۂ ابوجعفر نے زندقہ کے جرم میں اس کو سولی دی، یہ ہر اچھی بات کو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کردیا کرتا تھا۔ (۵) غیاث بن ابراہیم: قال أحمد کان کذوبًا. قال الجوزجانی سمعت غیر واحد یقول کان یضع الحدیث. یہی شخص خلیفۂ مہدی کے سامنے اس کو خوش کرنے کی خاطر حدیث لاسبق إلا في نصل أو خف أو حافر میں أو جناح کا اضافہ کرنے والا ہے۔ (۶) سلیمان بن عمرو النخعی، تقریبًا تیس ائمہ سے منقول ہے کہ یہ شخص واضع حدیث ہے یحیٰ فرماتے ہیں: هو أکذب الناس .

متہمون: وضاع اور متہم بالکذب کے درمیان حافظ ابن حجر نے فرق کرتے ہوئے کہا کہ متہم بالکذب وہ شخص ہے جو تنہا کسی حدیث کا راوی ہو اور وہ حدیث قرآن یا حدیث متواتر یا اجماع قطعی کے خلاف ہو یا پھر ایسا شخص ہے جو عام بول چال میں جھوٹا ہے مگر نبی کریم ﷺ کی طرف اس کا کسی جھوٹ بات کو منسوب کرنا معلوم نہ ہو اور حافظ ابن حجر نے ایسے شخص کی حدیث کا نام متروک رکھا ہے۔

تولید الأخبار: جان بوجھ کر آپ کی جانب غلط بات منسوب کرنا، ایسے شخص کی حدیث کو موضوع کہا جاتا ہے۔

وَكَذٰلِكَ مَنِ الْغَالِبُ عَلٰى حَدِيْثِهِ الْمُنْكَرُ أَوِ الْغَلَطُ أَمْسَكْنَا أَيْضًا عَنْ حَدِيْثِهِمْ، وَعَلَامَةُ الْمُنْكَرِ فِيْ حَدِيْثِ الْمُحَدِّثِ إِذَا مَا عُرِضَتْ رِوَايَتُه لِلْحَدِيْثِ عَلٰى رِوَايَةِ غَيْرِهٖ مِنْ أَهْلِ الْحِفْظِ وَالرِّضٰى، خَالَفَتْ رِوَايَتُه رِوَايَتَهُمْ أَوْ لَمْ تَكَدْ تُوَافِقُهَا، فَإِذَا كَانَ الْأَغْلَبُ مِنْ حَدِيْثِهٖ كَذٰلِكَ كَانَ مَهْجُوْرَ الْحَدِيْثِ غَيْرَ مَقْبُوْلِهٖ وَلَا مُسْتَعْمَلِهٖ، فَمِنْ هٰذَا الضَّرْبِ مِنَ الْمُحَدِّثِيْنَ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ مُحَرَّرٍ وَيَحْيَى بْنُ أَبِيْ أُنَيْسَةَ وَالْجَرَّاحُ بْنُ الْمِنْهَالِ أَبُوْ عَطُوْفٍ وَعَبَّادُ ابْنُ كَثِيْرٍ وَحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ ضُمَيْرَةَ وَعمرُبْن صُهْبَانَ وَمَنْ نَحَا نَحْوَهُمْ فِيْ رِوَايَةِ الْمُنْكَرِ مِنَ الْحَدِيْثِ، فَلَسْنَا نُعَرِّجُ عَلٰى حَدِيْثِهِمْ وَلَا نَتَشَاغَلُ بِهٖ.

ترجمہ: اوراسی طرح ایسے لوگوں کی حدیث بھی نہیں نقل کی ہے جن لوگوں کی اکثر احادیث منکر یا غلط ہوتی ہیں کسی محدث کی حدیث کے منکر ہونے کی علامت یہ ہے کہ جب اس کی روایت کا مقابلہ کیا جائے دوسرے اچھے اور حافظ راویوں کی روایت سے تو یا تو وہ روایت بالکلیہ مخالف ہوں یا بہ مشکل تمام موافق ہوں جب کسی راوی کی بیشتر روایتیں اس قسم کی ہوں گی تو وہ راوی مہجور الحدیث ہوگا، نہ اس کی روایت مقبول ہوگی اور نہ اس کی روایت کو استعمال کیا جائے گا، اسی طرح کے راویوں میں عبداللہ بن محرر اور یحیی بن ابی انیسہ اور جراح بن منہال ابوعطوف اور عباد بن کثیر اور حسین بن عبداللہ بن ضمیرہ اور عمر بن صہبان اور جو ان کے مثل ہوں منکر حدیثیں روایت کرنے میں تو ہم ان لوگوں کی حدیثوں کی طرف توجہ نہیں دیں گے، اور نہ ہم اس کے بیان کرنے میں مشغول ہوں گے۔

اس کتاب میں مہجور الحدیث اور منکر الحدیث راویوں کی بھی روایت نہیں ہے

مہجور الحدیث اور منکر الحدیث کی تعریف: ایسے راوی جن کی بیشتر روایتیں ثقہ راویوں کے مخالف ہوں، ان کی کسی طرح کی بھی روایت چاہے مطابق ہو یا غیر مطابق اس کتاب میں مذکور نہیں ہے، اُن کی بیشتر روایتوں کا ثقہ راویوں کے مخالف ہونا دلیل ہے کہ وہ سیئ الحفظ ہے، اسی طرح کے رواۃ پر امام مسلم نے مہجور الحدیث کا اطلاق کیا ہے، اور دوسرے لوگ ایسے راویوں کو منکر الحدیث کہتے ہیں، حافظ

زیلعی نصب الرایہ میں فرماتے ہیں کہ کسی کے بارے میں کہا جائے کہ وہ منکرالحدیث ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ راوی کی صفت ہوگئی جس کی وجہ سے اس کی ہر طرح کی حدیث قابل ترک ہے عن شعبة قيل له من الذى يترك حديثه قال الذى إذا روى عن المعروفين ما لايعرفه المعروفون فاكثر طرح حديثه، اور اگر کہا جائے کہ اس نے منکر روایتیں نقل کیں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اتفاق سے کوئی روایت منکر ہوگئی ہے اس لئے اس کی وہی منکر روایت قابلِ ترک ہوگی، باقی اور روایتیں قابل قبول ہوں گی، منکرالحدیث کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں: ''إنما تكلموا فيهم من قبل حفظهم و كثرة خطأهم فإذا تفرد أحدٌ من هؤلاء بحديث و لم يتابع عليه لم يحتجّ به كما قال أحمد: ابن أبي ليلى لايحتج به إنما عنى إذا تفرد بالشيء'' حافظ ابن حجر کی اصطلاح میں جس راوی کی حدیث کو منکر کہا جاتا ہے، ایسا راوی جو کثیر الغلط ہو یا اس کو ذہول کثرت سے ہوتا ہو یا کذب کے علاوہ دیگر فسق قولی یا عملی اس کے اندر موجود ہو تو ایسے راوی کی حدیث منکر ہے، من فحش غلطه او كثرت غفلته او ظهر فسقه فحديثه منكر .

حدیث منکر کی تعریف: ایسی حدیث جس کا راوی، قوی الحفظ ہو یا سیّئ الحفظ، اپنے سے اقویٰ راوی کی روایت کے خلاف نقل کرے کہ باہم جمع کرنا دشوار ہو، کسی حدیث کے صحیح ہونے کے لیے جہاں پر یہ شرط ہے کہ اس کا راوی عادل و ضابط ہو وہاں پر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ثقہ لوگوں کی مخالفت نہ کرے چنانچہ امام شافعیؒ نے حدیث صحیح کے شرائط بیان کرتے ہوئے فرمایا ''بريًا ان يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم بما يحدث الثقات خلافه'' اسی طرح امام شافعی شاذ کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ليس الشاذ من الحديث ان يروى الثقة حديثًا لم يروه غيره انما الشاذ من الحديث ان يروى الثقات حديثا فيشذ عنهم واحد فيخالفهم .

مذکورہ بالا منکر کی تعریف جس میں راوی کے بارے میں کہا گیا کہ وہ ضابط ہو یا سیّئ الحفظ ہو یہ امام مسلم کی اصطلاح ہے جیسا کہ انھوں نے فرمایا: وعلامة المنكر في حديث المحدث إذا ما عرضت روايته للحديث على رواية غيره من أهل الحفظ والرضى خالفت روايته روايتهم أو لم تكد توافقها یعنی اس کی روایت کو ان لوگوں کی روایت سے مقابلہ کیا جائے جو حفظ و ضبط میں مشہور ہوں تو اس کی روایت ان لوگوں کی روایت کے مخالف ہو وہ راوی جیسا بھی ہو ثقہ ہو، ضابطہ

ہو، غیر ثقہ ہو، سیّئ الحفظ ہو، اس کی منکر روایتیں زیادہ ہوں، کم ہوں، منکر کے لیے راوی کا ضعیف ہونا کوئی ضروری نہیں، چنانچہ ابوداؤدؒ نے نزع خاتم والی حدیث پر منکر کا حکم لگایا ہے، البتہ حافظ ابن حجر نخبۃ الفکر میں منکر کے لیے راوی کے ضعیف ہونے کی شرط لگاتے ہیں، انھوں نے منکر اور شاذ میں فرق کرتے ہوئے کہا کہ غیر ثقہ اپنے سے قوی کی مخالفت کرے تو وہ منکر ہے اور ثقہ اپنے سے قوی کی مخالفت کرے تو وہ شاذ ہے، یہ اپنی اپنی اصطلاحیں ہیں، ولا مشاحة في الاصطلاح .

ان اصطلاحات کے فرق کی بنا پر حدیث منکر کا اطلاق چار معنی میں ہوتا ہے (۱) امام مسلم کے قول کے مطابق ثقہ غیر ثقہ اپنے سے قوی کی مخالفت کرے (۲) حافظ ابن حجر کے قول کے مطابق حدیث یرویہ غیر الثقة مخالفًا لمن هو ارجح منه، (۳) من فحش غلطه أو كثرت غفلته أو ظهر فسقه فحديثه منكر یہ بھی حافظ ابن حجر کی اصطلاح کے مطابق ہے (۴) حدیث غریب کا راوی حفظ وضبط میں نمایاں نہ ہو، اس کی روایت پر امام احمد منکر کا اطلاق کر دیتے ہیں: أطلق أحمد لفظ المنكر على مجرد التفرد حيث لا يكون المتفرد في وزان من يحكم بحديثه بالصحة بغير عاضد يعضد .

منکر الحدیث کی مثالیں: (۱) عبدالله بن محرر لفظ محرر اسم مفعول باب تفعیل سے إتفق الحفاظ والمتقدمون على ترك حديثه. امام مسلم نے اپنے مقدمہ میں ابن مبارک سے نقل کیا ہے "كان بعرة احب إلي منه" (۲) يحيٰ بن ابی انیسة لفظ انیسہ مصغر ہے، امام مسلم نے اسی مقدمہ میں ان کے بھائی زید سے نقل کیا ہے کہ لا تأخذوا عن اخي يحيٰ .اور عبیداللہ سے نقل کیا ہے کہ وہ کذاب ہے، قال البخاری لیس بذلك.قال النسائي: ضعيف متروك الحديث .(۳) أبو العطوف الجراح بن المنهال، أبو العطوف عین کے فتحہ اور طا کے ضمہ کے ساتھ، جراح جیم کے فتحہ اور راء کی تشدید کے ساتھ، منہال میم کے کسرہ اور نون کے سکون کے ساتھ، قال أحمد كان صاحب غفلة . قال النسائي والدارقطني متروك (۴) عباد بن كثير، عباد عین کے فتحہ اور باء کی تشدید کے ساتھ، قال أبوزرعة لايكتب حديثه كان شيخا صالحًا و كان لا يضبط الحديث. قال ابن المبارك لا تاخذوه (۵) حسين بن عبدالله بن ضميره ، ضمیرہ مصغر ہے، كذبه مالك. قال ابو حاتم متروك الحديث كذاب (۶) عمر بن صهبان، صهبان صاد کے ضمہ

کے ساتھ عثمان کی طرح، قال البخاری منکر الحدیث قال أبو حاتم ضعیف الحدیث، منکر الحدیث، متروك الحدیث .

لأنَّ حُکْمَ أهْلِ الْعِلْمِ وَالَّذِیْ یُعْرَفُ مِنْ مَذْهَبِهِمْ فِیْ قَبُوْلِ مَا یَتَفَرَّدُ بِهِ الْمُحَدِّثُ مِنَ الْحَدِیْثِ أنْ یَّکُوْنَ قَدْ شَارَكَ الثِّقَاتِ مِنْ أهْلِ الْعِلْمِ وَالْحِفْظِ فِیْ بَعْضِ مَا رَوَوْا، وَ أمْعَنَ فِیْ ذٰلِكَ عَلَی الْمُوَافَقَةِ لَهُمْ، فَإذَا وُجِدَ ذٰلِكَ ثُمَّ زَادَ بَعْدَ ذٰلِكَ شَیْئًا لَیْسَ عِنْدَ أصْحَابِهٖ قُبِلَتْ زِیَادَتُهٗ .

ترجمہ: اس لئے کہ اہل علم کا فیصلہ اور ان کا مذہب معروف راوی کی حدیث فرد کی مقبولیت کے بارے میں یہ ہے کہ وہ راوی ثقہ اہل علم اور اہل حفظ کی بعض روایتوں میں شریک رہا ہے اور بالکل مطابق ان کے نقل کیا ہو جب اس کا یہ حال ہو پھر اس کے بعد ایک زائد بات نقل کیا ہو جو اس کے ساتھیوں کی روایت میں نہ ہو تو اس کی زیادتی قبول کی جائے گی۔

حدیثِ فرد وغریب کب معتبر ہے: جس حدیث کی روایت کرنے والا ایک شخص ہو اس کو حدیث غریب اور حدیث فرد کہتے ہیں، حدیث غریب کا سلسلہ اسناد مشہور تھا، اس سلسلۂ اسناد سے ایک شخص روایتوں کو نقل کرتا ہے اور اس کی نقل کردہ روایتیں دیگر ثقات راویوں کی روایتوں کے موافق ہیں جس کی وجہ سے اس کا ضابط وحافظ ہونا معلوم ہوگیا، اب اگر ایسا راوی اسی سلسلۂ سند سے ایک دو حدیث ایسی نقل کردیتا ہے جس کو اس کے دوسرے ثقہ ساتھی نقل نہیں کرتے ہیں تو اس کی وہ حدیثِ غریب معتبر ہوگی، اس کا یہ تفرد اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس کو استاذ کی حدیث کا زیادہ اہتمام ہے۔ قال الذهبی بل الثقة الحافظ إذا تفرد باحادیث کان أرفع له وأکمل لمرتبته و أدل علی اعتنائه جیسے عن ابن عمر کا سلسلہ معروف ہے اُن کے بہت سے شاگردوں نے ان سے روایت نقل کی انھیں شاگردوں میں عبداللہ بن دینار بھی ہیں انھوں نے بہت سی حدیث ابن عمر سے روایت کی ہے، جو ابن عمر کے دیگر ثقہ شاگردوں کی روایتوں کے موافق ہے، اب تنہا عبداللہ بن دینار نے عن ابن عمر نهی النبي صلّی اللّٰه علیه وسلم عن بیع الولاء وهبة اس حدیث کو نقل کیا ہے، ابن عمر کا اور کوئی شاگرد اس روایت کو ابن عمر سے نقل نہیں کرتا ہے، امام مسلم فرماتے ہیں: الناس کلهم عیال علی عبدالله بن دینار. امام ترمذی نے اس کے بارے میں فرمایا: لایعرف إلا من حدیثِ عبدالله بن دینار تو یہ

حدیث غریب صحیح اور معتبر ہوگی، جب اس قسم کی احادیث کی قبولیت کا مدار راوی کا حفظ وضبط ہوا، تو اگر کوئی حافظ وضابط کسی حدیث کے نقل کرنے میں منفرد ہو اگر چہ سلسلۂ اسناد مشہور نہ ہو، تب بھی وہ حدیث غریب معتبر اور مقبول ہوگی جیسے إنما الأعمال بالنيات والی حدیث اور اس طرح کی دوسری حدیثیں، امام مسلم كتاب الأيمان والنذور میں ذکر فرماتے ہیں: للزهري نحو تسعين حرفًا يرويه ولايشاركه فيه أحد بأسانيد جياد، وقال الذهبي ان تفرد الثقة المتقن يعد صحيحًا غريبًا.

فَأَمَّا مَنْ تَرَاهُ يَعْمِدُ لِمِثْلِ الزُّهْرِيِّ فِيْ جَلَالَتِهٖ وَكَثْرَةِ أَصْحَابِهِ الْحُفَّاظِ وَالْمُتْقِنِيْنَ لِحَدِيْثِهٖ وَحَدِيْثِ غَيْرِهٖ أَوْ لِمِثْلِ حَدِيْثِ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، وَحَدِيْثُهُمَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مَبْسُوْطٌ مُشْتَرِكٌ قَدْ نَقَلَ أَصْحَابُهُمَا عَنْهُمَا حَدِيْثَهُمَا عَلَى الْاِتِّفَاقِ مِنْهُمْ فِيْ أَكْثَرِهٖ، فَيَرْوِيْ عَنْهُمَا أَوْ عَنْ أَحَدِهِمَا الْعَدَدَ مِنَ الْحَدِيْثِ مِمَّا لَا يَعْرِفُهُ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِهِمَا وَلَيْسَ مِمَّنْ قَدْ شَارَكَهُمْ فِي الصَّحِيْحِ مِمَّا عِنْدَهُمْ فَغَيْرُ جَائِزٍ قُبُوْلُ حَدِيْثِ هٰذَا الضَّرْبِ مِنَ النَّاسِ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: رہا ایسا شخص جس کو تم دیکھتے ہو کہ چاہتا ہے کہ کسی ایسے شخص سے جو زھری کی طرح ہے اُن کی بزرگی میں اور اپنے شاگردوں کی کثرت میں جو ان کی حدیث کے ساتھ دوسروں کی حدیث کے حافظ و متقن ہیں یا کسی ایسے شخص سے جو ہشام بن عروہ کی طرح ہے اور ان دونوں بزرگوں کی حدیثیں اہل علم کے نزدیک مشہور ہیں اور اس کے نقل کرنے میں لوگ شریک ہیں ان دونوں کے شاگردوں نے ان دونوں کی حدیثوں میں سے اکثر کو ایک دوسرے کے موافق نقل کیا ہے پس وہ شخص ان دونوں حضرات سے یا ان میں سے ایک سے چند ایسی حدیثیں روایت کرتا ہے جو ان دونوں کے شاگردوں میں سے کسی کو معلوم نہیں ہے اور وہ شخص صحیح روایتوں کے نقل کرنے میں جو ان شاگردوں کے پاس ہیں ان شاگردوں کا شریک نہیں ہے تو اس قسم کے شاگرد کی روایت ہرگز قابلِ قبول نہیں ہے، اور اللہ زیادہ واقف ہے۔

حدیث فرد وغریب کب نامقبول ہوگی: حدیث غریب کا راوی ایسی سند سے نقل کرتا ہے جس کا سلسلہ مشہور ہے اور اس حدیثِ فرد کے سوا دوسری کوئی حدیث نقل نہیں کرتا ہے اور اس استاذ کے دوسرے ثقہ شاگرد اس سے اس حدیث کو نقل نہیں کرتے ہیں تو ان کا نقل نہ کرنا اس حدیث کو مشکوک بنادے گا اگر

دوسری اور روایتیں اس استاذ سے نقل کرتا اور دیگر ساتھیوں کی روایتوں سے مطابقت وموافقت ہوتی تو اس کو حافظ وضابط مان کر اس استاذ کی احادیث کو زیادہ اہتمام واعتناء کرنے والا شمار کرلیا جاتا اور اس حدیثِ فرد کا اعتبار کرلیا جاتا مگر جب ایسا نہیں ہے تو اس کو ضابط ومتقن نہیں قرار دیا جاسکتا، اس لیے امام مسلمؒ نے فرمایا: ’’فغير جائز قبول حديث هذا الضرب من الناس ‘‘قبولیت کا مدار ضبط واتقان پر ہے لہٰذا غیر متقن راوی سلسلۂ غیر مشہورہ سے بھی روایت کرنے میں منفرد ہوگا، تو اس کی روایت مقبول نہیں ہوگی اور اس کی روایت کو منکر مردود کہا جائے گا، حافظ ذہبی کہتے ہیں: ’’ان تفرد الصدوق و من دونه يعد منكرًا و ان اكثار الراوی من الاحاديث التی لا يوافق عليها لفظًا و لا اسنادًا يصيّرُهُ متروك الحديث ‘‘اور جیسا کہ اس سے پہلے شرح نخبہ کی عبارت گزر چکی ہے ’’من فحش غلطه أو كثرت غفلته او ظهر فسقهٗ فحديثه منكر‘‘

تنبیہ: مسئلہ مذکورہ میں پورے متن حدیث کے نقل کرنے میں راوی متفرد ہے اور اصطلاح میں اس کو حدیث غریب سنداً ومتناً کہا جاتا ہے، اور ایک دوسرا مسئلہ ہے متنِ حدیث میں کسی جزء اور حصہ کا اضافہ کرنا، جس کا اصطلاحی نام غریب بعض المتن ہے اور اس سے زیادہ مشہور نام زیادتِ ثقات ہے، امام مسلم نے زیادتِ ثقات کے مسئلہ کو صراحۃً ذکر نہیں کیا ہے مگر اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے اس کا بھی حکم معلوم کیا جاسکتا ہے، مسئلہ کا مدار راوی کے ضابط ومتقن ہونے پر ہے اور اس کے ساتھ ثقات کی عدم مخالفت پر ہے، لہٰذا اگر اس زیادتی کا راوی وناقل ثقہ ومتقن ہے اور اپنے سے زیادہ ثقہ کی مخالفت اس میں نہیں ہے، تو اس زیادتی کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر اس زیادتی کا راوی غیر متقن ہے یا متقن ہے مگر اپنے سے زیادہ ثقہ کی مخالفت اس میں لازم آتی ہے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، امام مسلم اپنی کتاب التمییز میں ذکر کرتے ہیں: والزيادة في الأخبار لا تلزم إلاعن الحفاظ الذين لم يكثر عليهم الوهم فی حفظهم امام ترمذی فرماتے ہیں: ’’رب حديث إنما يستغرب لزيادة تكون في الحديث وإنما يصح إذا كانت الزيادة ممن يعتمد على حفظه ‘‘ حافظ ابن حجر شرح نخبہ میں فرماتے ہیں: زيادة راوی الحسن والصحيح مقبولة مالم تقع متنافية لرواية من هو أوثق ممن لم يذكر تلك الزيادة، لأن الزيادة اما أن تكون لاتنافی بينها وبين رواية من لم يذكرها فهذه تقبل مطلقا لأنها فی حكم الحديث المستقل الذی يتفرد به الثقة ولا يرويه عن

شيخ غيره واما أن تكون متنافية بحيث يلزم من قبولها ردالرواية الأخرى فهذه هي التي يقع الترجيح بينهاوبين معارضها فيقبل الراجح و يرد المرجوح (شرح نخبة، ص:۳۷) والرجحان يحصل بمزيد الضبط أو كثرة عدد الرواة أو غير ذلك من الوجوہ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث حسن اور صحیح کے راوی کی زیادتی مطلقاً مقبول ہے مگر کبھی ناقل کے ثقہ ہونے کے باوجود قرائن کی بنا پر اس کی خطا کا ظن غالب ہو جاتا ہے تو محدثین اس زیادتی کو رد کر دیتے ہیں، اسی لیے ائمہ متقدمین عبدالرحمٰن بن مہدی، یحیی بن سعید القطان، امام احمد، یحیی بن معین، امام بخاری، ابوزرعہ، ابو حاتم، نسائی اور دارقطنی میں سے کوئی بھی ثقات کی زیادتی کو مطلقاً قبول نہیں کرتے بلکہ ہر ہر حدیث کا جائزہ لینے کے بعد اس کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں۔

وَقَدْ شَرَحْنَا مِنْ مَذْهَبِ الْحَدِيْثِ وَأَهْلِهِ بَعْضَ مَا يَتَوَجَّهُ بِهِ مَنْ أَرَادَ سَبِيْلَ الْقَوْمِ وَ وُفِّقَ لَهَا، وَسَنَزِيْدُ – إِنْ شَاءَ اللّٰهُ– شَرْحًا وَ إِيْضَاحًا فِيْ مَوَاضِعَ مِنَ الْكِتَابِ عِنْدَ ذِكْرِالأَخْبَارِ الْمُعَلَّلَةِ إِذَا أَتَيْنَا عَلَيْهَا، فِي الأَمَاكِنِ الَّتِيْ يَلِيْقُ بِهَا الشَّرْحُ وَالإِيْضَاحُ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ.

ترجمہ: ہم نے وضاحت کر دی ہے حدیث اور محدثین کے مذہب میں سے بعض ان اصول وضوابط کی جن کو ملحوظ رکھنا چاہئے، ہر شخص کو جو محدثین کے طریقہ پر چلنا چاہئے اور اس کو چلنے کی توفیق دی جائے اور ان شاء اللہ تعالیٰ زیادہ شرح اور وضاحت سے بیان کریں گے کتاب کے متعدد مقامات میں معلل حدیثوں کے آنے کے وقت جب ہم پہونچیں گے ان مقاموں میں جہاں شرح کرنا اور واضح کرنا مناسب ہوگا۔

امام مسلم نے مزید شرح و وضاحت کا وعدہ پورا کیا؟ قاضی عیاض اور امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ امام مسلم نے مناسب موقع اور محل پر کہیں معلل حدیث آ گئی تو اس کی طرف اشارہ کیا ہے، کبھی معلل ہونے کو ترجیح دیا ہے کبھی غیر معلل ہونے کو امام نوویؒ نے شرح مسلم کے مقدمہ میں قاضی عیاض سے نقل کیا ہے: ” وكذلك علل الحديث التي ذكرو وعد أنه يأتي بها قد جاء بها في مواضعها من الابواب من اختلافهم في الاسانيد كالارسال والاسناد والزيادة والنقص وذكرتصاحيف المصحفين وهذا يدل على استيفاء غرضه في تاليفه وادخاله في كتابه

کل ما وعد بہ، امام مسلم طبقۂ اولیٰ کی حدیث ذکر کرنے کے بعد طبقۂ ثانیہ کی حدیث کو متابعت وشاہد کے طور پر ذکر کرتے ہیں، لیکن اگر مسند احادیث میں کوئی وہم وغلطی ہو، تو اس کو بھی بیان کرتے ہیں، اور تتبع سے معلوم ہوا ہے کہ اگر متن میں وہم ہے، تو پہلے اس حدیث معلل کو ذکر کرتے ہیں، پھر صحیح کو، اور اگر سند میں غلطی یا وہم ہے، تو پہلے صحیح سند ذکر کرکے پھر اس سند کو بیان کرتے ہیں جس میں وہم وغلطی ہے، یتوجه بہ، أی إلیه بمعنیٰ یقصد.

وَبَعْدُ – یَرْحَمُكَ اللّٰہ – فَلَوْلَا الَّذِیْ رَأَیْنَا مِنْ سُوْءِ صَنِیْعِ کَثِیْرٍ مِمَّنْ نَصَبَ نَفْسَه مُحَدِّثًا، فِیْمَا یَلْزَمُهُمْ مِنْ طَرْحِ الْاَحَادِیْثِ الضَّعِیْفَةِ وَالرِّوَایَاتِ الْمُنْکَرَةِ وَتَرْکِهِم الاقْتِصَارَ عَلَی الْاَخْبَارِ الصَّحِیْحَةِ الْمَشْهُوْرَةِ مِمَّا نَقَله الثقَاتُ الْمَعْرُوْفُوْنَ بِالصِّدْقِ وَالْاَمَانَةِ بَعْدَ مَعرِفَتِهِمْ وَاِقْرَارِهِمْ بِأَلْسِنَتِهِمْ اَنَّ کَثِیْرًا مِمَّا یَقْذِفُوْنَ بِهٖ اِلَی الْاَغْبِیَاءِ مِنَ النَّاسِ، هُوَ مُسْتَنکَرٌ وَ مَنْقُوْلٌ عَنْ قَوْمٍ غَیْرِ مَرضِین مِمَّنْ ذَمَّ الرِّوَایَةَ عَنْهُمْ أئِمَّةُ الْحَدِیْثِ، مِثْلُ مَالِكِ بْنِ اَنسٍ وَ شعبة بْن الحجَّاجِ وَسُفْیَانَ بْنِ عُیَیْنَةَ وَیَحْيَ بْنِ سَعِیْدِ الْقَطَّانِ وَعَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ مَهْدِیٍّ وَغَیْرِهِمْ مِنَ الْاَئِمَّةِ، لَمَا سَهُلَ عَلَیْنَا الْاِنْتِصَابُ لما سألتَ مِنَ التَّمْیِیْزِ وَالتَّحْصِیْلِ، وَلٰکِنْ مِنْ اَجَلِ مَا اَعْلَمْنَاكَ مِنْ نَشْرِ الْقَوْمِ الْاَخْبَارَ الْمُنْکَرَةَ بِالْاَسَانِیْدِ الضِّعَافِ الْمَجْهُوْلَةِ وَقَذْفِهِمْ بِهَا اِلَی الْعَوَامِّ الَّذِیْنَ لَا یَعْرِفُوْنَ عُیُوْبَهَا، خَفَّ عَلیٰ قُلُوْبِنَا اِجَابَتُكَ اِلٰی مَا سَأَلْتَ.

ترجمہ: مذکورہ بالا باتوں کے بعد خدا تجھ پر رحم کرے اگر ہم نہ دیکھ لیتے بہت سے خود ساختہ محدثین کی غلط روش کو ان امور میں جن کا التزام ان کے لیے ضروری ہے یعنی (غلط روش) ان کا ضعیف اور منکر روایات کو لوگوں سے بیان کرنا اور اکتفاء نہ کرنا ایسی صحیح حدیثوں پر جو مشہور ہیں جن کو نقل کیا ہے ایسے ثقہ لوگوں نے جن کی سچائی اور امانت مشہور ہے ان کے جاننے اور زبانی اقرار کرنے کے باوجود کہ بہت سی حدیثیں جن کو وہ عوام الناس کے سامنے بیان کررہے ہیں منکر ہیں اور ایسے ناپسندیدہ لوگوں سے مروی ہیں جن سے روایت کرنے کی مذمت کیا ہے ائمہ حدیث نے جیسے مالک بن انس اور شعبہ بن الحجاج اور سفیان بن عیینہ اور یحی بن سعید القطان اور عبدالرحمن بن مہدی اور دیگر ائمہ حدیث نے تو البتہ آسان نہ ہوتا ہمارے لئے کمربستہ ہوجانا احادیث صحیحہ کے انتخاب کے لیے جو تمہاری خواہش ہے، لیکن اس وجہ

سے جو ہم نے تم سے بیان کی یعنی لوگوں کا منکر احادیث کو پھیلانا جو ضعیف سندوں سے منقول ہیں اور ان کا عوام الناس سے بیان کرنا جو ان کے عیوب سے واقف نہیں ہیں، تمہاری درخواست کا قبول کرنا ہم پر آسان ہو گیا۔

کتاب کی تصنیف کا ایک دوسرا بڑا محرک: بہت سے لوگ غلط سلط حدیثیں لوگوں کے سامنے بیان کر کر کے عوام کو گمراہ کرتے ہیں، عوام کو گمراہی سے بچانا لازمی وضروری ہے، اگر ان کے سامنے محض اس بات کو بیان کیا جائے کہ تم لوگ ان لوگوں سے جو حدیثیں سنتے ہو وہ غلط ہیں، ضعیف ہیں، منکر ہیں، موضوع ہیں، لہذا تم ان کی حدیثوں پر دھیان نہ دو اور ان کو نہ سنا کرو تو کما حقہ ان کی اصلاح نہیں ہو سکتی ہے اور ان کو روکنا بھی ممکن نہیں ہو گا، جب تک ان کو احادیثِ صحیحہ کا ایک مجموعہ نہ دے دیا جائے کہ تم ان کو پڑھا کرو اور ان کو سنا کرو، اور ان کی حدیثوں کے سننے سے اجتناب اور گریز کرو اس لئے کہ اصلاح کا طریقہ یہ ہے کہ ان کو غلط رخ سے پھیر کر صحیح رخ پر لگایا جائے، غلط بات سے ہٹا کر صحیح بات میں مشغول رکھا جائے، یہ ذمہ داری علماء پر عائد ہوتی ہے اس کو انجام دینا ان کے ذمہ لازم وضروری ہے، امام مسلم فرماتے ہیں کہ اس فریضہ کے ادائیگی کے تصور نے اس کتاب کی تصنیف وتالیف کو میرے لیے آسان بنا دیا ورنہ ممکن تھا کہ تنہا تمہاری درخواست کو یہ سوچ کر رد کر دیتا کہ کتاب مکمل نہ کروں تو کوئی حرج نہیں، بہت سے بہت یہ ہو گا کہ تم ایک فائدہ سے محروم ہو جاؤ گے۔

فيما يلزمهم: کا لفظ فی سوء صنیع کے سوء سے متعلق ہے یعنی ساء صنيعهم فی الأمر الذی يلزم ديانة من ذكر الروايات الصحيحة والاقتصار عليها .

من طرح الأحاديث: اس میں کئی احتمال ہیں (۱) من بیانیہ ہو اور سوء صنيعهم کا بیان ہو اور طرح سے مراد لوگوں کے سامنے بیان کرنا ہو۔ وتركهم الاقتصار کا طرح پر عطف ہو اور طرح احادیث وترکِ اقتصار یہ دونوں ان کی بری روش کا بیان ہے ان کا برا طرزِ عمل احادیثِ ضعیفہ منکرہ کا لوگوں کے سامنے بیان کرنا اور احادیث صحیحہ پر اکتفاء نہ کرنا ہے اور اسی کے مطابق عبارت کا یہ ترجمہ کیا گیا ہے۔

(۲) من طرح الأحاديث، فيما يلزمهم میں ما کا بیان ہو، اور طرح سے مراد ترک کرنا اور بیان نہ کرنا ہو یعنی دیانۃً احادیث ضعیفہ ومنکرہ کو ترک کرنا لازم تھا، اس صورت میں ترکهم کا طرح

پر عطف نہیں ہوگا، بلکہ مایلزم کے ماپر ہوگا اور فی کے تحت میں ہوگا، أی ساء صنیعھم في ترکھم الاقتصار احادیث صحیحہ پر اکتفاء نہ کرنے سے ان کی روش بری رہی، اس صورت میں بھی ترکھم مجرور ہی ہوگا، مگر في کی وجہ سے اور پہلی صورت میں بھی مجرور تھا مگر من طرح میں من کی وجہ سے اور ترکھم میں یہ بھی احتمال ہے کہ سوء صنیع پر عطف ہو أی فلولا الذی رأینا من ترکھم اس صورت میں بھی ترکھم مجرور ہوگا مگر من سوء صنیعھم کے من کی وجہ سے ہوگا، ترکھم میں ایک چوتھا احتمال یہ ہے کہ فلولا الذی کے الذی پر عطف یعنی فلولا ترکھم اس صورت میں ترکھم مرفوع ہوگا۔

ھو مستنکر و منقول عن قوم مستنکر کا مفہوم یہ ہے کہ متن حدیث منکر ہو اور منقول عن قوم کا مفہوم یہ ہے کہ سند حدیث منکر ہو، لہٰذا مستنکر و منقول مکرر نہیں ہیں۔ لما سھل ، لولا کا جواب ہے، من التمییز والتحصیل :لما سألت میں ما کا بیان ہے، من أجل :خف سے متعلق ہے، من نشر القوم ما أعلمنا کے ما کا بیان ہے۔

اِعْلَمْ – وَفَّقَكَ اللّٰهُ – اَنَّ الْوَاجِبَ عَلٰى كُلِّ اَحَدٍ عَرَفَ التَّمْيِيْزَ بَيْنَ صَحِيْحِ الرِّوَايَاتِ وَسَقِيْمِهَا وَثِقَاتِ النَّاقِلِيْنَ لَهَا مِنَ الْمُتَّهَمِيْنَ اَنْ لَا يَرْوِيَ مِنْهَا اِلَّا مَا عَرَفَ صِحَّةَ مَخَارِجِهٖ وَالسِّتَارَةَ فِيْ نَاقِلِيْهِ وَاَنْ يَتَّقِيَ مِنْهَا عَنْ اَهْلِ التُّهَمِ وَ المعاندين مِنْ اَهْلِ الْبِدَعِ .

ترجمہ: جان لو، خدا تم کو توفیق دے، جو شخص صحیح اور ضعیف روایت کے درمیان اور ثقہ اور غیر ثقہ راویوں کے درمیان تمیز کرنے کی قدرت رکھتا ہو اس کے ذمہ واجب ہے کہ روایت نہ کرے مگر انہیں روایتوں کو جن کے ناقلین کے حفظ وعدالت کو اور ان کے مستور الحفظ ہونے کو جانتا ہو اور بچے ان لوگوں کی روایتوں سے جو غیر ثقہ اور متعصب قسم کے بدعتی ہوں۔

ہمیشہ ثقہ لوگوں سے روایت کرنا ضروری ہے اور غیر ثقہ لوگوں کی روایت سے اجتناب لازم ہے

خود ساختہ محدثین کے طرز عمل کو باطل کرنے کے لیے قرآن وحدیث اقوال صحابہ اور تابعین اور ائمہ حدیث کے اقوال کو پیش کرتے ہیں۔

ثقات: ثقہ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں عدالت اور ضبط ہو اور ضبط عام ہے کہ وہ تام الضبط ہو یا خفیف الضبط ہو۔

من المتهمين: متہم کی اصطلاحی تعریف پہلے ذکر کی جاچکی ہے یہاں پر ثقات کے مقابلہ میں ہے اس لیے اس سے مراد غیر ثقہ ہیں، عام ازیں کہ اس کا غیر ثقہ ہونا عدالت میں نقص کی وجہ سے ہو یا ضبط میں نقص کی وجہ سے۔ صحة مخارجه: مخارج، مخرج کی جمع ظرفِ مکان، محل الخروج مراد حدیث کے راوی لأن الحديث خرج منهم. رواۃ حدیث ہی کے ذریعہ حدیث معلوم ہوتی ہے، ثقہ دو قسم کے ہیں (۱) عادل تام الضبط (۲) عادل خفیف الضبط۔ حدیث کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے راوی عادل اور تام الضبط ہوں۔ والستارة في ناقليه: اس سے مراد ایسے راوی ہیں جو عادل ہونے کے ساتھ خفیف الضبط، مستور الحفظ ہوں۔ عن أهل التهم: صحة مخارجه والستارة في ناقليه کے مقابل میں ہے ان سے مراد غیر ثقہ ہیں عام ازیں کہ اس کا غیر ثقہ ہونا عدالت میں نقص کی وجہ سے ہو یا حفظ میں نقص کی وجہ سے۔ والمعاندين من أهل البدع: أهل التهم میں داخل ہیں، عام کے بعد خاص کے طور پر ذکر کیا ہے، معاندین سے مراد متعصب قسم کا بدعتی جو اپنی بدعت کا داعی ہو یا ایسا بدعتی جس میں بدعتِ کبریٰ پائی جاتی ہو۔

وثقات الناقلين: ثقات کا عطف التمييز پر ہے، عرف کا مفعول ہے، من المتهمين عرف سے متعلق ہوگا، یعنی عرف ثقات الناقلين من المتهمين، اور ثقات الناقلين میں یہ بھی احتمال ہے کہ ثقات کا عطف بين صحيح الروايات میں لفظ بين پر ہو یعنی عرف التمييز ثقات الناقلين، ثقات، التمييز کا مفعول ہو اور من المتهمين تمييز سے متعلق ہو۔ أن لا يروى، أن الواجب کی خبر ہے۔

بدعت کی تعریف: دین میں نئی بات پیدا کرنا۔ من احدث في أمرنا هٰذا فهو ردّ عليه.

بدعت کی اقسام: (۱) ایسی بدعت جو کفر ہو یعنی جس میں ضروریاتِ دین کا انکار ہو۔

(۲) ایسی بدعت جو فسق ہو، ضروریاتِ دین کا انکار نہ ہو اور تاویل کی وجہ سے دین میں داخل کر دیا ہو، پھر بدعتی دو قسم کے ہیں، اپنی بدعت کے داعی ہیں یا اپنی بدعت کے داعی نہیں ہیں۔

بدعتی کی احادیث کے معتبر ہونے میں علماء کا اختلاف: ا۔ بعض حضرات ہر طرح کے بدعتی

کی حدیث کو غیر معتبر کہتے ہیں، پھر غیر معتبر ہونے کی مختلف وجہیں بیان کرتے ہیں کچھ لوگ بدعتی کو کافر کہتے ہیں اس لئے ان کی روایات کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، مگر ہر بدعتی کو کافر قرار دینا صحیح نہیں، اگر دین کے متواترات میں سے کسی کا انکار کرتا ہے تو بے شک وہ کافر ہے، اگر ضروریاتِ دین کا منکر نہیں ہے اور حرمتِ کذب کا قائل اور اپنی بدعت کی تاویل کرتا ہے، اگرچہ اس کی تاویل میں خطا اور غلطی ہے تو اس کو کافر کہنا صحیح نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر شرح نخبہ میں لکھتے ہیں: والمعتمد فيه أن الكفر بها لا بد أن يكون ذلك متفقا عليه من قواعد جميع الامة لان كل طائفة تدعى ان مخالفيها مبتدعة وقد تبالغ فتكفر مخالفيها فلو اخذ ذلك على الاطلاق لا ستلزم تكفير جميع الطوائف فالمعتمد ان الذى ترد روايته من أنكر أمرًا متواترًا من الشرع معلوما من الدين ضروزة و كذا من اعتقد عكسه فرواية مثل هؤلاء مردودة البتة. (ص: ۷۱)

۲- کچھ لوگ بدعتی کی حدیث کا اعتبار اس لئے نہیں کرتے کہ وہ لوگ احداث فی الدین کی وجہ سے اس اعزاز کے لائق نہیں کہ ان کے واسطہ سے حدیث نقل کی جائے جس طرح میدانِ حشر میں حوضِ کوثر سے دور کردیے جائیں گے۔ عن رافع بن اشرس قال يقال من عقوبة الكذاب أن لا يقبل حديثه وانا أقول من عقوبة الفاسق المبتدع أن لا تذكر محاسنه (کفایہ ص ۱۱۷) ابن سیرین کا قول ہے كان فى الزمن الأوّل لا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة سألوا عن الإسناد لكى يأخذوا حديث أهل السنة ويدَعوا حديث أهلِ البدع.

۳- کچھ لوگ بدعتی کی حدیث کو اس لئے رد کرتے ہیں کہ وہ فاسق ہیں، جس طرح فسق قولی وعملی کی بنیاد پر حدیث رد کردی جاتی ہے اسی طرح فسق اعتقادی کی بنا پر بھی رد ہونی چاہیے۔

(۲) کچھ لوگ ایسے بدعتی کی حدیث کو رد کرتے ہیں جو اپنی بدعت کا داعی ہو، اس لئے کہ اپنی بدعت کی طرف دعوت کا جذبہ اور شوق بسا اوقات حدیث میں تغیر اور اپنے مطلب کے موافق تبدیلی پیدا کردیتا ہے اور یہ اس حدیث سے متعلق ہوگا جس سے اس کے مذہب کی تائید ہوتی ہو، ایک دوسری مصلحت اور ہے کہ اس کے ساتھ میل جول اور اس سے روایت کا طلبۂ حدیث پر غلط اثر پڑے گا اور وہ متأثر کرنے کی کوشش بھی کرے گا، یحییٰ بن معین، عبدالرحمٰن بن مہدی اور امام احمد کا یہی مذہب ہے،

عبدالرحمٰن بن مہدی کا مقولہ ہے، من رای رایا ولم یدع إلیه احتمل ومن رای رایا و دعا إلیه استحق الترك (الکفایہ ص ۱۲۶) یحیٰ بن معین کہتے ہیں: لا تکتب حدیثه إن کان قدریا أو رافضیًا أو کان غیر ذلك من أهل الأهواء ممن هو داعیة (الکفایہ) امام احمد فرماتے ہیں قیل لا حمد یا أبا عبدالله سمعت من أبی قطن القدری قال لم أرهٗ داعیةً ولو کان داعیة لم اسمع منه. (الکفایہ ص ۱۲۸)

(۳) بعض لوگ کہتے ہیں کہ اگر بدعتی بدعتِ صغریٰ میں مبتلا ہے تو اس کی حدیث معتبر ہوگی اس لئے کہ اس طرح کی بدعت تابعین اور تبع تابعین میں ان کی دین داری، صداقت اور زہد کے باوجود کثرت سے تھی، اگر ان لوگوں کی احادیث کو ترک کر دیا جائے تو احادیث کا ایک بہت بڑا حصہ ضائع ہو جائے گا، اور جو بدعتی بدعت کبریٰ میں مبتلا ہے جیسے حضرت ابوبکر و عمر کی تضلیل، حضرت عثمان کی تکفیر کرنے والے، ایسے لوگوں کی روایت غیر معتبر ہے اس لئے کہ یہ لوگ صادق، مامون و عادل نہیں ہیں علامہ ذہبی ایسے لوگوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ میری معلومات کی حد تک کذب بیانی ان کا اوڑھنا اور بچھونا رہا ہے۔

(۴) علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اگر بدعتی عادل ضابط ہے کسی فسق عملی میں مبتلا نہیں ہے اس کا فسق تاویلی اور اعتقادی ہے تو اس کی روایت کا اعتبار ہوگا۔ علی بن مدینی کہتے ہیں کہ اگر اہل بصرہ کی حدیث قدری ہونے کی وجہ سے اور اہل کوفہ کی حدیث شیعی ہونے کی وجہ سے مردود ہوں تو ساری ہی احادیث غیر معتبر ہو جائیں گی، لو ترکت أهل البصرة لحال القدر أو لو ترکت أهل الکوفة لذلك الرأی یعنی التشیع خربت الکتب یعنی لذهب الحدیث (کفایہ ص ۱۲۹) علی بن مدینی یحیٰ بن سعید القطان سے نقل کرتے ہیں کہ قلت لیحیٰ ان عبدالرحمن بن مهدی قال أنا أترك من أهل الحدیث کل من کان راسًا فی البدعة فضحك یحیٰ فقال کیف یصنع عبدالرحمن بقتادة، کیف یصنع بابن ذر، کیف یصنع بابن ابی داوٗد و عدّ یحیٰ قومًا امسکت عن ذکرهم ثم قال یحیٰ إن ترك عبدالرحمن هذا الضرب ترك کثیرًا (الکفایہ ص ۱۲۹)

علامہ ذہبی ابان بن تغلب کے سلسلہ میں فرماتے ہیں "شیعیٌّ جَلْدٌ لکنه صدوق فلنا صدقه وعلیه بدعته قد وثقه احمد و ابن معین و أبو حاتم، احکام القرآن میں جصاص رازی نے

ابوحنیفہ، ابویوسف اور ابن ابی لیلٰی سے یہی بات نقل کی ہے: شهادة أهل الاهواء جائزة إذا كانوا علولا الا صنفًا من الرافضة يقال لهم الخطابية . البتہ اگر فسق عملی کا مرتکب ہوگا تو شہادت مردود ہوگی، قال أبويوسف أيما رجل اظهر شتيمة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لم اقبل شهادتهٔ لان رجلا لو كان شتّا ما للناس والجيران لم أقبل شهادته فاصحاب رسول الله اعظم حرمة. اسی طرح ابن رستم نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ قال لا أقبل شهادة الخوارج إذا كانوا قد خرجوا يقاتلون المسلمين قلت له لا تجيز شهادتهم و أنت تجيز شهادة الحرورية قال لأنهم لايستحلون أموالنا مالم يخرجوا فإذا خرجوا استحلوا أموالنا فتجوز شهادتهم مالم يخرجوا. اور وجہ وہی ہے کہ خروج فسق عملی ہے جب تک خروج نہیں فسق اعتقادی ہے، امام ابویوسف نے بدعتی کی شہادت کے معتبر ہونے پر صحابہ کے باہمی قتال سے استدلال کیا ہے کہ ان کا باہمی قتال تاویل کی وجہ سے تھا جس کی وجہ سے ہر صحابی کی شہادت معتبر ہے اسی طرح اہل ہوا بھی تاویل کرتے ہیں، خطیب بغدادی نے بھی اسی طرح کا استدلال کیا ہے کہ صحابہ کرام نے خوارج کی شہادت و روایت کا اعتبار کیا ہے اور اسی طرح ایسے لوگوں کی شہادت و روایت کا عتبار کیا ہے جن کا فسق تاویلی اور اعتقادی تھا، تابعین کا بھی یہی مذہب ہے، ان حضرات نے دیکھا کہ یہ بدعتی سچ بولنے کا اہتمام کرتے ہیں جھوٹ بولنے کو بہت بڑا گناہ جانتے ہیں اور اپنے کو ہر ممنوع چیز سے دور رکھتے ہیں دوسروں کی برائیوں پر انکار کرتے ہیں اور یہ لوگ ہر طرح کی روایتیں نقل کرتے ہیں چاہے اپنے مسلک کے موافق ہو یا مخالف ہو تو لوگوں نے ان کی روایت کو قبول کیا ہے، ان کی احادیث سے استدلال کیا ہے اور اس پر ان حضرات کا ایک طرح کا اجماع ہوگیا۔

المعاندين من أهل البدع : امام مسلم کی ان سے مراد ایسا بدعتی ہے جو اپنی بدعت کا داعی ہو، اور اس میں اس کو تعصب ہو، یا اس سے مراد ایسا بدعتی ہے جس میں بدعتِ کبریٰ پائی جاتی ہو، غیر معاند بدعتی رواۃ مسلم میں کافی تعداد میں ہیں۔ قال ابوعبدالله محمد بن يعقوب كتاب استاذى ملان من حديث الشيعة يعنى مسلم بن الحجاج. (کفایہ)

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى اَنَّ الَّذِىْ قُلْنَا مِنْ هٰذَا هُوَ اللَّازِمُ دُوْنَ مَاخَالَفَهٗ، قَوْلُ اللّٰهِ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى ذِكْرُهٗ ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِنْ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوْا اَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ

فَتُصْبِحُوْا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِيْنَ﴾ وَقَالَ جَلَّ ثَنَاءُهٗ ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ . وَقَالَ ﴿وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ فَدَلَّ بِمَا ذَكَرْنَا مِمَّنْ هٰذِهِ الْاٰیِ اَنَّ خَبَرَ الْفَاسِقِ سَاقِطٌ غَيْرُ مَقْبُوْلٍ وَاَنَّ شَهَادَةَ غَيْرِ الْعَدْلِ مَرْدُوْدَةٌ .

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر کہ جو ہم نے کہا وہی واجب ولازم ہے اس کے خلاف جائز نہیں ہے اللہ تعالیٰ کا قول ''اے ایمان والو اگر تمہارے پاس کوئی گنہ گار خبر لے کر آئے تو تحقیق کرلیا کرو کہیں جا نہ پڑو کسی قوم پر نادانی سے پھر کل کو اپنے کیے پر پچھتانے لگو'' اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے ''شاہدوں میں سے جو تم کو پسندیدہ ہوں'' اور فرمان ہے اللہ کا کہ ''تم اپنے میں سے دو عادل کو گواہ بناؤ'' ان آیتوں سے جن کو ہم نے ذکر کیا، پتہ چلا کہ فاسق کی خبر غیر معتبر اور قبول کے لائق نہیں ہے اور غیر عادل کی شہادت مردود ہے۔

''ثقہ ہی سے روایت کرنا ضروری ہے'' اس پر قرآن سے استدلال: خودساختہ محدثین کے طرزِ عمل کو باطل کرنے کے لیے قرآن کریم سے استدلال کرر ہے ہیں، خبر میں صدق وکذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے اس لئے قرآن وحدیث میں کسی خبر کو قبول کرنے سے پہلے تحقیق، تفتیش اور تثبت کا حکم دیا گیا ہے، تحقیق کا طریقہ یہ ہے کہ جس کے بارے میں خبر دی جارہی ہے اگر وہ خبر اس کے مناسب حال ہو اور بیان کرنے والا عادل وضابط ہو اور اس بات کو اچھی طرح سمجھے ہوئے ہو تو ایسی صورت میں غلبۂ ظن پیدا ہوجاتا ہے کہ وہ شخص بات صحیح صحیح بیان کررہا ہے اور اس کی بات میں خلط ملط نہیں کررہا ہے، قرآن وحدیث کے اس بتلائے ہوئے راستہ پر چلتے ہوئے محدثین نے حدیث کی تحقیق کے لیے دو طریقہ اختیار کیا: (۱) حدیث کی سند اور اس کی تحقیق کو ضروری قرار دیا اور اسی بنیاد پر علماء نے رواۃِ حدیث کے احوال کو بلاکم وکاست ٹھیک ٹھیک بیان کیا، جس سے ایک مستقل فن علم الجرح والتعدیل وجود میں آگیا اور انھیں رواۃ کے احوال کی روشنی میں فیصلہ کیا گیا کہ کون سی حدیث معتبر ہے اور کون سی غیر معتبر ہے۔ (۲) اسی طرح متنِ حدیث کی جانچ کے لیے قاعدہ مقرر کیا کہ جو حدیث، قرآن یا احادیثِ متواترہ کے خلاف ہوگی وہ غیر معتبر ہوگی۔

''إن جاء كم فاسق'' والی آیت میں اللہ تعالیٰ نے فاسق کی خبر کیف ما اتفق قبول کرنے سے منع فرمایا ہے اور اس کی تحقیق وتفتیش کا حکم فرمایا ہے، تحقیق وتفتیش کے بعد کبھی فاسق کی خبر کی صحت کا رجحان ہوجاتا ہے، اسی لئے حقوق العباد کے سلسلہ میں بعض مرتبہ فقہاء اس کی خبر کا اعتبار کرلیتے ہیں مثلاً کسی چیز

کے حلال یا حرام ہونے یا پاک وناپاک ہونے کی کوئی فاسق خبر دے اور سننے والے کو اس کے سچے اور اس کی خبر کے صحیح ہونے کا غلبۂ ظن ہو تو فقہاء اس کی خبر کا اعتبار کر لیتے ہیں اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس چیز کے بارے میں اس شخص کے سوا کسی دوسرے کو علم نہ ہو اس ضرورت کی بنا پر فقہاء نے تحری قلب کے بعد اس کی خبر کے اعتبار کر لینے کی اجازت دی ہے اس طرح کی حاجت وضرورت رسول اللہ ﷺ کی احادیث کے متعلق نہیں پائی جاتی دوسرے عادلین موجود ہیں اور کثیر تعداد میں موجود ہیں جن کے ذریعہ اس حدیث کا علم ہوسکتا ہے اس لئے حدیث کے باب میں فاسق کی خبر اور اس کی روایت کا بالکل اعتبار نہیں ہے، فخر الاسلام اس مضمون کو اپنی عبارت میں یوں ادا کرتے ہیں ''فاما ھنا فلا ضرورۃ فی المصیر إلی روایتہ وفی العدول کثرۃ وبھم غنیۃ''

''ممن ترضون من الشھداء ''اور''اشھدوا ذوی عدل ''والی آیت میں اللہ تعالیٰ نے دو عادل اور پسندیدہ شخص کی گواہی کو ضروری قرار دیا ہے، مرضی اور عادل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ شخص جھوٹ سے پرہیز کرتا ہو گناہ کبیرہ سے اجتناب کرتا ہو اور جس بات کو بیان کر رہا ہے اس بات کو محفوظ اور یاد رکھتا ہو اور اس کے ساتھ ساتھ جس کے بارے میں بیان دے رہا ہے اس سے کسی قسم کی عداوت نہ ہو اور اس شہادت سے اس کو کسی قسم کے فائدہ کی بھی توقع نہ ہو، یہ سب اوصاف مل جل کر مخبر کی صداقت کا غلبۂ ظن پیدا کریں گے، اس لئے شاہد کے اندر ان اوصاف کا ہونا ضروری ہے، اور اگر یہ اوصاف اس میں نہیں ہیں تو اس کی شہادت مردود ہو جائے گی۔

وَالْخَبَرُ، وَاِنْ فَارَقَ مَعْنَاهُ مَعْنَى الشَّهَادَةِ فِيْ بَعْضِ الْوُجُوْهِ ، فَقَدْ يَجْتَمِعَانِ فِيْ اَعْظَمِ مَعَانِيْهِمَا اِذْكَانَ خَبَرُ الْفَاسِقِ غَيْرَ مَقْبُوْلٍ عِنْدَ اَهْلِ الْعِلْمِ كَمَا اَنَّ شَهَادَتَهُ مَرْدُوْدَةٌ عِنْدَ جَمِيْعِهِمْ .

ترجمہ: اور روایت کرنے میں اور گواہی دینے میں بعض اعتبار سے فرق ہے مگر بنیادی مقصد میں دونوں ایک ہی ہیں، اس لئے فاسق کی خبر اہل علم کے نزدیک غیر معتبر ہے جس طرح فاسق کی شہادت تمام علماء کے نزدیک مردود ہے۔

آیت سے استدلال پر ایک اشکال اور اس کا جواب:

اشکال یہ ہے کہ اِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ والی آیت میں خبر کا ذکر ہے لیکن دوسری اور تیسری آیت میں شہادت کا تذکرہ ہے، جس سے

شہادت کے معتبر ہونے کے لیے شاہدین کا عادل ومرضی ہونا ثابت ہو رہا ہے نہ کہ روایت کے لیے، اس لئے یہ استدلال تام نہیں ہے، امام مسلم اس کا جواب اس عبارت سے دے رہے ہیں کہ شہادت اور روایت میں اگر چہ بعض وجوہ سے فرق ہے جس کی وجہ سے شہادت میں عدد شرط ہے اور روایت میں عدد شرط نہیں ہے، شہادت میں حریت شرط ہے اور روایت میں حریت شرط نہیں ہے، شہادت میں بصیر ہونا شرط ہے، روایت میں بصیر ہونا شرط نہیں ہے، شہادت میں عداوت مانع ہے، اور روایت میں عداوت مانع نہیں ہے، شہادت میں مخصوص تعلق اور مخصوص قربت مانع ہے، اور روایت میں مخصوص تعلق اور مخصوص قربت مانع نہیں ہے، شہادت میں بعض صورتوں میں مذکر ہونا شرط ہے، اور روایت میں مذکر ہونا شرط نہیں ہے، اسی طرح کی بعض جزئیات میں دونوں میں تفاوت ہے لیکن شہادت اور روایت دونوں کا بنیادی مقصد اس چیز کا اثبات والزام ہے، اس طرح شہادت وروایت میں اتحاد ہے، جس کی وجہ سے ایک سے دوسرے پر استدلال کرنا درست ہوگا۔

شہادت وروایت میں بعض وجوہ سے فرق کرنے کا سبب: فرق کرنے کی وجہ معلوم کرنے سے پہلے روایت وشہادت کی تعریف ذکر کی جاتی ہے جس کی وجہ سے روایت وشہادت میں فرق کرنے کی وجہ کو سمجھنا آسان ہوگا۔

روایت: ایسی خبر کو کہتے ہیں جس کا تعلق کسی خاص شخص سے نہ ہو بلکہ عام ہو حتی کہ خود بیان کرنے والے سے بھی ہو، اس خبر کا مأخذ نقل وسماع ہوتا ہے۔

شہادت: ایسی خبر کو کہتے ہیں جس کا تعلق خاص شخص سے ہوتا ہے، یعنی مشہود لہ اور مشہود علیہ سے، اور اگر دوسروں سے تعلق ہوتا ہے تو تبعًا اور ضمنًا ہوتا ہے، اور وہ خبر جزئی ہوتی ہے، اس کا ماخذ مشاہدہ یا علم ہوتا ہے، ابن قیمؒ بدائع الفوائد میں تحریر فرماتے ہیں ’’الخبر إن كان عن حكم عام يتعلق بالأمة فأما أن يكون مستنده السماع فهو الرواية وإن كان جزئيًا يتعلق بمعين و مستنده المشاهدة أو العلم فهو الشهادة فالفرق بين الشهادة وبين الرواية أن الرواية يعم حكمها الراوي وغيره على الزمان والشهادة تخص المشهود لهٗ وعليه ولايتعدّاها الا بطريق التبعية‘‘

اسی طرح کی بات علامہ قرافی مازری کی شرح البرہان سے نقل کرتے ہیں: ’’إن كان الخبر عنه

إن كان عامًا لايختص بمعين بل ذلك على جميع الخلق فى جميع الاعصار والامصار فهو الرواية وان كان المخبر عنه خاصًا مع امكان الترافع الى الحكام والتخاصم وطلب فصلِ القضاء فهو الشهادة''

شہادت وروایت کی تعریف سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شہادت میں ایک بات کوایک معین شخص پر لازم کرنا ہوتا ہےاس لئے شاہد عادل ہونے کے باوجود متہم ہوسکتا ہے کہ اس کے شہادت دینے کی غرض اپنے لئے کوئی نفع حاصل کرنا ہویا اپنے سے کسی ضررکودفع کرنا ہو، یادنیاوی عداوت کی بنیاد پراس نے یہ شہادت دی ہواس لئے جب تک یہ احتمال ختم نہیں ہوگا اس کی شہادت کا اعتبار نہیں ہوگا، جس طرح مدعی کتنا ہی عادل کیوں نہ ہو بالاجماع اس کی بات کا اعتبار نہیں ہوتا ہے مگر اس کی بنیاد یہ نہیں ہے کہ مدعی کاذب وفاسق ہے بلکہ اس کی بنیاد یہ ہے کہ وہ اپنے فائدہ کی چیز کا دعویٰ کرتا ہے یا اپنے سے ضرر کے دفع کرنے کا دعویٰ کررہاہے، نبی کریم ﷺ نے اسی طرح کے احتمالات کا اعتبار کرتے ہوئے فرمایا: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده کی حدیث ہے: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ردّ شهادة الخائن والخائنة وذى الغمر على أخيه وشهادة القانع لأهل البيت وأجاز لغيرهم أخرجه أبو داؤد، اورحضرت عمر کامشہور مکتوب جو ابوموسیٰ اشعری کے نام ہے، اس میں مذکور ہے أو ظنينا في ولاءٍ أو قرابة. اورکس طرح کی تہمت کا اعتبار کیا جائے، اس میں مجتہدین کا اجتہاد مختلف ہوسکتا ہے، چنانچہ اختلاف ہوا، ہدایہ میں ہے''ولاشهادة الوالد لولده ولالولد ولده ولاشهادة الولدلابويه ولاجداده ولايقبل شهادة أحد الزوجين للآخر ولاشهادة المولى لعبده ولاشهادة الشريكلشريكه فى ماهو من شركتهما''

اصول وفروع کی ایک دوسرے کے موافق گواہی امام ابوحنیفہ کے یہاں معتبر نہیں ہے یہی مذہب امام مالک، امام شافعی اورامام احمد کا بھی ہےاورامام احمد کی ایک دوسری روایت یہ ہے کہ اعتبار کیا جائے گا، اسی طرح زوجین کی ایک دوسرے کے موافق گواہی غیر معتبر ہے یہی مذہب امام مالک، امام شافعی، امام احمد کا بھی ہےاورامام احمد اورامام شافعیؒ کی ایک دوسری روایت یہ ہے کہ اعتبار کیا جائے گا، البتہ عداوتِ دنیاوی کی بناء پرشہادت کا اعتبار نہیں ہوگا، ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے۔

اسی طرح شہادت میں شخصِ معین پرالزام کی بات ہوتی ہےاسی لئے مزید اہتمام کے لئے عدد کوبھی

شرط قرار دیا گیا ہے، اسی طرح امام ابوحنیفہ کے یہاں بصیر ہونا بھی شرط ہے اور روایت میں کسی شخص معین پر الزام نہیں ہوتا بلکہ اس کا حکم عام ہوتا ہے حتی کہ خود راوی بھی اس حکم کے تحت آتا ہے اس لئے جلب منفعت یا دفع مضرت یا عداوت کا روایت کے باب میں احتمال نہیں پیدا ہوتا ہے، نیز روایت کے باب میں ہر مسلمان نبی کریم ﷺ کی طرف جھوٹ کو منسوب کرنے سے ڈرتا ہے اس لئے ہر عادل مرد ہو، عورت ہو، حر ہو، غلام ہو، سب کی روایت کا اعتبار کیا گیا ہے، نیز روایت کا معاملہ پوری امت کا معاملہ ہے اس کی روایت کے قبول نہ کرنے میں پوری امت کا خسارہ ہے، اس کے برخلاف شہادت نہ قبول کرنے میں تنہا ایک شخص کا خسارہ ہے، انھیں سب وجوہات کی بناء پر روایت اور شہادت میں بعض اعتبار سے فرق کیا گیا ہے، امام ابن قیمؒ تحریر کرتے ہیں: فالزام المعین یتوقع منه العداوة وحق المنفعة والتهمة الموجبة للرد فاحتیط لها بالعدد والذکورية وردت بالقرابة والعداوة وتطرق التهم ولم يفعل مثل هذا في الرواية التي يعم حكمها بل اشترط فيها يكون مغلبًا على الظن صدق الخبر وهالعدالة المانعة من الكذب واليقظة المانعة من غلبة السهو والتخليط.

(بدائع الفوائد ۱/۵)

وَدَلَّتِ السُّنَّةُ عَلٰى نَفْيِ رِوَايَةِ الْمُنْكَرِ مِنَ الْاَخْبَارِ كَنَحْوِ دَلَالَةِ الْقُرْآنِ عَلٰى نَفْيِ خَبَرِ الْفَاسِقِ، وَهُوَ الْاَثَرُ الْمَشْهُوْرُ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ حَدَّثَ عَنِّيْ بِحَدِيْثٍ يُرٰى اَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ اَحَدُ الْكَاذِبِيْنَ، حَدَّثَنَاهُ اَبُوْبَكْرِ بْنُ اَبِيْ شَيْبَةَ قَالَ نَا وَكِيْعٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ اَبِيْ لَيْلٰى عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ. ح وَحَدَّثَنَاهُ اَبُوْبَكْرِبْنُ اَبِيْ شَيْبَةَ اَيْضًا قَالَ نَا وَكِيْعٌ عَنْ شُعْبَةَ وَسُفْيَانَ عَنْ حَبِيْبٍ عَنْ مَيْمُوْنِ بْنِ اَبِيْ شَبِيْبٍ عَنِ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَا: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذٰلِكَ.

ترجمہ: اور حدیث بھی منکر احادیث کے روایت کرنے کے درست نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے جیسے قرآن سے پتہ چلا فاسق کی خبر کے غیر معتبر ہونے کا اور وہ حدیث مشہور ہے جو منقول ہے نبی کریم ﷺ سے جو کوئی مجھ سے حدیث نقل کرے جس کے بارے میں اس کو گمان ہے کہ وہ جھوٹ ہے تو وہ خود بیان کرنے والا جھوٹوں میں شمار ہوگا، اس روایت کو ابوبکر بن ابی شیبہ نے اپنی ایک سند سے حضرت سمرہ سے

اور انھوں نے ہی دوسری سند سے مغیرہ بن شعبہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔

حدیث سے استدلال: خود ساختہ محدثین کے طرزِ عمل کو غلط اور باطل کرنے کے لیے پہلے قرآن سے استدلال کیا، اب اس کے بطلان کو حدیث سے ثابت کرر ہے ہیں کہ سمرہ اور مغیرہ رضی اللہ عنہما کی حدیث میں ایسی حدیثوں کے بیان کرنے سے منع کر دیا ہے جن کے غلط ہونے کا اندیشہ ہے اور بیان کرنے والے کو جھوٹا قرار دیا ہے، جس کی وجہ سے وہ جھوٹی حدیثیں بیان کرنے والوں میں شمار ہو کر ان وعیدوں کا مستحق ہوگا جو جھوٹی حدیثیں بیان کرنے والوں کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، یہ خود ساختہ محدثین منکر حدیثیں بیان کرر ہے ہیں جن کے بارے میں گمان یہی ہے کہ وہ جھوٹی ہیں جس کی وجہ سے وہ لوگ جھوٹے ہوں گے اور اس وعید کے مستحق ہوں گے۔

یُرٰی: علم ویقین کے معنی میں ہو تو متعدی بہ دو مفعول اور ظن غالب کے معنی میں ہو تب بھی متعدی بہ دو مفعول ہوتا ہے، رویتِ بصری کے معنی میں ہو تو متعدی بہ یک مفعول ہوتا ہے یری فعل مجہول ظن کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، ابن ہمام نے تصریح کی ہے کہ یری فعل مجہول یظن فعل معروف کے معنی میں ہوتا ہے اس حدیث میں یری فعل معروف بھی پڑھا گیا ہے، فعل مجہول بھی، امام مسلم کے استدلال کے مطابق فعل مجہول پڑھنا چاہئے اس لئے کہ منکر احادیث کے غلط ہونے کا ظن غالب ہوتا ہے نہ کہ یقین ہوتا ہے۔

کَذِبٌ: کاف کے فتحہ اور ذال کے کسرہ کے ساتھ یا کاف کے کسرہ اور ذال کے سکون کے ساتھ، اہل سنت والجماعت کے یہاں خلافِ واقع بات بیان کرنا قصداً ہو یا خطاً کذب ہے متکلم کے اعتقاد کو اس میں دخل نہیں ہے، اس کذب پر گناہ کے لیے قصد ضروری ہے۔

أحد الكاذبين: تثنیہ اور جمع دونوں صحیح ہے، تثنیہ کی صورت میں ایک کہنے والا اور دوسرا نقل کرنے والا مراد ہے، اس حدیث کے تحت امام ترمذی نے امام دارمی سے سوال کیا کہ اگر کوئی شخص کسی سند میں غلطی کو جانتا ہو یا وہ حدیث مرسل تھی اور کسی نے اس کو مسند بیان کر دیا، یا اس کی سند کو مقلوب کر دیا تو کیا وہ شخص احد الکاذبین میں داخل ہوگا؟ تو جواب میں فرمایا کہ اگر کوئی شخص ایسی حدیث بیان کرے جس کے بارے میں جانتا ہے کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے تو ایسا بیان کرنے والا اس حدیث میں داخل ہوگا۔

سألت عبدالله بن عبدالرحمن عن حديث النبي صلى الله عليه وسلم من حدّث عنّي

حدیثا وهو یری أنه كذب فهو أحد الكاذبين قلت له من روى حديثا وهو يعلم أن اسناده خطأ اتخاف أن يكون قد دخل فى حديث النبى صلى الله عليه وسلم ؟ أو إذا روى الناس حديثا مرسلاً فاسنده بعضهم أو قلب اسناده يكون قد دخل فى هذا الحديث؟قال إذا روى الرجل حديثا ولايعرف لذلك الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصل فحدث به فأخاف أن يكون قد دخل فى هذا الحديث. (ترمذی۲/۹۵)

سندکو متن سے مقدم کرنا اور مؤخر کرنا دونوں جائز ہے: سند کے مقدم ومؤخر کرنے سے معنی میں تبدیلی کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا ہے، اس لئے یہ تقدیم وتاخیر ہر ایک کے یہاں جائز ہے چاہے روایت بالمعنی کو ناجائز ہی قرار دیتا ہو، اس جگہ امام مسلم نے پہلے متن حدیث کو ذکر کیا پھر سند کو ذکر کیا، کبھی لوگ سند کے آخری حصہ کو اور متن کو ذکر کر کے پھر پوری سند کو ذکر کرتے ہیں، جیسے: روی نافع عن ابن عمرعن النبي صلى الله عليه وسلم كذا. پھر کہتے ہیں أخبرنی فلان عن فلان الخ یہ سب صورتیں جائز ہیں۔

الأثر المشهور: اثر کا اطلاق نبی کریم ﷺ کی حدیث اور صحابی کے قول دونوں پر ہوتا ہے بعض لوگ اثر کو صحابی کے قول کے ساتھ خاص کرتے ہیں، امام مسلم نے عام معنی میں استعمال کیا ہے۔

حدثناه: ہ کی ضمیر اثر کی طرف راجع ہے۔

حدثنا اور اخبرنا میں فرق: حدثنا، أخبرنا، اور أنبأنا میں لغت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، کوئی بات کسی کے رو بہ رو کہی جائے یا بہ ذریعہ خط وہ خبر اور نبأ دونوں ہے اور جو بات رو بہ رو بیان کی جائے یا بہ ذریعہ خط وہ حدیث بھی ہے، اور بہ اعتبار اصطلاح جمہور علماء کے یہاں بھی کوئی فرق نہیں ہے، متاخرین علماء کے یہاں اصطلاحاً فرق ہے، استاذ کی زبانی سنا ہو اور تنہا سنا ہو تو اس کو حدثنی سے تعبیر کرنا چاہیے اور دوسرے کے ساتھ سنا ہو تو حدثنا سے اور اگر خود استاذ کے سامنے اس کی مرویات کو پڑھا ہو تو أخبرنی کہے، اور اگر دوسرا پڑھ رہا ہو اور خود سن رہا ہے تو أخبرنا کہے، اگر استاذ رو بہ روایتی مرویات کی اجازت دے رہا ہو تو أنبأنا کے لفظ کو استعمال کرے مگر ان فروق کو ملحوظ رکھنا اور ان کے مطابق الفاظ کو استعمال کرنا مستحسن اور بہتر ہے، تحصیل حدیث کے طریقوں میں فرق کرنے کے لیے یہ اصطلاحیں مقرر کی گئی ہیں۔

''ح'' پڑھنے کا طریقہ: حدیث کی دو یا دو سے زائد سند ہو اور ان سب سندوں سے ایک متن نقل کرنا ہو تو جس وقت ایک سند سے دوسری سند کی طرف منتقل ہوتے ہیں، وہاں پر ح لکھتے ہیں، قراءت کرنے والا جب اس مقام پر آئے تو اس کو ح پڑھے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ الحدیث پڑھے گویا وہ الحدیث کا مخفف ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ صحّ پڑھے وہ صحّ کا مخفف ہے اور بعض لوگ تحویل پڑھتے اور تحویل کا مخفف مانتے ہیں، مگر زیادہ تر ح پڑھنے کا رواج ہے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کو کچھ بھی نہ پڑھے اور کہتے ہیں کہ یہ تو ایک علامت ہے دو سندوں کے درمیان تا کہ کوئی دو سندوں کو ایک نہ سمجھے۔

فائدہ: (۱) پڑھنے والا شروع میں اپنی سند کو کتاب تک پہونچائے پھر حدیث اوّل کو پڑھے پھر جب دوسری سند شروع کرے تو بہ قال حدثنا کہے، اور بہ کی ضمیر اسی سند مذکور کی طرف راجع ہے اور اس کے ذریعہ گویا ہر ہر حدیث میں اپنی سند کو صاحبِ کتاب تک پہونچا رہا ہے۔

(۲) قراءتِ حدیث کے وقت اللہ کا نام آئے تو عزّ وجل یا تعالیٰ یا سبحانہٗ یا اور دیگر تعظیمی الفاظ اس کے ساتھ کہنا چاہیے، اس کا کتاب میں لکھا ہوا ہونا ضروری نہیں ہے، یہ اضافہ روایت کے قبیل سے نہیں ہے۔

(۳) اسی طرح جب نبی کریم ﷺ کا نام آئے تو اس کے ساتھ صلوٰۃ وسلام کہنا چاہیے، اسی طرح صحابی کا نام آئے تو رضی اللہ عنہ صحابی ابن صحابی کا نام آئے تو رضی اللہ عنہما اور تابعین اور دیگر علماء کا نام آئے تو رحمہ اللہ کہنا چاہیے، اور بار بار پڑھنے کی وجہ سے اکتاہٹ اور گھبراہٹ نہ محسوس کرے اس کے پڑھنے کی وجہ سے آدمی کے علم میں بہت خیر و برکت ہوتی ہے۔

(۴) سند کے رواۃ کے درمیان لفظ قال لکھنے کا رواج نہیں ہے، لیکن قراءت کے وقت اس کو پڑھنا چاہیے، اسی طرح جب لفظ قال مکرر ہوتا ہے تو ایک کو حذف کر دیتے ہیں، اس کو بھی قراءت کے وقت میں پڑھنا چاہیے حدثنا صالح قال قال الشعبی. لیکن اگر قال کو نہ پڑھے تو عربیت کے اعتبار سے صحیح ہے اس لئے کہ حدثنا و أخبرنا، قال لنا کے معنی میں ہے، جلال الدین سیوطی، علامہ شہاب الدین، عبداللطیف، حافظ ابن حجر ان سب کا مذہب یہی ہے کہ اثناء سند میں قال کا اضافہ ضروری نہیں ہے، علامہ زین الدین عراقی اضافہ کو ضروری قرار دیتے ہیں کہ دو متکلم کے کلام کے درمیان فصل

ضروری ہے، جہاں فصل نہیں ہے وہاں فصل کے لیے محذوف ماننا ضروری ہوگا، اور اسی فصل کے لیے قال پڑھنے کو محدثین ضروری قرار دیتے ہیں، لیکن جلال الدین سیوطی وغیرہ کہتے ہیں کہ جب حدثنا، أخبرنا، قال لنا کے معنی میں ہوگیا تو فصل کی ضرورت نہیں ہے۔

وَحَدَّثَنَا أَبُوبَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ نا غُنْدَرٌ عَنْ شُعْبَةَ ، ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى وَابْنُ بَشَّارٍ قَالَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ أَنَّهُ سَمِعَ عَلِيًّا رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ يَخْطُبُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَكْذِبُوْا عَلَيَّ فَإِنَّهُ مَنْ يَكْذِبْ عَلَيَّ يَلِجُ النَّارَ.

وَحَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمٰعِيْلُ يَعْنِي ابْنَ عُلَيَّةَ عَنْ عَبْدِالْعَزِيْزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: إِنَّهُ لَيَمْنَعُنِي أَنْ أُحَدِّثَكُمْ حَدِيْثًا كَثِيْرًا أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ: مَنْ تَعَمَّدَ عَلَيَّ كَذِبًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ .

وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ الْغُبَرِيُّ قَالَ:ثنا أَبُوْعَوَانَةَ عَنْ أَبِي حُصَيْنٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ:قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ نُمَيْرٍ قَالَ: نا أَبِي قَالَ:ثنا سَعِيْدُ بْنُ عُبَيْدٍ قَالَ: نا عَلِيُّ بْنُ رَبِيْعَةَ الْوَالِبِيُّ قَالَ: أَتَيْتُ الْمَسْجِدَ، وَالْمُغِيْرَةُ أَمِيْرُالْكُوْفَةِ، قَالَ:فَقَالَ الْمُغِيْرَةُ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: إِنَّ كَذِبًا عَلَيَّ لَيْسَ كَكِذْبٍ عَلٰى أَحَدٍ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

وَحَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ الْاَسْعَدِيُّ قَالَ: نا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ قَالَ:نامُحَمَّدُ بْنُ قَيْسٍ الْاَسَدِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِيْعَةَ الْاَسَدِيِّ عَنِ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِهِ ، وَلَمْ يَذْكُرْ " إِنَّ كَذِبًا عَلَيَّ لَيْسَ كَكِذْبٍ عَلٰى أَحَدٍ .

ترجمہ: ربعی بن حراش سے روایت ہے کہ انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو تقریر میں کہتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھ پر جھوٹ مت باندھو اس لئے کہ جو کوئی مجھ پر جھوٹ باندھے گا، وہ جہنم میں داخل ہوگا۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھے تم سے زیادہ مقدار میں حدیثیں بیان کرنے سے روکتی ہے یہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ باندھے گا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ باندھے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔

سعید بن عبید، علی بن ربیعہ سے نقل کرتے ہیں کہ علی بن ربیعہ نے کہا جن دنوں مغیرہ کوفہ کے امیر تھے میں کوفہ کی جامع مسجد میں پہونچا تو حضرت مغیرہ فرمارہے تھے کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ میرے اوپر جھوٹ باندھنا تم میں سے کسی پر جھوٹ باندھنے کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ جو کوئی مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ باندھے گا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے، علی بن ربیعہ کے دوسرے شاگرد محمد بن قیس نے علی بن ربیعہ سے نقل کیا تو ''إنّ كذبا عليّ ليس ككذب على أحد'' کو ذکر نہیں کیا۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جان بوجھ کر غلط بات منسوب کرنے والے کا انجام: خودساختہ محدثین کے طرزِ عمل کو غلط اور باطل کرنے کے لیے قرآنی آیات کو ذکر کیا پھر حضرت سمرہ بن جندب اور حضرت مغیرہ کی حدیث کو ذکر کیا، جس سے ثابت ہوا کہ منکر روایتیں بیان کرنے والے جھوٹے ہیں اور وہ لوگ اس کو منکر اور ضعیف جانتے ہوئے بھی لوگوں کے سامنے بیان کرتے ہیں، جس کی وجہ سے وہ لوگ جھوٹی حدیثیں بیان کرنے والوں کے لیے جو وعیدیں ہیں اس کے مستحق ہوجائیں گے، جھوٹی حدیثیں آپ کی طرف منسوب کرنے والوں کے لیے جو وعیدیں ہیں اس کو امام مسلمؒ نے یہاں پر چار صحابہ حضرت علی، حضرت انس، حضرت ابو ہریرہ، اور حضرت مغیرہ سے نقل کیا ہے، من كذب عليّ والی حدیث کا متن متواتر ہے، ابوبکر بزّاز نے کہا کہ چالیس صحابہ سے یہ حدیث منقول ہے، بعض حضرات نے دوسو صحابہ کا نام لیا ہے، عراقیؒ کہتے ہیں کہ خاص اس متن کے سلسلہ میں دوسو صحابہ سے روایت منقول نہیں ہے بلکہ اتنی تعداد مطلقا کذب کے متعلق ہے، حافظ ابن حجر نے خاص اس متن کے متعلق فرمایا ہے کہ چودہ حدیثیں صحیح، اٹھارہ حدیثیں حسن، پچاس حدیثیں ضعیف اور بیس حدیثیں ساقط ہیں، اس طرح مجموعی تعداد ایک سو دو ہوتی ہے، ویسے حافظ ابن حجر نے اجمال میں سو صحابہ کا ذکر کیا ہے، قال الحافظ في الفتح وتحصل من مجموع ذلك كله رواية مائة من الصحابة على ما فصلهٗ من

صحيح ١٤، وحسن ١٨، وضعيف ٥، وساقط ٢٠.

کذب یوں بھی تمام حالات یا اکثر حالات میں حرام ہے، مگر نبی کریم ﷺ پر کذب ہر صورت میں حرام ہے، اور اس کی حرمت بہت شدید ہے، رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ باندھنے سے ایک عالم گمراہ ہوگا، اور دنیا کو نقصان پہونچے گا، جس کی وجہ سے امام الحرمین کے والد بزرگوار شیخ ابو محمد جوینی نے ایسے شخص کو کافر قرار دیا ہے، اور استدلال میں ''ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته انه لا يفلح المجرمون '' اور ''يوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسوَدّة '' وغیرہ آیات کو ذکر کیا ہے اور کہا کہ رسول پر کذب اللہ پر کذب ہے، اور اس کا کذب شریعت کا ایک گونہ استہزا ہے، مگر جمہور علماء جب وہ کذب بطور استہزاء کے یا حلال سمجھتے ہوئے نہ ہو تو اس کو گناہِ کبیرہ قرار دیتے ہیں، اور فيلج النار اور فليتبوا مقعدهٗ من النار جیسی احادیث کا وہی مطلب بیان کرتے ہیں، جو دیگر کبائر کے عذاب سے متعلق احادیث ہیں (۱) یعنی کلام میں اضمار ہے، اس کی شرط محذوف ہے، إن جازاه فهو جزاء ه. یا استثناء محذوف ہو الا أن يعفو. سیاق وسباق میں اگرچہ اس محذوف پر کوئی دلیل نہیں ہے، مگر خارج میں دلیل موجود ہے یعنی شفاعت کی حدیثیں یا نفسِ شہادت پر دخولِ جنت کا ترتب اور یہ سب حدیثیں مشہور ومتواتر ہیں اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ''اِنَّ اللّٰهَ لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذٰلك لمن يشاء ''(۲) ان نصوص سے بس اتنا معلوم ہوا کہ یہ عذاب ان گناہوں کا مقتضی ہے، مگر اس کے پائے جانے کے لئے موانع کا ارتفاع بھی ضروری ہے اور بہت سے موانع ایسی نصوص سے ثابت ہیں جن پر اجماع ہے اور دیگر نصوصِ مشہورہ بھی موجود ہیں جن پر اجماع نہیں ہے۔

فليتبوا مقعدهٗ من النار : صیغۂ امر صورۃً اور معنیً بھی انشاء ہو تو نبی کریم ﷺ کی یہ بددعا ہے جس کے قبول ہونے کی پوری پوری توقع ہے، یا صورۃً انشاء ہو معنیً خبر ہو جیسا کہ حضرت علی کی حدیث میں ہے ''يلج النار '' نبی کریم ﷺ پر کذب کی یہ خصوصیت ہے کہ اُن پر جس طرح کا بھی کذب کیا جائے اس کے لئے خبر یا بددعا ہے کہ اس کا مسکن جہنم ہوگا، برخلاف دوسروں کے کہ ان پر ہر طرح کے کذب پر یہ گناہ اور یہ عذاب نہیں ہے، آپ ﷺ پر کذب کا ارتکاب کرنے والا توبہ کرے تو اس کی توبہ فیما بینہٗ وبین اللہ صحیح ہوگی، مگر اس کے توبہ کر لینے کے بعد بھی اس کی روایت کے قبول کرنے میں اکثر

محدثین نے احتیاط کی ہے۔

فائدہ: (۱) آپ پر کسی طرح کا بھی کذب ہو، احکام میں ہو، ترغیب وترہیب میں ہو، قول وفعل میں ہو سب حرام ہے، مبتدعین کی ایک جماعت ترغیب وترہیب کے بارے میں وضع حدیث کو جائز سمجھتی تھی اور کہتی تھی کہ ایسا جھوٹ جس سے آپ پر ضرر ہو یا ایسا جھوٹ جس سے لوگوں کو گمراہ کیا جائے وہ ناجائز ہے، اور استدلال میں من کذب علیَّ میں لفظ علیٰ سے استدلال کرتے ہیں کہ علی ضرر کے لیے آتا ہے اور ابن مسعود کی ایک روایت جس کو مسند بزار نے نقل کیا ہے: من کذب علیَّ لیضل به الناس کے لام سے استدلال کیا ہے، اور وہ لوگ کہتے ہیں کہ ترغیب وترہیب کی احادیث شرعی احکام پر راغب کرنے کے لیے اور اس پر جمانے کے لیے ہوتی ہے اس لئے جائز ہوگا، مگر ان لوگوں کے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہے، ان کا یہ قول اجماع کے خلاف ہے اور جہالت اور گمراہی پر مبنی ہے (۱) اس لئے کہ ترغیب وترہیب کی احادیث سے ندب وایجاب، کراہت وحرمت ثابت ہوتی ہے جو احکام شرعی ہیں (۲) جب عام آدمی پر کذب جائز نہیں ہے تو نبی کریم ﷺ پر کیوں کر جائز ہوسکتا ہے جن کی شان ہے "مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى" لہٰذا وہ افتراء علی اللّٰہ ہوکر من اظلم ممّن افتری الخ میں داخل ہوگا، اسی طرح وہ کذب "لَاتَقْفُ مَالَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا" میں داخل ہوگا، رہا ان کا استدلال کذب علي میں علی سے تو ان کا یہ استدلال لغتِ عرب سے جہالت پر مبنی ہے، اس لئے کہ کذب کے بعد علی کا استعمال افتراء کے معنی میں تضمین کے لیے ہوتا ہے اور اگر ان کی بات مان بھی لی جائے تو آپ پر جس طرح کا کذب ہو وہ ضرر ہی ضرر ہے اس میں کسی طرح کا کوئی نفع نہیں، اور ان کا دوسرا استدلال لیضل کے لام سے ہے، تو یہ لام تعلیل کے لئے نہیں ہے بلکہ لام صیرورت کے لیے ہے کہ اس کذب کا انجام گمراہ ہی کرنا ہوگا، جیسا آیت "فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ النَّاسَ" میں ہے، دوسری بات یہ کہ اگر مان بھی لیا جائے کہ لام تعلیل کا ہے تو عام کے بعض افراد کو خاص طور سے بیان کرنا کسی نکتہ کی وجہ سے ہو تو اس وقت مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے "لَا تَقْتُلُوْا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ" یا "لَا تَأْكُلُوا الرِّبٰوا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً" میں ہے، یہ جوابات اس وقت دیے جائیں گے جب ابن مسعود کی حدیث کو صحیح قرار دیا جائے، ورنہ دارقطنی نے اس حدیث کے مرسل ہونے کو ترجیح دیا ہے، اسی طرح یعلی

بن مرہ کی روایت میں لیضل ہے، مگر اس کی سند ضعیف ہے، اور جب حدیث صحیح نہ ہو تو تاویل کرنے کے بجائے رد کر دینا بہتر ہے، حقیقت میں یہ ضلالت و گمراہی مسلمانوں میں اہل کتاب سے آئی ہے، مولانا رحمت اللہ صاحب کیرانوی اظہار الحق میں موشیم مؤرخ سے نقل کرتے ہیں کہ افلاطون اور فیثا غورث کے عقیدہ پر چلنے والوں میں ایک مقولہ مشہور تھا کہ سچائی بڑھانے اور خدا کی عبادت بڑھانے کے لیے جھوٹ اور فریب کیے جائیں تو وہ نہ صرف یہ کہ جائز بلکہ لائق تحسین ہیں، ان لوگوں سے مصر کے یہودیوں نے یہ بات حاصل کی پھر یہ ناپاک غلطی ان یہودیوں سے عیسائیوں میں منتقل ہوگئی۔

(۲) اگر عمداً کذب کا وقوع نہیں ہوا ہے بلکہ سوء حفظ کی بنیاد پر یا سوء بصر کی بنیاد پر یا غلط فہمی کی بنیاد پر حدیث میں غلطی واقع ہوگئی، اور واقع میں حدیث نہ تھی مگر اس کو حدیث سمجھ کر نقل کر دیا، جیسے ابن ماجہ میں ہے: ثابت عن شريك عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر مرفوعًا من كثرت صلوته بالليل حسن وجههٗ بالنهار. حاکم کہتے ہیں کہ شریک حدیث کا املاء کرا رہے تھے اتنے میں ثابت آگئے، شریک نے ثابت کے ورع اور زہد کی تعریف میں ثابت کو دیکھ کر من كثرت صلاتهٗ الخ والا جملہ کہا، پھر حدیث کا املاء کرانے لگے، ثابت کو غلط فہمی ہوئی، انھوں نے سمجھا کہ یہ بھی حدیث کا ٹکڑا ہے اور حدیث سمجھ کر بیان کرنے لگے، اسی طرح سے سوء حفظ کی وجہ سے قولِ صحابی کو مرفوع کر دیا، یا آنکھ کی کمزوری کی وجہ سے کچھ کا کچھ پڑھ دیا، یہ سب صورتیں اس وعید کے تحت میں داخل نہیں ہیں، ہاں حدیث کی قراءت میں جان بوجھ کر تلفظ یا اعراب میں غلطی کرے گا، تو اس وعید میں داخل ہوگا، اس لئے طالب علم کے لئے ضروری ہے کہ نحو و صرف وغیرہ کی رعایت کرتا ہوا پڑھے جس کی وجہ سے اس علم سے واقف ہونا بھی ضروری ہوگا۔

(۳) نبی کریم ﷺ نے روایت کی ذمہ داریوں کو مختلف طریقے سے ذہن نشین کرایا ہے، آپ کو بذریعہ وحی یہ بات معلوم تھی کہ اسلام کی اشاعت ہوگی اور اسلام میں مختلف قومیں داخل ہوں گی، اور ان میں کتنے جھوٹی حدیثیں بیان کرنے والے ہوں گے، اس لئے آپ نے تنبیہ فرمائی اور صحابہ کو مخاطب فرمایا، اس لئے کہ یہی لوگ امت تک آپ کی بات پہونچانے والے تھے، بخاری کی روایت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے ہے: "بلّغوا عنى ولو آية" اس کے ذیل میں آپ نے فرمایا ہے "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا الخ" اسی طرح مسلم شریف کی روایت ابوسعید خدری سے ہے "اس میں بھی بلغوا عني"

کے تحت میں فرمایا ہے مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا ابوموسیٰ غافقی کی روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حجۃ الوداع میں فرمایا تھا کہ تم لوگ ایسی قوم کے پاس جاؤ گے، جو میری حدیث کو پسند کریں گی، اور چاہیں گی کہ تم لوگ میری حدیث بیان کرو، جو میری بات سمجھے ہوئے ہے وہ بیان کرے اور جو کوئی میری طرف ایسی بات منسوب کرے جس کو میں نے نہیں کہا ہے تو وہ اپنا ٹھکانہ جہنم بنالے۔

صحابہ کرام میں سے کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہے کہ اس نے کذب بیانی کی ہو، انس بن مالک فرماتے ہیں: واللّٰه ما كل ما نحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه منه ولكن لم يكن يَكْذِبُ بَعْضنا بَعْضًا. رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح.

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے ابن عمر اور بعض دوسرے حضرات پر ان کی روایتوں کے سلسلہ میں تنقید کی ہے اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ان کا وہم قرار دیتی ہیں۔ قالت عائشة يغفر الله لأبي عبدالرحمٰن أما أنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ. ایک جگہ ہے۔ قالت إنكم لتحدثوني عن غير كاذبين ولا مكذبين ولكن السمع يخطي. (مسلم. كتاب الجنائز ص:۳۰۳)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث: غـنـدر غین کے ضمہ نون کے سکون دال کے فتحہ کے ساتھ اور جوہری نے دال کا ضمہ بھی نقل کیا ہے، غندر کے معنی شور وغوغا اور ہنگامہ کرنے والا یہ لقب ان کو ابن جریج نے دیا، ابن جریج بصرہ تشریف لائے، حسن بصری کے واسطہ سے حدیثیں بیان کرنا شروع کی تو لوگوں نے شور وغوغا کرنا شروع کر دیا اور سب سے زیادہ انھوں نے شور کیا تو ابن جریج نے کہا، اُسْكُتْ يَا غُنْدَرْ. غندر بہت سے لوگوں کا لقب ہے، یہاں پر محمد بن جعفر، شعبہ کے صاحب مراد ہیں۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی حدیث: اسماعيل يعني ابن عُلَيّة ، عُلَيّة ان کی ماں کا نام ہے، عین کے ضمہ لام کے فتحہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ، ان کے باپ کا نام ابراہیم ہے۔

يعني بڑھانے کا فائدہ: راوی کو اپنے استاذ کے علاوہ سند میں واقع دیگر رجالِ اسناد کی تعریف وتوضیح کرنا ہو تو اپنی طرف سے اگر اضافہ کر دیتے ہیں اور استاذ نے وہ تعریف توضیح نہیں کی ہے تو بظاہر اپنے استاذ پر کذب ہوگا اس بات کو بتانے کے لیے کہ استاذ کا اضافہ نہیں ہے، یعنی کا لفظ یا ھو کا لفظ بڑھا دیتے ہیں اور ھو ابن فلان یا یعنی ابن فلاں کہتے ہیں، امام بخاری زیادہ تر ھو ابن فلاں کہتے ہیں، امام مسلم یعنی ابن فلاں کہتے ہیں۔

ابن کے ہمزہ کے لکھنے اور پڑھنے کا ضابطہ: جو ابن دو علم کے درمیان واقع ہو اور پہلا علم موصوف ہو اور ابن اس کی صفت ہو اور وہ ابن مضاف ہو دوسرے علم کی طرف تو ایسے لفظ ابن سے لکھنے اور پڑھنے میں ہمزہ کو ساقط کر دیتے ہیں جیسے حسن بن علی، اور اگر لفظ ابن دو علم کے درمیان ہے مگر پہلا علم موصوف اور دوسرا صفت نہیں ہے تو ابن کے الف کو لکھنا اور پڑھنا ضروری ہے، جیسے (۱) محمد بن یزید ابن ماجہ (۲) اسحاق بن ابراہیم ابن راہویہ (۳) عبداللہ بن مالک ابن بحینہ، اسی طرح اگر ابن سے پہلے علم نہ ہو تو ابن کا ہمزہ لکھا بھی جائے گا، پڑھا بھی جائے گا، لہٰذا یعنی ابن علیہ کے ہمزہ کو پڑھا بھی جائے گا لکھا بھی جائے گا۔

لیمنعني أن أحدثكم حديثا كثيرًا: کثرتِ روایت کی صورت میں غلط بات منسوب ہو جانے کا اندیشہ ہے، پھر جو حدیثیں اچھی طرح محفوظ نہ ہوں گی اس قسم کی بھی حدیثیں بیان کرنے پر جری ہو سکتا ہے اس لئے حضرت انس نے یہ بات فرمائی۔ ایک روایت میں ہے: لولا انی اخشی ان اخطئ لحدثتك باشياء. حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مرویات کثیر ہیں، اور وہ مکثرین فی الحدیث میں شمار ہوتے ہیں، ان کی کل مرویات (۲۲۸۶) ہیں، اگر وہ اپنی تمام احادیث کو بیان کرتے تو ان کی تعداد اس سے زیادہ ہو جاتی۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: محمد بن عبيد الغبري، عبید مصغر ہے، غبری، غین کے ضمہ اور باء کے فتحہ کے ساتھ، أبو عوانة، عین اور واؤ کے فتحہ کے ساتھ، عن ابن حصين، حاء کے فتحہ اور صاد کے کسرہ کے ساتھ، ابو صالح، ذکوان، السمان، الزیات، یہ سب ایک ہی ہیں۔

أبو هريرة: غیر منصرف ہے جیسے ابو حمزہ ابو صفرہ وغیرہ غیر منصرف ہیں اضافت کے ساتھ یہ علم ہوئے اس لئے غیر منصرف ہیں، ابو ہریرہ کے نام میں بہت اختلاف ہے مشہور قول تین ہیں۔ (۱) عبدالرحمٰن (۲) عبداللہ (۳) عمیر، حضرت ابو ہریرہ کی حدیث ہر صحابی کی حدیث سے زیادہ ہے مسند بقی بن مخلد میں ابو ہریرہؓ کی مرویات کی تعداد ۵۳۷۴ ہے۔

حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: علي بن حجر، حاء کے ضمہ جیم کے سکون کے ساتھ، علي بن مسهر، مسہر اسم فاعل ہے، إن كذبا عليّ ليس ككذب على أحد: مشبہ بہ عام طور سے اعلیٰ اور افضل ہوتا ہے، مگر یہاں اس کے برعکس مشبہ اعلیٰ ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ تشبیہ کی اغراض مختلف ہوتی

ہیں اس کے اعتبار سے اعلیٰ، ادنیٰ کی تعیین کرنی چاہیے، لہٰذا ایک کذب کے گناہ کے اعتبار سے اعلیٰ وادنیٰ ہونا دوسرے کذب بیانی کے سہل اور دشوار ہونے کے اعتبار سے فرق کرنا گناہ کے اعتبار سے آپ پر کذب اعلیٰ اور سخت ہے مگر دوسروں پر کذب وافتراء آسان ہے آپ پر کذب وافتراء دشوار ومشکل ہے، رسول ہونے کی حیثیت سے آپ ﷺ کے اوپر کذب سے احتراز کیا جائے گا، نیز آپ کی طرف سے کذب کو دور کرنے کے لیے ہمیشہ خدا مسلمانوں میں سے ایک جماعت پیدا کرے گا۔

وَحَدَّثَنَا عُبَيْدُاللّٰهِ بْنُ مُعَاذِ الْعَنْبَرِيُّ قَالَ: نا أَبِيْ ، ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى قَالَ: نَا عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنُ مَهْدِيٍّ قَالَ: ثنا شُعْبَةُ عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَفٰى بِالْمَرْءِ كِذْبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ .

وَحَدَّثَنَا أَبُوْبَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ قَالَ: نا عَلِيُّ بْنُ حَفْصٍ قَالَ: نا شُعْبَةُ عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بِمِثْلِ ذٰلِكَ.

ترجمہ: حفص ابن عاصم سے مرسلاً مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ آدمی کے جھوٹا ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ جو سنے بیان کردے، علی بن حفص عن شعبہ عن خبیب عن حفص عن ابی ہریرہ مرفوعاً بھی اسی طرح ہے۔

ہر سنی بات بیان کرنا منع ہے: خود ساختہ محدثین کے طرز عمل کو باطل کرنے کے لیے حضرت ابوہریرہ کی حدیث کو ذکر کر رہے ہیں کہ ہر سنی بات کو آدمی بلا تحقیق کیے ہوئے بیان کرے گا تو کتنی باتیں خلافِ واقع ہو جائیں گی، جس کی وجہ سے وہ آدمی جھوٹا ہوگا، یہ خود ساختہ محدثین منکر اور ضعیف روایتوں کو بیان کر رہے ہیں اور اس کی تحقیق نہیں کر رہے وہ اس زمرہ میں داخل ہو رہے ہیں، حضرت ابوہریرہ کی حدیث کو دو سندوں سے ذکر کیا ہے، پہلی سند میں شعبہ کے دو شاگرد معاذ اور عبدالرحمٰن بن مہدی نے ان کے طریق سے عن حفص بن عاصم مرسلاً نقل کیا ہے، اور شعبہ کے تیسرے شاگرد علی بن حفص نے ان کے طریق سے حفص بن عاصم عن ابی ہریرہ متصلاً نقل کیا ہے، ابوداؤد نے شعبہ کے ایک چوتھے شاگرد حفص بن عمر سے عن حفص بن عاصم مرسلاً نقل کیا ہے، اس طرح شعبہ کے تین شاگرد مرسلاً نقل کرنے والے

ہوئے اور ایک شاگرد متصلاً نقل کرنے والا ہے، مگر امام نووی نے کہا کہ ثقہ کی زیادتی معتبر ہے اس لیے متصلاً روایت صحیح ہے۔

کفٰی بالمرءِ: میں باءزائد ہے، المرء مفعول ہے، حروف زائدہ کا تعلق عامل سے نہیں ہوتا ہے اور حروف زائدہ کے ذریعہ کوئی نئے معنی نہیں پیدا ہوتے ہیں بلکہ موجود معنی کی تاکید ہوتی ہے، اس کے بعد اگر کوئی تابع آئے گا تو لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے تابع مجرور ہوگا اور محل کا اعتبار کرتے ہوئے جیسا محل ہو، مرفوع تو مرفوع، منصوب تو منصوب ہوگا۔ کفی بالمرء ، یکفی المرء کے معنی میں ہے، أن یحدث کفٰی کا فاعل ہے۔

وَحَدَّثَنِي يَحْيَ بْنُ يَحْيَ قَالَ: انا هُشَيْمٌ عَنْ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ النَّهْدِيِّ قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: بِحَسْبِ الْمَرْءِ مِنَ الْكِذْبِ أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَاسَمِعَ.

ترجمہ: ابوعثمان نہدی سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آدمی کے جھوٹ کے لیے کافی ہے یہ بات کی ہر سنی بات کو کہہ ڈالے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال: بحسب المرء من الکذب باءزائدہ ہے حسب کا استعمال اضافت کے ساتھ ہو تو مشتق کی تاویل میں ہوگا یعنی کافی کے معنی میں ہوگا، اس وقت مبتدا بھی ہوسکتا ہے اور خبر بھی اور نواصب کا اسم بھی ہوسکتا ہے اور اضافت کے باوجود نکرہ بھی رہے گا، اس لئے کہ اسم فاعل کے معنی میں ہے، اور کبھی حسب کا مضاف الیہ محذوف منوی ہوتا ہے تو مبنی علی الضم ہوگا اور لاغیر کے معنی میں ہوگا۔

ھشیم: مصغر ہے یہ مدلس ہے اور مدلس جب تک سماع کی تصریح نہ کرے تو اس کی حدیث معتبر نہیں مگر صحیحین میں مدلس کی روایت آئے اور سماع کی تحقیق نہ ہوسکے تو بھی ان حضرات سے حسن ظن رکھتے ہوئے کہا جائے گا کہ ان حضرات کو اس کے سماع کی تحقیق تھی۔ قال السبکی سألت المزی ھل وجد لکل ما رویاہ بالعنعنۃ طرق مصرح فیھا التحدیث فقال کثیر من ذلک لم یوجد ولا یسعنا إلاّ تحسین الظن

أبو عثمان النھدی. نون کے فتحہ، ہاء کے سکون کے ساتھ۔

وَحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَرْحٍ قَالَ: أَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: قَالَ لِي مَالِكٌ: إِعْلَمْ أَنَّهُ لَيْسَ يَسْلَمُ رَجُلٌ حَدَّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ وَلَا يَكُونُ إِمَامًا أَبَدًا وَهُوَ يُحَدِّثُ بِكُلِّ مَا سَمِعَ.

وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَالرَّحْمٰنِ بْنَ مَهْدِيٍّ يَقُولُ لَا يَكُونُ الرَّجُلُ إِمَامًا يُقْتَدٰى بِهِ حَتّٰى يُمْسِكَ عَنْ بَعْضِ مَا سَمِعَ.

ترجمہ: ابن وہب کہتے ہیں کہ مجھ سے امام مالک نے فرمایا کہ تم اس بات کو یاد رکھو کہ جو شخص ہر سنی بات کو بیان کرے گا وہ محفوظ نہیں رہ سکتا ہے (جھوٹ سے) اور کبھی ایسا شخص پیشوا نہیں ہوسکتا جو ہر سنی بات کو بیان کر دیا کرے۔

عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں کہ آدمی قابلِ اقتداء امام نہیں ہوسکتا ہے جب تک کہ بعض سنی ہوئی حدیثوں کے بیان کرنے سے اپنی زبان کو روک نہ لے۔

امام مالک اور عبدالرحمٰن بن مہدی کے قول سے استدلال: ہر سنی بات کو بلا تحقیق بیان کرنے میں اس کے جھوٹ اور غلط ہونے کا بھی احتمال ہے جس کی وجہ سے اس کو جھوٹا بھی سمجھا جائے گا اور اس کی ہر حدیث میں شک ہوگا، امام اور رہنما کے لیے محتاط ہونا ضروری ہے۔

وَحَدَّثَنَا يَحْيٰى بن يحي قال: انا عمر بن علي بن مقدّم عن سفيان بن حسين قال: سألني أياس بن معاويةَ فقال إني أراكَ قد كلفت بعلم القرآن فاقرأ عليَّ سورةً و فسّر حتى أنظُرَ فيما علمتَ قال ففعلتُ فقال لي أحفظ عليَّ ما أقولُ لك إيّاكَ والشناعَةَ في الحديث فإنه قلَّ ماحَمَلها أحدٌ إلاذَلَّ في نفسه و كُذِّبَ في حديثه.

ترجمہ: سفیان بن حسین کہتے ہیں کہ ایاس بن معاویہ نے مجھ سے سوال کیا تو کہا میں تجھ کو دیکھتا ہوں کہ قرآن کے علم (علم تفسیر) حاصل کرنے کے بڑے دل دادہ ہو، میرے سامنے ایک سورت پڑھو اور اس کا مطلب بیان کرو تا کہ تمہارا علم دیکھوں، سفیان بن حسین نے کہا کہ میں نے ایسا ہی کیا تو ایاس نے مجھ سے کہا جو میں کہتا ہوں اس کو یاد رکھو، اپنے کو دور رکھنا حدیث کے بیان کرنے میں شناعت سے، کیوں کہ نہیں شناعت کیا حدیث کی روایت میں کسی نے مگر وہ خود بھی ذلیل ہوا اور حدیث کے بارے میں اس کو جھٹلایا بھی گیا۔

ایاس کے قول سے استدلال: ایاس اذکیاءِ امت میں سے ہیں، ان کی نگاہ بہت دور رس تھی، انھوں نے سفیان کو مشورہ دیا کہ تم ایسی حدیث نہ بیان کرنا جس سے تیری قباحت وشناعت ہو یعنی منکر روایتوں کے بیان کرنے سے گریز کرنا اور منکر روایتوں کے نقل کرنے سے اجتناب کرنا، اس لیے کہ منکر روایات کو بیان کرنے والے کو لوگ جھوٹا سمجھیں گے، جس سے اس کی وقعت وحیثیت ختم ہو جائے گی، اور اس کی دیگر روایتوں کا بھی اعتبار ختم ہو جائے گا، ابونعیم کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں ایک آدمی روزانہ پانچ سو رکعت نماز پڑھا کرتا تھا، مگر غرائب ومنکر روایت کی وجہ سے اس کا اعتبار جاتا رہا، امام مالکؒ فرماتے ہیں ''شر العلم الغریب وخیر العلم الظاهر الذی قد رواه الناس '' امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں ''من طلب غرائب الحدیث کذِبَ''

مقدم: محمد کے وزن پر، قد کلفت کلف به ، من باب سمع فریفتہ ہونا، دلدادہ ہونا۔

فیما علمت: مخاطب کا صیغہ ہے، بعض نسخوں میں متکلم کا صیغہ ہے اس صورت میں فی سببیہ ہوگا یعنی اپنی معلومات کی بنیاد پر تم کو دیکھوں اور تمہاری استعداد کو جانچوں۔

احفظ علیَّ: میں علی، مِن کے معنی میں ہے۔ إياك والشناعة. تحذیر کی بنا پر منصوب ہے شناعت، شین کے فتحہ کے ساتھ باب کرم سے مصدر ہے قبیح اور برا ہونا، باب فتح سے رسوا کرنا، گالی دینا قَلَّ مَا حَمَلَهَا. بعض افعال فاعل مذکور یا فاعل محذوف کے محتاج نہیں ہوتے ہیں اور وہ ایسے افعال ہیں جن میں ما کافہ ملا ہوتا ہے، جیسے طَالَمَا، قَلَّمَا اور اگر ما کو فعل سے ملا کر نہ لکھا جائے تو اس صورت میں ما مصدریہ ہوتا ہے، اور جملہ مصدر کے معنی میں ہو کر فاعل ہوتا ہے جیسے طال ما وفیتَ بعهدك، قل ما کبھی کبھی قرینہ کی بنا پر نفی محض کے لیے آتا ہے یہاں پر الاَّ قرینہ کی وجہ سے نفی کے معنی میں ہے۔

وحدثنی أبو الطاهر وحرملة بن یحي قال أنا ابن وهب قال أخبرنی یونس عن ابن شهاب عن عبیدالله بن عبدالله بن عتبة أن عبدالله بن مسعودٍ قال: مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيْثًا لاَ تَبْلُغُهُ عُقُوْلُهُمْ إِلاَّ كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةً.

ترجمہ: عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کہ جب تم لوگوں سے ایسی حدیث بیان کرو گے جو ان کی عقل میں نہ آئے تو بعض لوگوں کے لیے وہ حدیث فتنہ کا باعث ہوگی۔

عبداللہ بن مسعود کے قول سے استدلال: ابن مسعود کے قول کو ذکر کر کے اشارہ کیا کہ ہر سنی

بات کو بیان نہیں کرنا چاہیے اس کی ایک وجہ جہاں یہ ہے کہ جھوٹ یا غلط کا اندیشہ ہوگا اسی طرح ایسی بھی بات ہو سکتی ہے جو مخاطب کی عقل وفہم سے بالا ہو جس کی وجہ سے وہ لوگ گمراہ ہو سکتے ہوں، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کو اس انداز سے بیان کیا ''حدثوا الناس بما یعرفون أتحبون أن یکذب اللہ و رسولہ '' خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ کو دوبارہ بناء ابراہیمی پر محض لوگوں کی گمراہی کے اندیشہ سے تعمیر نہیں کرایا، لوگوں کو فتنہ سے بچانا ضروری ہے، ہر طرح کا علم ہر شخص کو بتانا ضروری نہیں ہے، اسی طرح ہر کام کرنا ضروری نہیں ہے، اس لئے جب اس طرح کے علم سے اور اس طرح کے عمل سے لوگوں کے فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ ہو تو اس علم کی عام تبلیغ ممنوع ہوگی، جو علم بینات وہدیٰ کی قبیل سے ہے اور اس کا بینات وہدیٰ ہونا معلوم ومشہور ہو اس کا کتمان ناجائز ہے، مطلق علم کا کتمان ناجائز نہیں ہے۔ اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْتُمُوْنَ مَا اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَیِّنَاتِ وَالْھُدیٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَیَّنَّاہُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتَابِ اُوْلٰئِکَ یَلْعَنُھُمُ اللّٰہُ الخ. کا یہی مصداق ہے۔

وحدثنی محمد بن عبداللہ بن نمیر و زھیر بن حرب قالا حدثنا عبداللہ بن یزید قال حدثنی سعید بن أبی أیوب قال حدثنی أبوھانئ عن أبی عثمان مسلم بن یسارعن أبی ھریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أنہ قال: سَیَکُوْنُ فِیْ آخِرِ أُمَّتِیْ أُنَاسٌ یُحَدِّثُوْنَکُمْ بِمَا لَمْ تَسْمَعُوْا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُکُمْ فَإِیَّاکُمْ وَإِیَّاھُمْ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کے آخر میں کچھ ایسے لوگ ہوں گے جو تم سے ایسی حدیثیں بیان کریں گے جن کو نہ تم نے سنا ہوگا اور نہ تمہارے باپ دادا نے۔ تم ان سے بچے رہنا۔

وحدثنی حرملۃ بن یحي بن عبداللہ بن حرملۃ بن عمران التجیبی قال ثنا ابن وھب قال حدثنی أبو شریح أنہ سمع شراحیل بن یزید یقول أخبرنی مسلم بن یسار أنہ سمع أبا ھریرۃ یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یَکُوْنُ فِيْ آخِرِ الزَّمَانِ دَجَّالُوْنَ کَذَّابُوْنَ یَأْتُوْنَکُمْ مِنَ الْأَحَادِیْثِ بِمَالَمْ تَسْمَعُوْا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُکُمْ فَإِیَّاکُمْ وَإِیَّاھُمْ لَا یُضِلُّوْنَکُمْ وَلَا یَفْتِنُوْنَکُمْ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اخیر زمانہ میں دجّال اور

کذاب ہوں گے وہ تم سے ایسی ایسی حدیثیں بیان کریں گے، جن کو نہ تم نے سنا ہوگا، نہ تمہارے باپ دادا نے، ایسے لوگوں سے اپنے کو دور رکھنا، مبادا وہ لوگ تم کو گمراہ کردیں اور فتنہ میں مبتلا کردیں۔

حدیث کی تحقیق کے لیے درایت کا استعمال

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال: خود ساختہ محدثین کے طرزِ عمل کو غلط اور باطل کرنے کے لیے قرآن وحدیث سے اور آثارِ صحابہ وتابعین سے استدلال کرتے ہوئے بتلایا تھا کہ کسی خبر کو قبول کرنے سے پہلے تحقیق وتفتیش ضروری ہے، تحقیق وتفتیش کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ متنِ حدیث جانچا جائے کہ وہ بات جو کہی جارہی ہے وہ قائل کے مناسب حال ہے بھی کہ نہیں، اگر وہ قرآن یا احادیث متواترہ یا کلیاتِ دین کے مطابق ہے تو اس کو قبول کیا جائے گا، اور اگر وہ قرآنی آیت یا حدیث متواترہ اور کلیات شرع کے ملائم ومناسب نہیں ہے تو اس کو رد کردیا جائے گا، قرآنی آیت ہے ﴿لَوْ لَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ قُلْتُمْ مَّا يَكُوْنُ لَنَآ اَنْ نَّتَكَلَّمَ بِهٰذَا سُبْحٰنَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ﴾ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں اسی بات کی طرف اشارہ ہے۔

يحدثونكم بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم: اس کا مفہوم یہی ہے کہ وہ باتیں قرآن واحادیث مشہورہ اور اجماع امت کے خلاف ہوں، کسی چیز کا محض نہ سننا اور پہلے سے معلوم نہ ہونا غلط اور باطل ہونے کی دلیل نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے دین کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے، اگر ان کی یہ باتیں دین سے ہوتیں تو اگلے لوگوں نے اس کی کیوں نہیں بیان کیا اسی طرح اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے: ﴿هُوَ الَّذِيْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ﴾ جس سے معلوم ہوا کہ دین کے قبیل سے وہی چیز ہوگی جو ظاہر و باہر ہو، اسی لیے محدثین معروف ومشہور حدیث کو نقل کرنے کی تلقین کرتے ہیں، اور غریب حدیث کی روایت کی مذمت کرتے ہیں، ابن مبارک کہتے ہیں: ''العلم هو الذي يجئ من ههنا وههنا يعني المشهور'' علی بن حسین کہتے ہیں ليس من العلم مالا يعرف إنما العلم ما عرف وتواطأت به عليه الا لسن. امام اوزاعی فرماتے ہیں كنا نسمع الحديث ونعرضه على أصحابنا كما تعرض الدرهم الزائف فما عرفوا منه أخذنا، وما أنكروا منه تركناه.

فائدہ: کتابوں میں احادیث کے جمع ہو جانے کے بعداب اگر کوئی شخص حدیث بیان کرتا ہے اور وہ حدیث ان کتابوں میں موجود ہے تو ان کتابوں میں موجود احادیث کی وجہ سے اصل حدیث ثابت ہے اور اگر ایسی احادیث بیان کرتا ہے جو ان کتابوں میں موجود نہیں ہیں تو ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ قال البیهقی إن الأحادیث التي قد صحت أو وقعت بین الصحة والسقم قد دوّنت و کتبت فی الجوامع التي جمعها أئمة الحدیث قال فمن جاء الیوم بحدیث لا یوجد عند جمیعهم لا یقبل منه ومن جاء بحدیثٍ معروف عندهم فالذي یرویه لا ینفرد بروایة والحجة قائمة بحدیثه بروایة غیره. (مقدمہ ابن صلاح، ص۷۵)

لا یفتنونکم: فتن الرجل لازم ومتعدی، فتنہ میں پڑنا، فتنہ میں ڈالنا۔

التُّجیبی: تاء کے ضمہ یا فتحہ، جیم کے کسرہ اور یاء کے سکون کے ساتھ، آخری یاء مشدّد ہے تجیب بنت ثوبان کی طرف نسبت ہے۔ أبو شریح مصغر ہے۔

شراحیل: شین کے فتحہ اور حاء کے کسرہ کے ساتھ غیر منصرف ہے عجمہ وعلم کی وجہ سے۔

وحدثنی أبو سعید الأشج قال نا وکیع قال نا الأعمش عن المسیب بن رافع عن عامر بن عبدة قال: قال عبدالله: إِنَّ الشَّیْطَانَ لَیَتَمَثَّلُ فِیْ صُوْرَةِ الرَّجُلِ فَیَأْتِی الْقَوْمَ فَیُحَدِّثُهُمْ بِالْحَدِیْثِ مِنَ الْكِذْبِ فَیَتَفَرَّقُوْنَ فَیَقُوْلُ الرَّجُلُ مِنْهُمْ سَمِعْتُ رَجُلاً أَعْرِفُ وَجْهَهُ وَلَا أَدْرِیْ مَا اسْمُهُ یُحَدِّثُ.

ترجمہ: عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ شیطان آدمی کی شکل اختیار کر کے لوگوں کے پاس آتا ہے جھوٹی حدیثیں بیان کرتا ہے، جب لوگ منتشر ہو جاتے ہیں تو ان میں کا ایک آدمی کہتا ہے کہ میں نے ایک ایسے آدمی سے سنا ہے جس کی صورت تو پہچانتا ہوں اور اس کا نام نہیں جانتا ہوں وہ روایت کر رہا تھا۔

ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال: جب اس طرح سے جھوٹ اور غلط حدیثیں پھیلائی جائیں گی کہ سننے والا صرف بیان کرنے والے کی صورت سے آشنا ہے نہ اس کا نام معلوم ہے نہ اس کا حال، اس طرح کے مجہول شخص کی روایت معتبر نہیں ہوگی، عام طریقے سے جو روایتیں قرآن، حدیث مشہور، اجماع، قواعدِ شرع اور دینی مزاج کے خلاف ہوتی ہیں وہ ایسے ہی لوگوں سے منقول ہوتی ہیں جو مجہول ہیں یا غیر عادل ہیں یا جن کا حافظہ جواب دے چکا ہے یا سرے سے اس کی اسناد ہی نہیں ہے، خال

خال ایسی حدیثیں ہوتی ہیں جن کا راوی ثقہ ہے اور اس کو وہم ہو گیا ہے۔

مُسَیَّب: یاء کے فتحہ کے ساتھ اسم مفعول ہے، جہاں بھی مسیّب آئے اسم مفعول پڑھنا چاہیے، البتہ سعید بن المسیب میں اسم فاعل و اسم مفعول دونوں جائز ہے۔ عامر بن عبده : باء کا فتحہ اور سکون دونوں جائز ہیں، امام نووی فرماتے ہیں: عبد: كله باسكان الباء إلاعامر بن عبده وبجالة بن عبده ففيهما الفتح والاسكان والفتح اشهر.

وحدثني محمد بن رافع قال نا عبدالرزاق انا معمر عن ابن طاؤس عن أبيه عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: إِنَّ فِي الْبَحْرِ شَيَاطِيْنَ مَسْجُوْنَةً أَوْثَقَهَا سُلَيْمَانُ يُوْشِكُ أَنْ تَخْرُجَ فَتَقْرَأَ عَلَى النَّاسِ قُرْآنًا.

ترجمہ: عبداللہ بن عمرو بن العاص فرماتے ہیں کہ سمندر میں بہت سے شیطان قید کئے گئے ہیں ان کو حضرت سلیمان رضی اللہ عنہ نے قید کر رکھا ہے قریب ہے کہ وہ نکلیں اور لوگوں کے سامنے قرآن پڑھیں۔

فتقرا عَلَى الناسِ قُرآنًا : قرآن کا معنی لغت میں جمع کرنا اور پڑھنا ہے، پھر ہر مجموعہ پر جس کو پڑھا جائے قرآن کا اطلاق ہوتا ہے ممکن ہے کہ اس سے مراد احادیث ہوں جیسا کہ ابن مسعود کی حدیث میں بھی گذرا کہ انسانی شکل اختیار کر کے جھوٹی جھوٹی حدیثیں بیان کریں گے، اور اسی مقصد کے لیے امام مسلم نے اس جگہ نقل کیا ہے، اور ممکن ہے کہ قرآن سے مراد کوئی کتاب ہو جس کو قرآن کے نام پر پیش کریں گے، یعنی نیا قرآن پیش کریں گے، تا کہ قرآن کی حقانیت مشتبہ ہو جائے، پہلے تو کسی شخص کو اس طرح کی جرأت نہیں ہوئی، ادھر سو سال سے اسلام دشمن طاقتیں اس کی کوشش کر رہی ہیں، اس سلسلہ میں کچھ لوگوں نے کچھ پرانے نسخوں کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو موجودہ قرآن سے مختلف ہے مگر یہ ان کی کوشش کامیاب نہیں ہوئی اور نہ قیامت تک کامیاب ہوگی، اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُوْنَ﴾ اس کا تیسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قرآن سے مراد ان کی تاویلات باطلہ ہوں جس کو قرآن کا مفہوم اور مضمون بتلا کر عوام کو گمراہ کریں گے، ویسے ممکن ہے عبداللہ بن عمرو کا مضمون اسرائیلیات سے ہو۔

معمر: میم کے فتحہ اور عین کے سکون کے ساتھ، ابن طاؤس ان کا نام عبداللہ ہے۔

العاص: امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ العاص کے بجائے العاصی لکھنا فصیح اور صحیح ہے یہ ناقص یائی

ہے، یاء کو تنوین کی وجہ سے حذف کردیا جاتا ہے مگر الف لام کی وجہ سے تنوین حذف ہوگئی تو یاء کو ذکر کرنا چاہیے، دوسرے حضرات اس کو معتل عین قرار دیتے ہیں اور العاص کو صحیح قرار دیتے ہیں۔

وحدثني محمد بن عبادٍ وسعيد بن عمرو الاشعثي جميعًا عن ابنِ عُيَيْنَةَ قالَ سعيد انا سفيان عن هشامِ بن حُجير عن طاؤسٍ قال: جَاءَ هٰذَا إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ يَعْنِيْ بَشِيْرَبْنَ كَعْبٍ فَجَعَلَ يُحَدِّثُهُ فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ عِدْ لِحَدِيْثِ كَذَا وَكَذَا فَعَادَ لَهُ ثُمَّ حَدَّثَهُ فَقَالَ لَهُ عِدْ لِحَدِيْثِ كَذَا وَ كَذَا فَعَادَ لَهُ فَقَالَ لَهُ مَا أَدْرِيْ اَعَرَفْتَ حَدِيْثِيْ كُلَّهُ وَأَنْكَرْتَ هٰذَا أَمْ أَنْكَرْتَ حَدِيْثِيْ كُلَّهُ وَعَرَفْتَ هٰذَا فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِنَّا كُنَّا نُحَدِّثُ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ لَمْ يُكْذَبْ عَلَيْهِ فَلَمَّا رَكِبَ النَّاسُ الصَّعْبَ وَالذَّلُوْلَ تَرَكْنَا الْحَدِيْثَ عَنْهُ .

ترجمہ: طاؤس سے روایت ہے کہ بشیر بن کعب ابن عباس کے پاس آکر حدیث بیان کرنے لگے تو ابن عباس نے ان سے کہا کہ فلاں فلاں حدیث دوبارہ بیان کرو، انھوں نے اس کو دوبارہ بیان کیا پھر ان سے حدیث بیان کرنا شروع کیا تو ابن عباس نے کہا کہ فلاں فلاں حدیث کو دوبارہ بیان کرو انھوں نے اس کو دوبارہ بیان کیا انھوں نے ابن عباس سے پوچھا میں نہیں جان سکا کہ آپ نے میری تمام حدیث کو صحیح سمجھا اور صرف اس حدیث کو (جو مکرر پڑھی گئی) منکر سمجھا یا میری سب حدیث کو منکر سمجھا اور صرف اس حدیث کو جو مکرر پڑھی گئی صحیح جانا تو ابن عباس نے فرمایا کہ ہم ایک دوسرے سے حدیث رسول اللہ ﷺ کی بیان کرتے تھے جب آپ پر جھوٹ نہیں بولا جاتا تھا پھر جب لوگ ہر سرکش غیر سرکش اونٹوں پر سوار ہونے لگے (یعنی جھوٹ و سچ سب بیان کرنے لگے) تو ہم نے رسول اللہ ﷺ کی حدیث کو لوگوں سے قبول کرنا چھوڑ دیا۔

وحدثني محمد بن رافعٍ قال نا عبدالرزّاق قال انا معمرٌ عن ابن طاؤسٍ عن أبيه عن ابن عباسٍ قال: إِنَّمَا كُنَّا نَحْفَظُ الْحَدِيْثَ وَالْحَدِيْثُ يُحْفَظُ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَّا إِذَا رَكِبْتُمْ كُلَّ صَعْبٍ وَذَلُوْلٍ فَهَيْهَاتَ.

ترجمہ: طاؤس ابن عباس سے نقل کرتے ہیں کہ ابن عباس نے فرمایا کہ ہم نبی ﷺ کی حدیث کو یاد کیا کرتے تھے اور نبی ﷺ کی احادیث کو یاد کرنا ہی چاہیے، لیکن جب تم ہر سرکش غیر سرکش سواریوں

پر چڑھنے لگے (یعنی غلط صحیح حدیثیں بیان کرنے لگے) تو اعتبار جاتا رہا۔

وحدثنی أبو أیوبُ سلیمان بن عبیداللّٰہ الغیلاني قال انا ابو عامرٍ یعنی العقدیَّ قال نا رباحٌ عن قیسِ بن سعدٍ عن مجاهد قال: جَاءَ بُشَیْرُ بْنُ کَعْبِ الْعَدَوِیُّ إِلٰی ابْنِ عَبَّاسٍ فَجَعَلَ یُحَدِّثُ وَیَقُوْلُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ فَجَعَلَ ابْنُ عَبَّاسٍ لَا یَأْذَنُ لِحَدِیْثِهٖ وَلَا یَنْظُرُ إِلَیْهِ فَقَالَ یَا ابْنَ عَبَّاسٍ مَا لِیْ لَا أَرَاكَ تَسْمَعُ لِحَدِیْثِیْ أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَلَا تَسْمَعُ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِنَّا کُنَّا مَرَّةً إِذَا سَمِعْنَا رَجُلًا یَقُوْلُ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ، اِبْتَدَرَتْهُ أَبْصَارُنَا وَأَصْغَیْنَا إِلَیْهِ بِآذَانِنَا فَلَمَّا رَکِبَ النَّاسُ الصَّعْبَةَ وَالذَّلُوْلَ لَمْ نَأْخُذْ مِنَ النَّاسِ إِلَّا مَا نَعْرِفُ.

ترجمہ: مجاہد سے روایت ہے کہ بشیر بن کعب ابن عباس کی خدمت میں حاضر ہو کر رسول اللہ ﷺ کی حدیثیں بیان کرنے لگے اور کہنے لگے کہ رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا ہے مجاہد کہتے ہیں کہ ابن عباس ان کی بیان کردہ احادیث پر نہ کان لگا رہے ہیں اور نہ ان کو دیکھ رہے ہیں تو بشیر نے کہا اے ابن عباس مجھ کو کیا ہوا کہ نہیں دیکھتا ہوں میں تم کو میری بات سنتے ہوئے، میں تو تم سے نبی کریم ﷺ کی حدیث بیان کر رہا ہوں اور تم اس کو سنتے نہیں ہو، ابن عباس نے کہا کہ ایک وقت وہ تھا جب کسی کو قال رسول اللہ ﷺ کہتے سنا، تو فوراً ہماری نگاہیں بے ساختہ اٹھ جاتی تھیں اور اپنا کان ادھر لگا لیتے تھے پھر جب لوگ ہر سرکش غیر سرکش سواریوں پر چڑھنے لگے تو لوگوں کی بیان کردہ احادیث سے ہم صرف جانی پہچانی احادیث کو قبول کرتے ہیں۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال: صحابۂ کرام سے کسی قسم کی کوئی غلط حدیث نقل کرنا ثابت نہیں ہے جیسا اس سے پہلے انس بن مالک کے قول کو نقل کیا جا چکا ہے، حضرت عثمان کے خلاف باغیوں نے خروج کیا اور اسی فتنہ میں حضرت عثمانؓ کی شہادت ہوئی اسی زمانہ میں ان مفسدوں نے جھوٹی حدیثیں وضع کیں، شعبی سے منقول ہے: ''اوّل من کذب عبداللّٰہ بن سبا'' (لسان المیزان) مسیب بن نخبہ، عبداللہ بن سبا کو پکڑ کر کوفہ کی جامع مسجد میں لے آئے اور منبر کے سامنے اعلان کیا کہ یہ شخص ''یکذب علی اللّٰہ ورسولہ'' ابن سبا خود حضرت علی کی طرف بھی بہت ہی غلط باتوں کو منسوب

کرتا تھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس سے براءت ظاہر کی چنانچہ ”مالي ولهذا الخبيث الأسود“ فرماتے تھے، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ: ”يرحم الله عليًا أنه كان من كلامه لا يرى شيئًا يعجبه إلا قال صدق الله ورسوله فيذهب أهل الكوفة يكذبون عليه ويزيدون عليه في الحديث“ اس کذب بیانی کی وجہ سے اعتماد والی بات ختم ہوگئی اسی کو ابن عباس نے کہا کہ ایک زمانہ ایسا تھا کہ مسلمانوں میں کا بعض بعض سے حدیث بیان کرتا اور بلاتوقف ایک دوسرے کی حدیث کو قبول کیا کرتا تھا اس لیے کہ سب لوگ سچے تھے اس لیے صحیح بات ہی نقل کرتے تھے، مگر اب بہت سے لوگ جھوٹے ہوگئے اور جھوٹی حدیثیں بھی گھڑنے لگے اور اس کو بیان کرنے لگے اس لئے اب ہم ان ہی احادیث کا اعتبار کریں گے جو ہماری جانی پہچانی احادیث کے موافق و مطابق ہوں گی، اور جو حدیثیں اس کے خلاف ہوں گی، ان کا ہم اعتبار نہیں کریں گے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے صحیح، غلط حدیثوں کے لیے معیار بتایا، ”حدثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون“ یعنی اسلامی تعلیم اور کلیات دین کے مطابق ہوں تو اس کو بیان کرو اور جو اس کے خلاف ہوں ان کو ترک کرو، خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معیار کی طرف اشارہ فرمایا۔ جیسا کہ اس سے پہلے حدیث ”يحدثونكم بما لم تسمعوا أنتم ولا آباءكم“ کے تحت بیان کیا گیا ہے، اس کے علاوہ ایک اور حدیث ”إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به وإذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم وتنفر منه أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم بعيد فأنا أبعدكم منه. رواه أحمد والبزار عن أبي حميد وأبي أسيد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنده صحيح كما قاله القرطبي وغيره“ اسی طرح ایک اور حدیث ہے: ”ما حدثتم عني مما تنكرونه فلا تأخذوا به فإني لا أقول المنكر ولست من أهله. رواه ابن الجوزي. (تنزيه الشريعة ۱/۲)

حدیث میں جن احساسات کا ذکر ہے اس سے وہی احساسات مراد ہیں، جو قرآن کے زیر اثر ان میں پیدا ہوتے ہیں، قرآن میں امن و خوف کی خبروں کے متعلق حکم دیا گیا ہے کہ عوام میں ان کی اشاعت نہ کی جائے بلکہ اس کو رسول کے پاس پہونچایا جائے یا مسلمانوں میں جو امر و حکم کا اختیار رکھتے ہیں ان تک پہنچایا جائے یہ لوگ استنباط کے ذریعہ صحیح اجزاء کو غلط اجزاء سے الگ کرلیں گے۔ ”وإذا جاء هم

أمر من الامن أوالخوف إذا عوا به ولو ردّوه إلى الرسول و إلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونهٗ منهم'' افک عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں قرآنی آیت: لَوْ لَا اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ قُلْتُمْ مَا يَكُوْنُ لَنَا اَنْ نَتَكَلَّمَ بِهٰذَا سُبْحَانَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ '' یہ آیت بھی اسی جانب مشیر ہے کہ جو بات جس کے بارے میں کہی جارہی ہے اس کے جانے پہچانے احوال کے بالکل خلاف ہو تو وہ بات صحیح نہیں ہوسکتی ہے قرآن وحدیث دونوں کا سرچشمہ وحی الٰہی ہے اس لیے ان دونوں کا آپس میں اختلاف وتضاد ممکن نہیں ہے اس لیے ایسی حدیث جو قرآن کے خلاف ہو یا ایسی حدیث جو احادیثِ مشہورہ ومتواترہ کے خلاف ہو وہ حدیث غلط ہوگی، ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اسی معیار کے مطابق بشیر کو جواب دیا کہ جو روایتیں جانی پہچانی ہیں ان کے مطابق اور مناسب ہوں گی تو اس حدیث کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر ان کے خلاف ہوں گی تو وہ احادیث قابلِ قبول نہ ہوگی، اور اسی ضابطہ کے مطابق اس رجسٹر سے جس میں حضرت علی کے فیصلے نقل کئے گئے تھے بہت سے فیصلے کو قلمزد کردیا اور فرمایا کہ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فیصلہ نہیں ہے اس لئے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے احوال ہم کو معلوم ہیں اسی طرح ان کے بہت سے فیصلے کا بھی ہم کو علم ہے، یہ فیصلے نہ تو اُن کے احوالِ معلومہ کے مناسب ہیں اور نہ اُن کے دیگر فیصلے کے مطابق ہیں، یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ پر جھوٹ باندھا گیا ہے، اور ابن عباس سے پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی اسی طرح کا ضابطہ مقرر کیا اور اسی طرح کے ضابطہ سے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے أن الميت ليعذب ببكاء أهله (الحديث) پر اعتراض کیا اسی طرح جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے رویتِ باری کی تردید کی اور ان سب حضرات سے بھی پہلے حضرت عمر بن الخطاب نے اسی ضابطہ اور معیار کے مطابق فاطمہ بنت قیس کی حدیث پر عمل نہیں کیا اور فرمایا ''لا ندع كتاب ربّنا وسنته نبينا بقول امرأة لا ندري حفظت أو نسيت ''خبر واحد کا راوی اور ناقل اگرچہ ثقہ ہو مگر اس کی نقل کردہ حدیث اس معیار وضابطہ کے خلاف ہوگی تو اس پر اطمینان نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ بہر حال اس میں وہم ونسیان اور غلطی کا زیادہ امکان ہے۔

انھیں امور کی روشنی میں آگے چل کر محدثین نے اس ضابطہ اور معیار کو اس طرح بیان کیا، كل حديث روايته يخالف العقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع، لايقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل وحكم القرآن الثابت المحكم والسنة المعلومة والفعل

الجاری مجری السنة .

هشام بن حجير: میں حجیر مصغر ہے، بشير بن كعب: بشیر مصغر ہے،اسی طرح بشير بن يسار: میں بھی مصغر ہے،ان دونوں کے سوا باقی بشیر کریم کے وزن پر ہوں گے۔

إنا كنا نحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : نحدث فعل معروف باب تفعیل سے، مراد مسلمان ہیں کہ ایک دوسرے سے حدیث کو بیان کرتا اور ایک دوسرے کی حدیث کو بلا دغدغہ کے قبول کرتا تھا اس لیے کہ دورِ اوّل میں نہ تو کوئی غیر مستند راوی تھا اور نہ تو کوئی غیر معتبر روایت نقل کی جاتی تھی، اس لیے روایتوں پر اعتماد تھا، اوران کو قبول کیا جاتا تھا مگر اب غیر مستند راوی اور غیر معتبر روایتیں بھی سامنے آرہی ہیں، اس لیے عمومی طور سے حدیثیں قابلِ قبول نہیں ہوں گی، یہی مطلب ہے، تركنا الحديث عنه کا،أی تركنا قبوله من الناس. اس طرح سے ''تركنا الحديث عنه '' اور دوسرا ٹکڑا ''لم نأخذ من الناس الاما نعرف میں'' تعارض باقی نہیں رہے گا، بعض لوگوں نے ''نحدث'' کو فعل مجہول پڑھا ہے اس صورت میں بھی وہی مطلب ہے جو پہلے بیان کیا گیا ہے، الصعب سرکش اونٹ یہ کنایہ ہے غلط اور ضعیف حدیث سے، الذلول سدھا ہوا اونٹ یہ کنایہ ہے صحیح اور قوی حدیث سے، هيهات: اسم فعل بعد کے معنی میں ای بعد ان نثق بحديثكم،بعدت استقامتكم.

حدیث مرسل: حدیثِ مرسل کے حجت ہونے میں اختلاف ہے، امام مالک اور ابوحنیفہ کے یہاں مرسل حجت ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مرسل حجت نہیں، قال أبو داؤد في رسالته إلى أهل مكة: أما المرسل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى مثل سفيان الثوری ومالك والأوزاعي حتى جاء الشافعي فتكلم فيه. جو لوگ مرسل کو حجت نہیں قرار دیتے ہیں ان لوگوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ بشیر بن کعب کی روایت کو ابن عباس نے ارسال کی بنا پر رد کردیا، مگر ان لوگوں کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ ابن عباس کا اعتراض ارسال کی بنا پر نہیں تھا، بلکہ راوی کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کی وجہ سے ہے، یہ اعتراض جیسا مرسل پر ہوسکتا ہے، مسند پر بھی ہوگا چنانچہ علامہ کوثری کہتے ہیں ''ليست المسئلة مسئلة الإرسال أو الإسناد بل هي مسئلة الثقة بالراوي''.

وحدثنا داؤد بن عمرو الضبي قال نا نافع بن عمر عن ابن أبي مليكة قال: كَتَبْتُ

إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ أَسْئَلُهُ أَنْ يَكْتُبَ لِيْ كِتَابًا وَيُخْفِيَ عَنِّيْ فَقَالَ: وَلَدٌ نَاصِحٌ أَنَا أَخْتَارُ لَهُ الْأُمُوْرَ اِخْتِيَارًا وَ أُخْفِيَ عَنْهُ قَالَ فَدَعَا بِقَضَاءِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فَجَعَلَ يَكْتُبُ مِنْهُ أَشْيَاءَ وَيَمُرُّبِهِ الشَّيْءُ فَيَقُوْلُ وَاللّٰهِ مَا قَضٰى بِهٰذَا عَلِيٌّ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ ضَلَّ.

حدثنا عمرو الناقد قال نا سفيان بن عيينة عن هشام بن حجير عن طاؤس قال: أُتِيَ ابْنُ عَبَّاسٍ بِكِتَابٍ فِيْهِ قَضَاءُ عَلِيٍّ فَمَحَاهُ اِلَّا قَدْرٌ وَأَشَارَ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ بِذِرَاعِهِ.

حدثناحسن بن علی الحلوانی قال نا يحي بن آدم قال نا ابن ادريس عن الأعمش عن أبي اسحٰق قال: لَمَّا أَحْدَثُوْا تِلْكَ الْأَشْيَاءَ بَعْدَ عِلِيٍّ قَالَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ عِلِيٍّ قَاتَلَهُمُ اللّٰهُ أَيَّ عِلْمٍ أَفْسَدُوْا.

حدثنا علی بن خشرم قال انا أبوبكر يعنى ابن عياش قال سمعت المغيرة يقول: لَمْ يَكُنْ يُصَدَّقُ عَلٰى عَلِيٍّ فِي الْحَدِيْثِ عَنْهُ إِلَّا مِنْ أَصْحَابِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ.

ترجمہ: ابن ابی ملیکہ سے روایت ہے انھوں نے کہا کہ میں نے ابن عباس کے پاس خط لکھ کر درخواست کی کہ مجھے ایک کتاب (حضرت علی کے فیصلوں کی) لکھ دیں اور (الحاقی حصہ) مجھ سے مخفی رکھیں تو ابن عباس نے کہا اچھا لڑکا ہے میں اس کے لیے انتخاب کروں گا اور اس سے (الحاقی حصہ) مخفی رکھوں گا راوی نے کہا کہ ابن عباس نے حضرت علی کے فیصلے منگوائے اور اس میں سے نقل کرنے لگے اور کچھ چیزیں سامنے آئیں تو فرماتے کہ بہ خدا حضرت علیt نے یہ فیصلہ نہیں کیا مگر یہ کہ وہ گمراہ ہو گئے ہوں۔

طاؤس سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ ابن عباس کے پاس ایک تحریر لائی گئی جس میں حضرت علی کے فیصلے تھے تو ابن عباس نے تحریر کے پورے حصہ کو مٹا دیا مگر اتنا حصہ، سفیان بن عیینہ نے اشارہ کر کے بتلایا کہ بہ قدر ایک ہاتھ کے۔

ابو اسحاق کہتے ہیں کہ جب لوگوں نے ان نئی نئی باتوں کو نکالا حضرت علی کے بعد (یعنی جھوٹی جھوٹی روایتیں) تو حضرت کے ایک صحبت یافتہ نے کہا کہ اللہ ان لوگوں کو برباد کرے کہ ان لوگوں نے کیسے بہتر علم کو برباد کیا۔

مغیرہ بن مقسم فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کو نہیں مانا جاتا تھا، مگر عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے شاگردوں کے واسطہ سے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول وعمل سے استدلال: متن حدیث کے جانچنے کا سابقہ معیار کہ جو بات جس کے بارے میں کہی جارہی ہے اس کے جانے پہچانے احوال کے بالکل خلاف ہوتو بات صحیح نہیں ہوسکتی ہے اسی معیار کے مطابق ابن عباسؓ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ان فیصلوں پر نظر کیا اوراس کتاب ورجسٹر سے جس میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فیصلے نقل کئے گئے تھے بہت سے فیصلہ کو یہ کہہ کر رد کردیا کہ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فیصلہ نہیں ہوسکتا، لوگوں نے ان کی طرف جھوٹ منسوب کردیا اور جھوٹ باندھا گیا ہے، چونکہ حضرت علی کی طرف جھوٹی جھوٹی باتیں بہت زیادہ منسوب کی گئی ہیں اس کی تائید کے طور پر امام مسلمؒ نے ابواسحاق کے ذریعہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ایک صحبت یافتہ کا قول نقل کیا کہ لوگوں نے جھوٹ سچ ملا کے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے علم سے استفادہ سے لوگوں کو محروم کردیا، اس لیے کہ اب ان کی صحیح روایات مشتبہ ہوگئیں اوراسی مقصد سے مغیرہ کا بھی قول نقل کیا کہ عبداللہ بن مسعود کے تلامذہ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے صحیح صحیح بات نقل کررہے ہیں باقی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دوسرے رفقاء آپ کی طرف غلط باتیں بھی منسوب کرتے ہیں اس لیے ان کا اعتبار نہیں رہا۔

ابن أبي مليكة: کا نام عبداللہ بن عبیداللہ بن ابی ملیکہ ہے۔میم کے ضمہ لام کے فتحہ یاء کے سکون کے ساتھ، أن يكتب لي كتابًا: اگرچہ عام ہے مگراس کے جواب میں ابن عباس حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فیصلے ہی لکھوارہے ہیں ابن عباس کا یہ جواب قرینہ ہے کہ ابن ابی ملیکہ کا مقصد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فیصلے ہی لکھنے کی درخواست کرنا تھا، يخفي عني خاء معجمہ کے ساتھ باب افعال سے، بمعنی چھپانا، ابن صلاح اورنووی نے خاء معجمہ ہی کے ساتھ پڑھنے کو ترجیح دیا ہے، قاضی عیاض نے يحفي حاء مہملہ کے ساتھ نقل کیا ہے احفاء کے معنی امساک کے آتے ہیں، اس صورت میں بھی وہی مفہوم ہوگا جو يخفي کا تھا، ابن ابی ملیکہ کس چیز کو چھپانے کو کہتے ہیں؟ اس کو انھوں نے ظاہر نہیں کیا اس لیے ہوسکتا ہے کہ ان کی مراد حضرت علی کے وہ فیصلے ہوں جو جعلی اور الحاقی ہیں، جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے طرز عمل سے ظاہر ہورہا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کی مراد ایسی باتوں کے لکھنے سے پرہیز کرنا ہو جس سے شیعہ وخوارج کو قیل وقال کا موقع ملے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی مراد ایسی باتوں سے پرہیز کرنا ہو جو ان کی استعداد سے زیادہ ہوں۔

إلا أن يكون ضل یعنی اس طرح کا فیصلہ گمراہ شخص کرسکتا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ہدایت پر ہونا

یقینی ہے لہٰذا یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فیصلہ نہیں ہے، ابن عباس کا عمل قرآنی آیت: ﴿لو لا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم﴾ کے مطابق ہے۔

إلّا قدر: اس کا مضاف الیہ محذوف ہے اور اس لفظ محذوف کی نیت ہے اس لیے مضاف الیہ کے مذکور ہونے کی صورت میں جو اعراب ہوگا وہی اعراب اس صورت میں بھی باقی رہے گا، ہاں اگر مضاف الیہ لفظ میں اور نیت دونوں میں محذوف ہوتا صرف معنی مراد ہوتا تو ایسی صورت میں ضمہ پر مبنی ہوتا۔

لم يكن يصدق: باب تفعیل سے فعل مجہول، اس کے مطابق ترجمہ کیا گیا ہے، اور اس کو فعل مجرد نصر سے معروف پڑھنا بھی صحیح ہے، اس وقت ترجمہ ہوگا، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے میں عبداللہ بن مسعود کے شاگردوں کے علاوہ کوئی شخص صحیح نقل نہیں کرتا تھا۔

وحدثنا حسن بن الربيع قال نا حماد بن زيد عن أيوب و هشام عن محمد ح قال وحدثنا فضيل عن هشام ح قال وحدثنا مخلد بن حسين عن هشام عن محمد بن سيرين قال: إِنَّ هٰذَا الْعِلْمَ دِيْنٌ فَانْظُرُوْا عَمَّنْ تَأْخُذُوْنَ دِيْنَكُمْ.

حدثنا أبو جعفر محمد بن الصباح قال ثنا اسمٰعيل بن زكرياء عن عاصم الأحول عن ابن سيرين قال: لَمْ يَكُوْنُوْا يَسْئَلُوْنَ عَنِ الإِسْنَادِ فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ قَالُوْا: سَمُّوْا لَنَا رِجَالَكُمْ فَيُنْظَرُ إِلٰى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيْثُهُمْ وَيُنْظَرُ إِلٰى أَهْلِ الْبِدَعِ فَلاَ يُؤْخَذُ حَدِيْثُهُمْ.

حدثنا اسحٰق بن ابراهيم الحنظلي قال انا عيسٰى وهو ابن يونس قال ثنا الأوزاعي عن سليمان بن موسٰى قال: لَقِيْتُ طَاوُسًا فَقُلْتُ حَدَّثَنِيْ فُلاَنٌ كَيْتَ وَذَيْتَ قَالَ إِنْ كَانَ مَلِيْئًا فَخُذْ عَنْهُ.

وحدثنا عبدالله بن عبدالرحمٰن الدارمي قال انا مروان يعني ابن محمد الدمشقي قال ثنا سعيد بن عبدالعزيز عن سليمان بن موسٰى قال: قُلْتُ لِطَاوُسٍ إِنَّ فُلاَنًا حَدَّثَنِيْ بِكَذَا وَكَذَا قَالَ إِنْ كَانَ صَاحِبُكَ مَلِيْئًا فَخُذْ عَنْهُ.

حدثنا نصر بن علي الجهضمي قال ثنا الأصمعي عن ابن أبي الزناد عن أبيه قال: أَدْرَكْتُ بِالْمَدِيْنَةِ مِائَةً كُلُّهُمْ مَأْمُوْنٌ مَا يُؤْخَذُ عَنْهُمُ الْحَدِيْثُ يُقَالُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِهِ.

حدثنا محمد بن أبي عمرو المكی قال ثنا سفیان ح وحدثنی أبوبکر بن خلّاد الباهلی و اللفظ له قال سمعت سفیان بن عیینة عن مِسعر قال: سَمِعْتُ سَعْدَ بْنَ اِبْرَاهِیْمَ یَقُوْلُ: لَایُحَدِّثُ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اِلَّا الثِّقَاتُ .

ترجمہ: ابن سیرین فرماتے ہیں کہ یہ علم (حدیث) دین ہے تو دیکھو جن سے تم دین حاصل کر رہے ہو (یعنی ہر شخص کا اعتبار نہ کرو، تحقیق کرلو)

ابن سیرین فرماتے ہیں کہ لوگ سند کے متعلق نہیں پوچھتے تھے، جب فتنہ پھیلا تو لوگوں نے کہا کہ ہم سے اپنے راویوں کے نام بتاؤ اس لیے کہ اہل سنت کو دیکھا جائے گا ان کی حدیث کو لیا جائے گا اور بدعتی لوگوں کو دیکھا جائے گا، ان کی حدیث کو نہیں لیا جائے گا۔

سلیمان بن موسیٰ کہتے ہیں کہ میری ملاقات طاؤس سے ہوئی تو میں نے طاؤس سے کہا کہ فلاں شخص نے مجھ سے ایسی ایسی حدیث بیان کیا ہے تو طاؤس نے فرمایا کہ اگر وہ راوی ثقہ ہے تو اس کی روایت کو لو۔

سلیمان کہتے ہیں کہ میں نے طاؤس سے پوچھا کہ فلاں شخص نے مجھ سے ایسی ایسی حدیثیں بیان کی ہے تو طاؤس نے کہا کہ اگر تمہارا ساتھی ثقہ ہے تو اس کی حدیث قبول کرلو۔

ابوالزناد فرماتے ہیں کہ میں نے مدینہ منورہ میں سو آدمی پائے جو سب کے سب جھوٹ سے محفوظ تھے اُن سے حدیث کی روایت نہیں کی جاتی تھی کہا جاتا تھا کہ وہ اس لائق نہیں ہیں۔

سعد بن ابراہیم کہتے ہیں کہ حدیث کی روایت صرف ثقہ لوگ کریں۔

وحدثنی محمد بن عبدالله بن قهزاذ من أهل المرو وقال سمعت عبدان بن عثمان یقول سمعت عبدالله بن المبارك یقول: اَلْاِسْنَادُ مِنَ الدِّیْنِ وَلَوْلَا الْاِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَاشَاءَ. قَالَ و قال محمد بن عبدالله قال حدثنی العباس بن رزمة قال سمعت عبدالله یقول: بَیْنَنَا وَبَیْنَ الْقَوْمِ الْقَوَائِمُ یَعْنِی الْاِسْنَادَ. وقال محمد سمعت أبا اسحق ابراهیم بن عیسٰی الطالقانی قال قلت لعبدالله بن المبارك: یَا أَبَا عَبْدِالرَّحْمٰنِ الْحَدِیْثُ الَّذِیْ جَاءَ "اِنَّ مِنَ الْبِرِّ بَعْدَ الْبِرِّ اَنْ تُصَلِّیَ لِاَ بَوَیْكَ مَعَ صَلَاتِكَ وَتَصُوْمَ لَهُمَا مَعَ صَوْمِكَ" قَالَ فَقَالَ عَبْدُاللّٰهِ یَا اَبَا اِسْحٰقَ عَمَّنْ هٰذَا

قَالَ قُلْتُ لَهُ هٰذَا مِنْ حَدِيْثِ شِهَابِ بْنِ خِرَاشٍ، فَقَالَ: ثِقَةٌ، عَمَّنْ، قَالَ قُلْتُ عَنِ الْحَجَّاجِ بْنِ دِيْنَارٍ قَالَ: ثِقَةٌ، عَمَّنْ قَالَ قُلْتُ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ يَا اَبَا اِسْحٰقَ اِنَّ بَيْنَ الْحَجَّاجِ بْنِ دِيْنَارٍ وَبَيْنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَفَاوِزَ تَنْقَطِعُ فِيْهَا اَعْنَاقُ الْمَطِيِّ، وَلٰكِنْ لَيْسَ فِي الصَّدَقَةِ اِخْتِلَافٌ.

ترجمہ: عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ اسناد دین کا ایک حصہ ہے، سند نہ ہو تو جس کا جو جی چاہے کہنے لگے، عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ ہمارے اور لوگوں کے درمیان پائے ہیں یعنی اسناد ابو اسحاق طالقانی کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن مبارک سے پوچھا کہ اے ابوعبدالرحمٰن یہ حدیث کیسی ہے؟ جو مروی ہے کہ نیکی کے بعد دوسری نیکی یہ ہے کہ تو اپنی نماز کے ساتھ اپنے والدین کے لیے نماز پڑھے، اور اپنے روزہ کے ساتھ ان دونوں کے لیے روزہ رکھے، تو ابواسحاق نے کہا کہ عبداللہ بن مبارک نے فرمایا کہ اے ابواسحاق یہ حدیث کس سے مروی ہے میں نے ان سے کہا کہ شہاب بن خراش سے تو ابن مبارک نے کہا وہ ثقہ ہیں انھوں نے کس سے روایت کیا میں نے کہا حجاج بن دینار سے تو ابن مبارک نے کہا وہ ثقہ ہیں۔ انھوں نے کس سے روایت کیا میں نے کہا رسول اللہ ﷺ سے، ابن مبارک نے کہا اے ابواسحاق حجاج بن دینار اور نبی کریم ﷺ کے درمیان اتنی مسافت ہے کہ سواری چلتے چلتے ہلاک ہو جائے، لیکن صدقہ کے ثواب پہونچنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حدیث کی تحقیق کے لیے اسناد کی تفتیش وتنقید

روایت کی تحقیق وتنقید کے لیے قرآن وحدیث کی روشنی میں ایک معیار مقرر کیا گیا تھا، وہ متنِ حدیث کی تنقید ہے جس کو درایت بھی کہا جاسکتا ہے، حضرت علی اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اپنے اپنے زمانہ میں اور ان سے پہلے حضرت عائشہؓ اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس معیار کو استعمال کیا اور بعد میں محدثین نے بھی اس کو اختیار کیا مگر اس معیار کو استعمال کرنے کے لیے ایک خاص قسم کی بصیرت اور پختہ نظری کثرتِ مشق ومزاولت کی ضرورت ہے جو ہر کس وناکس کو میسر نہیں ہے اس لیے کہ وہ معیار کلی ضوابط اور اصول ہیں، جب ان اصول وضوابط کو جزئیات پر منطبق کیا جائے گا تو انطباق میں کافی دشواریوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے، محدثین نے روایتوں کی جانچ پڑتال کے لیے ایک اور طریقہ بھی

قرآن وحدیث کی روشنی میں ایجاد کیا، وہ طریقہ روایتوں کے راوی اور رجال کی جرح وتعدیل ہے اور راویوں کی صفات وخصوصیات کو کافی تحقیق سے معلوم کرنا، پھر اس کے مطابق روایت کی نوعیت کو متعین کرنا ہے۔

اسناد کی تفتیش کی ابتدا: اس سے پہلے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ذکر کیا جاچکا ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم صحابہ ایک دوسرے کو متہم نہیں کرتے تھے ایک دوسرے کی حدیث پر اعتماد کرتے تھے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج کرنے والے مفسدوں، خاص طور سے ابن سبا اور اس کے کارندوں نے جھوٹی حدیثیں لوگوں میں پھیلانا شروع کردیں، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد مسلمانوں کی خانہ جنگی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج کے ساتھ گھلے ملے رہے اور بے سر وپا حدیثیں پھیلاتے رہے، خود حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ذات سے جو عقیدت تھی اس کو بھی جانتے تھے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ان رفقاء کا عجیب وغریب حال ہوگیا تھا، ان کی سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ امام برحق کے مقابلہ میں مخالف جماعت کیسے کامیاب ہوگئی، مفسدین نے اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کر کر کے خود تراشیدہ روایتوں کو تدریجی طور سے پھیلانا شروع کردیا، پھر مختار ثقفی کذاب کا زمانہ آیا اس نے بھی اپنے دور میں خود تراشیدہ روایتوں کو خوب پھیلایا، عبدالملک بن مروان نے ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں تقریر کرتے ہوئے کہا کہ عراق سے حدیثوں کا ایک سیلاب بہہ کر ہماری طرف آگیا ہے جنھیں ہم نہیں پہچانتے، قد سالت علينا أحاديث من قبل المشرق ولا نعرفها اس موقعہ پر اللہ تعالیٰ نے اسناد کی تفتیش اور تحقیق کرنے کا محدثین کے قلوب میں الہام کیا، اور اس وقت سے ہر حدیث کی اسناد کو معلوم کیا جانے لگا، اور اس کے ساتھ اس کی تنقید وتحقیق اور راویوں کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے سے بحث شروع ہوئی، اور اس طرح صحیح غیر صحیح کو الگ کیا جانے لگا، اسی کو ابن سیرین نے کہا: لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سمّوا لنا رجالكم. ابن مبارک نے کہا: الإسناد من الدين ولولا الإسناد لقال من شاء ماشاء اسناد کو دین اسی لیے کہا کہ اس کے ذریعہ روایت کی حیثیت متعین ہوتی ہے، سند کی اہمیت کو دوسرے اور لوگوں نے بھی بیان کیا ہے، سفیان بن عیینہ کہتے ہیں: انظروا إلى هذا يامرني ان اصعد فوق البيت بغير درجة قال صالح الراوي يعني أن الحديث بغير إسناد ليس بشئ

وان الإسناد درج المتون به يوصل إليها. ابن مبارک کا ایک دوسرا قول ہے۔ مثل الذی يطلب امر دينه بلا اسناد كمثل الذی يرتقی بلا سُلّم.

مسلمانوں نے حدیث کی تحقیق وتنقید کے لیے صرف اسناد ہی کا استعمال نہیں کیا بلکہ اس کے لیے پختہ اصول وضوابط بنائے اس کو درجۂ کمال تک پہونچا دیا، ان کے لیے اسماء رجال کا ایک فن ایجاد کیا اور اس کے ذریعہ بقول اسپرنگر پانچ لاکھ انسانوں کے حالات معلوم کیے جاسکتے ہیں، جس کی نظیر دنیا میں نہیں پائی جاتی ہے، علماء اسلام نے اسناد کے لیے صرف قواعد وضوابط بنانے ہی پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ مختلف بلاد کی اسانید کا فرداً فرداً جائزہ لیا اور دقّتِ نظر سے اس کا مطالعہ کیا اور ان کے مراتب و مدارج متعین کیے جس کی وجہ سے اصح الاسانید کے عنوان سے ہر ایک نے اپنی اپنی تحقیق کو پیش کیا، مسلمانوں کو دیکھ کر یہود نے بھی اسماء رجال پر کتابیں لکھیں مگر ان کی تصانیف مسلمانوں کی تصانیف کے ایک سو سال بعد وجود میں آئیں۔

حدیث کی کتابوں کی روایت وسماعت میں بھی اسناد کا رواج: مختلف بلاد میں منتشر احادیث کو محدثین نے جب اپنی اپنی کتابوں میں جمع کرلیا اور اکثر کتابیں اپنے اپنے مؤلف ومصنف کی طرف تواتر کے ساتھ منسوب ہوگئیں اور احادیث کی صحت وضعف کا مدار ان کتابوں میں مذکور اسناد پر ہوگیا، اس کے باوجود محدثین اساتذہ کا یہ معمول ہے کہ پڑھاتے وقت ان کتابوں تک اپنی اسناد کو بیان کرتے ہیں اگر پوری کتاب کی سماعت ان کی حاصل ہے تو سند بیان کرتے وقت پوری کتاب کا ذکر کرتے ہیں اسی طرح ان کے شاگردوں کے لیے بھی یہ بات ضروری تھی کہ اپنی اسناد کو اپنے استاذ کے ذریعہ ان مصنفینِ کتاب تک پہونچا دیں اور یہ سلسلہ آج تک جاری ہے حالاں کہ یہ بات واضح ہے کہ حدیث کی قبولیت کا مدار کتاب میں مذکور اسناد پر ہے نہ کہ مصنف تک پہونچنے والے سلسلۂ اسناد پر لیکن محض خیر وبرکت اور تذکار و یادگار کے لیے اس سلسلہ کو باقی رکھا گیا، ابن صلاح نے بیہقی سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے: والقصد من روايته والسماع فيه أن يصير الحديث مسلسلا بحدثنا وأخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خصّت بها هذه الأمة شرفًا لنبيّنا صلى الله عليه وسلم (مقدمة ابن صلاح ص: ۵۷) جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے جس طرح رواۃ کی جانچ پڑتال ہوا کرتی تھی، اور جو حزم واحتیاط ہوا کرتی تھی، وہ چیز باقی نہیں رہی اور سلسلۂ اسناد ہی پر موقوف نہیں،

احادیث کے حفظ وضبط کا بھی یہی حال ہے، شاہ ولی اللہؒ انسان العین فی مشائخ الحرمین میں ذکر کرتے ہیں کہ حدیث کی صحت میں جس ضبط کا اعتبار ہے اس کی تین حالت رہی (۱) صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں حدیثوں کا ضبط جودتِ حفظ اچھی یادداشت میں تھا۔ (۲) تبع تابعین اور اوائلِ محدثین کے زمانہ سے طبقۂ سابعہ وثامنہ تک اس زمانہ کا ضبطِ حدیث خط کی صفائی اور نقطے، حرکات وسکنات میں احتیاط اسی طرح حروف کی شکل وصورت میں احتیاط پھر اصولِ صحیحہ سے مقابلہ اور کتاب کو پیش آنے والے عوارض سے حفاظت میں تھا (۳) حفاظِ حدیث نے اسماء رجال اور غریب حدیث اور مشکل کے منضبط کرنے میں قسم قسم کی کتابیں تصنیف کی ہیں ان میں ان تمام باتوں کی وضاحت کردی ہے، طبقۂ ثامنہ کے بعد ضبطِ حدیث یہ ہے کہ کوئی شخص ان تصانیف اور شروح کو پیش نظر رکھ کر ان کے مطابق بیان کیا کرے، جس کی وجہ سے محدثین نے اس وقت ان باتوں میں تساہل کیا جن میں قدماء نے تشدد کیا تھا، جس طرح متوسطین نے حفظ میں تساہل کیا اور مجرد لکھنے پر اکتفاء کیا اسی وجہ سے ان میں طبقہ سابعہ کے خلاف وجادہ اجازت وغیرہ کی باتیں رواج پاگئیں۔

مخطوطات میں اسناد: محدثین نے اسناد کے سلسلہ کو اتنا وسیع کیا کہ جو تلامذہ ان سنن ومسانید کو سن کر نقل کرتے ان کو اس بات کا پابند کرتے تھے کہ اپنے سلسلۂ اسناد کو صاحبِ کتاب تک کتاب کے شروع حصہ میں یا آخر میں یا کسی واضح جگہ میں لکھیں اور اس کے ساتھ ساتھ اس کتاب کے پڑھنے اور لکھنے کے زمانہ کو اور اس مقام کو جہاں پر پڑھا ہے اور ان تمام ساتھیوں کے نام کو بھی جو اس کتاب کے درس وسماعت میں شریک تھے، کتبِ احادیث کے جتنے مخطوطے دستیاب ہیں، ہماری اس بات کے شاہد ہیں، اگر کوئی ایسا نسخہ دستیاب ہوتا ہے جن میں یہ اسانید منقول نہیں ہیں تو پھر وہ یا تو مکمل نسخہ نہیں ہے یا لکھنے والے نے عوام کے لیے اس کو نقل کیا ہے، علم حدیث کی کتابوں کی یہ خصوصیت ایسی ہے جس میں کوئی دوسرا علم و فن شریک وسہیم نہیں ہے، اس طرح علم حدیث کی یہ کتابیں اندرونی شہادت مہیا کرتی ہیں، جس کی وجہ سے اس کتاب کے ناقل کے بارے میں متعین طور سے پڑھنے والے کو علم حاصل ہوجاتا ہے، اور کسی خارجی شہادت کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، بخلاف دوسری قوموں کے مخطوطات یا دوسرے علوم وفنون کے مخطوطات کے، کہ ان کے ناقل کی تعیین کے لیے خارجی شہادت کی ضرورت پڑتی ہے، جس کے ذریعہ یقین کیا جاتا یا کرایا جاتا ہے کہ اس کا نقل کرنے والا فلاں ہے۔

اسناد صحیح متصل مسلمانوں کی خصوصیت ہے: یہود ونصاریٰ اور عرب قبل الاسلام اسی طرح دوسری اور قومیں بھی کبھی کبھی اسناد کے ساتھ کسی چیز کو بیان کرتے تھے، مگر اسناد کی مختلف قسموں میں سے ایک قسم سندِ صحیح متصل مسلمانوں کے ساتھ مخصوص ہے، اس قسم کی سند کا وجود دیگر اقوام میں نہیں ہے، اور اسی اسناد کو مسلمانوں کی خصوصیت کہا جاتا ہے، ابن حزم نے سند کی مختلف قسمیں بیان کرتے ہوئے کہا کہ سند متصل جس کے سب راوی ثقہ معلوم الحال ہوں اور کہیں پر انقطاع نہ ہو یہ امتِ محمدیہ کی خصوصیت ہے، الثالث ما نقله الثقة حتى يبلغ به إلى النبي صلى الله عليه وسلم يخبر كل واحد منهم باسم الذى اخبره ونسبه وكلهم معروف الحال والعين والعدالة والزمان والمكان وهٰذا نقل خصها الله به المسلمين دون سائر اهل الملل كلها، سند منقطع کے ذریعہ کسی بات کو بیان کرنے کا وجود ہم مسلمانوں میں بھی ہے اور دوسری قوم یہود ونصاریٰ میں بھی ہے، لیکن ان منقطع سندوں کے ذریعہ ہم محمد ﷺ سے جتنے قریب ہوجاتے ہیں اس قدر قریب وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان کی آخری سند اور موسیٰ علیہ السلام کے درمیان ڈیڑھ ہزار سال یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہے، ابن حزم کہتے ہیں: الرابع شئ نقله أهل المشرق والمغرب أو الكافة او الواحد الثقة عن امثالهم إلى أن يبلغ من ليس بينهٗ وبين النبى إلا واحد أو أكثر فسكت ذلك المبلوغ إليه عن من اخبره بتلك الشريعة عن النبى صلى الله عليه وسلم فلم يعرف من هو ومن هذا النوع كثير من نقل اليهود بل هو أعلى ما عندهم لكنهم لايقربون فيه من موسىٰ عليه السلام كقربنا فيه من محمد صلى الله عليه وسلم بل يقفون حيث بينهم وبين موسىٰ عليه السلام أزيد من ثلثين عصرًا فى أزيد من الف وخمس مائة عام وانما يبلغون بالنقل إلى هلال وشمعون وأمثالهم وأظن أن لهم مسئلة واحدة فقط يرونها عن حبر من الأحبار عن نبى متاخر أخذها عنه مشافهة وأمّا النصارىٰ فليس عندهم من صفة هذا النقل إلا تحريم الطلاق وحدهٗ.

ابن سیرین کا مقولہ: فُضَيل مصغر، مَخلد، میم کے فتحہ خاء کے سکون اور لام کے فتحہ کے ساتھ، فلمّا وقعت الفتنة: فتنہ سے مراد حضرت عثمان کے خلاف خروج کا فتنہ ہو یا حضرت علی رضی اللہ عنہ یا مختار ثقفی کے دور میں جو فتنہ پیدا ہوا وہ مراد ہو، ابواسحاق کہتے ہیں: سمعت حرملة بن نصر ايام

المختاروهم يقولون مايقولون من الكذب وكان من أصحاب عليّ قال قاتلهم الله أى عصابة شانوا أى حديث افسدوا. (ابن رجب)

فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم: ابن سیرین نے راویان حدیث کو دو قسموں میں منقسم کر دیا (۱) صحیح العقیدہ اہل سنت والجماعت (۲) اہل بدع جوان سے الگ عقیدہ رکھنے والے تھے، اہل سنت کی روایات کا اعتبار کیا، اہل بدع کی روایات کا اعتبار نہیں کیا اس لیے کہ اس زمانہ میں غیر معتبر اور غیر ثقہ راوی اہل بدع میں ہی ہوتے تھے مگر بعد میں دونوں طبقہ میں غیر معتبر اور غیر ثقہ راوی پید ہو گئے، اس لیے سب کی جانچ پڑتال کی جانے لگی کہ وہ روایاتِ حدیث میں کیسا ہے اور ممکن ہے کہ ابن سیرین کا یہی مذہب ہو کہ اہلِ بدع کی مطلقاً روایت قابلِ قبول نہیں ہے، اوراس مسئلہ کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے۔

مقولۂ طاؤس: الأوزاعي: ہمزہ کے فتحہ، واؤ کے سکون، زاء کے فتحہ کے ساتھ قبیلۂ اوزاع کی طرف نسبت ہے جوحمیر و ہمدان کی ایک شاخ ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام اوزاعی اس قبیلہ سے نہیں ہیں ان میں مقیم رہنے کی وجہ سے ان کی طرف منسوب ہو گئے ہیں کچھ لوگ کہتے ہیں کہ دمشق میں ایک محلّہ کا نام تھا اس محلّہ کی طرف منسوب ہیں، ان کا اسم گرامی عبدالرحمٰن بن عمرو ہے۔

الإمام الدارمي: راء کے کسرہ کے ساتھ، دارم کی طرف منسوب ہیں، الدمشقي دال کے کسرہ میم کے فتحہ کے ساتھ بعض لوگ میم پر بھی کسرہ پڑھتے ہیں، فلاں: اس سے اگر کوئی معین شخص ہو تو اس کو غیر منصرف پڑھا جائے گا اور غیر معین ہو تو منصرف ہوگا۔

مَلِيًّا مَلُؤَ فُلَانٌ صَارَ كثير المال فهو مَلِيٌّ یہاں مراد حافظ وضابط ومتقن ہے، جس طرح لین دین میں مال دار پر اعتماد کیا جاتا ہے اس کے مال کی وجہ سے اسی طرح حدیث کی روایت میں راوی کا اعتبار اس کے ضبط وعدل کی وجہ سے ہوتا ہے۔

مقولۂ ابوالزناد: الجهضمي: جیم کا فتحہ، ہاء کے سکون، ضاد کے فتحہ کے ساتھ، جہاضمہ بصرہ میں ایک محلّہ ہے اس کی طرف نسبت ہے۔ الاصمعي ہمزہ کے فتحہ، صاد کے سکون، میم کے فتحہ کے ساتھ، اصمع کی طرف منسوب ہے۔ ان کا نام عبدالملک ہے۔ ابن أبي الزناد سے مراد عبدالرحمٰن ہیں، ابوالزناد کے تین لڑکے تھے، عبدالرحمٰن، قاسم، ابوالقاسم، أبو الزناد زاء کے کسرہ کے ساتھ، ان کا نام عبداللہ بن ذکوان اور کنیت ابوعبدالرحمٰن ہے۔

يقال ليس من أهله ذاتی طور سے کسی کا اچھا ہونا اور ہے، روایتِ حدیث کے لیے اتنی بات کافی نہیں ہے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ باقاعدہ علم حدیث کی تحصیل کی ہو اس کے اصول وآداب سے واقف ہو، ابن عون فرماتے ہیں: لا نكتب الحديث الا ممن كان عندنا معروفا بالطلب عبدالرحمٰن بن یزید کہتے ہیں ''لا يؤخذ العلم الا عن من شهد له بطلب الحديث'' شعبہ فرماتے ہیں: خذوا العلم من المشتهرين، یحی بن سعید القطان نے عمران العمیٰ کے متعلق فرمایا لم يكن به بأس ولكنه لم يكن من أهل الحديث. وکیع وہب بن اسماعیل کے متعلق فرماتے ہیں: ذلك رجلٌ صالحٌ وللحديثِ رجالٌ. امام مالک نے مطرف بن محمد کو خط لکھا: أوصيك بتقوى الله فذكره بطوله ثم أخذه يعنى العلم من أهل الذين ورثوه ممن كان قبلهم يقينا بذلك ولا تأخذ كل ما تسمع قائلا يقوله فإنه ليس ينبغى أن يوخذ من كل محدث ولا من كل من قال وقد كان بعض من يرضٰى من أهل العلم يقول ان هذا الامر دينكم فانظرو عمن تاخذون عنه دينكم. یہ تمام اقوال خطیب بغدادی نے کفایہ میں نقل کیے ہیں اور خطیب نے کہا فأوّل شرائط الحافظ المحتجّ بحديثه إذا ثبت عدالته أن يكون معروفًا عند أهل العلم بطلب الحديث وصرف العناية إليه. اصل میں ہر فن کے الگ رجال ہیں اللہ تعالیٰ نے کسی جماعت میں ایک طرح کی خصوصیت عطا فرمائی ہے تو دوسری جماعت میں دوسری طرح کی فضیلت موجود ہے، اس کی بزرگی اور بڑائی سے لازم نہیں آتا ہے کہ جو کچھ وہ نقل کرے اس کو قبول کرلیا جائے، إن الله جعل لكل مقام مقالاً ولكل فن رجالاً.

تنبیہ: حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ صحیحین میں اس شرط کو ممکن ہے کہ ملحوظ رکھا گیا ہو مگر جب کوئی حدیث متعدد طرق سے منقول ہو تو کثرتِ طرق تحصیلِ علم کی شہرت کے قائم مقام ہوجائے گا، بلکہ تحصیلِ علم کی شہرت سے مقصود حدیث کا محفوظ ہونا ہے یہ بات جہاں کثرتِ طرق سے حاصل ہوتی ہے وہیں راوی کے ضبطِ تام سے بھی حاصل ہوجاتی ہے، اس لیے ممکن ہے کہ صحیحین میں راوی کے ضبطِ تام پر اکتفاء کرلیا گیا ہو۔

مقولۂ ابن المبارک: قُهـزاد: عجمی ہونے کی وجہ سے غیر منصرف ہے، قاف کے ضمہ، ہاء کے سکون کے ساتھ، بعض لوگ قاف کے ضمہ ہاء کے ضمہ اور زاء کی تشدید کے ساتھ پڑھتے ہیں، مرو عجمہ

اور علم کی وجہ سے غیر منصرف ہے، اس کی طرف نسبت مروزی ہے، زاء کے اضافہ کے ساتھ، عبدان عین کے فتحہ باء کے سکون کے ساتھ عبداللہ بن عثمان کا لقب ہے، عباس بن رزمہ بعض نسخوں میں عباس بن ابی رزمہ آیا ہے، امام نووی کہتے ہیں کہ ابن مبارک کے شاگردوں میں اس نام کا کوئی آدمی نہیں ملتا ہے بلکہ ابن مبارک کے شاگردوں میں عبدالعزیز بن ابی رزمہ کا نام آتا ہے، حافظ ابن حجر نے نووی کے اس قول کو نقل کر کے سکوت اختیار کیا ہے۔

بيننا وبين القوم القوائم يعني الإسناد: حدیث کو جانور یا مکان سے تشبیہ دیا کہ جس طرح جانور کا کھڑا ہونا بغیر پیر کے یا مکان کا قیام بغیر ستون کے ممکن نہیں، اسی طرح حدیث کا قیام بغیر اسناد کے نہیں ہوسکتا ہے، حدیث کی سند ہو تو قابلِ قبول ہے، ورنہ نہیں، القوم سے مراد صحابہ ہیں، صحابہ کی طرف کوئی بات منسوب کی جائے تو اگر اس کی سند ہے تو قابلِ قبول ہے ورنہ نہیں ہے، اور قوم میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد خصوم ہوں یہ لوگ اگر اپنے استدلال میں کوئی حدیث بغیر اسناد کے پیش کریں تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

الطالقانی لام کے فتحہ کے ساتھ، طالقان کی طرف منسوب ہے، ان بين الحجاج وبين النبي صلى الله عليه وسلم مفاوز مفاوز، مفازة کی جمع ہے، جنگل جہاں نہ گھاس ہو نہ پانی نہ آبادی، حجاج تبع تابعی ہیں، اس لیے ان کے درمیان اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان کم از کم دو واسطے ضرور ہوں گے ایک تابعی کا دوسرے صحابی کا، ابن مبارک نے اس واسطہ اور فاصلہ کو بیان کرنے کے لیے بطور استعارہ مفاوز جمع کا صیغہ استعمال کیا کہ انقطاع کثیر ہے۔

لكن ليس في الصدقة اختلاف: اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ دعاء واستغفار اس طرح عباداتِ مالیہ کا ثواب زندہ کی طرف سے مردہ اور زندہ دونوں کو پہونچ سکتا ہے اس سلسلہ میں قرآنی آیات واحادیث بکثرت ہیں، اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے مگر ان کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں، عبادات بدنیہ روزہ، نماز، قرآن وغیرہ کے ثواب پہنچنے میں اہل سنت کا باہم اختلاف ہے اور آثار واحادیث بھی مختلف ہیں، عباداتِ مالیہ کے بارے میں احادیث میں باہم اختلاف نہیں ہے، اور اہل سنت والجماعت کا اتفاق بھی ہے، اس لیے ابن مبارک نے کہا لكن ليس في الصدقة اختلاف. عباداتِ بدنیہ کے متعلق روزہ کے سلسلہ میں امام شافعی کے یہاں تفصیل ہے، ایک روایت کے مطابق مرنے والے کے

فرض روزہ کو میت کا ولی یا ولی کی اجازت سے دوسرا کوئی شخص رکھ دے تو میت کا ذمہ بھی فارغ ہو جائے گا اور میت کو ثواب بھی ملے گا، اس کے علاوہ کسی قسم کا روزہ اور کسی قسم کی نماز یا قراءت قرآن کے ثواب کو پہونچانا چاہے تو اس کا ثواب میت کو حاصل نہ ہوگا، فرض روزہ کے سلسلہ میں امام شافعی حضرت عائشہ کی حدیث "من مات وعليه صيام صام عنه وليُّه" سے استدلال کرتے ہیں، اسی طرح حضرت ابن عباس کی حدیث "لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه قال نعم: قال فدين اللّٰه أحق أن يُقضى" کو بھی دلیل میں پیش کرتے ہیں، حنفیہ کے یہاں عبادات مالیہ بدنیہ سب کا ثواب پہونچ سکتا ہے، البتہ عبادات بدنیہ میں میت کے فرض روزہ اور فرض نماز کو روزہ اور نماز کے ذریعہ سے ساقط نہیں کیا جاسکتا، بلکہ فدیۂ طعام سے اس کے ذمہ کو بری کیا جاسکتا ہے، حنفیہ کی دلیل ابن عمر کی حدیث ہے "من مات وعليه صيام شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكينًا" اور حضرت عائشہ کا فتوی ہے "ان أمي توفيت وعليها صيام رمضان أن يصلح أن أصوم عنها فقالت لا ولكن تصدقي عنها مكان كل يوم على مسكين خير من صيامك" اور ابن عباس کا فتوی ہے "لايصلي أحد عن أحد ولايصوم أحد عن أحد ولكن ليطعم عنه مكان كل يوم مدا من الحنطة"

وقال محمد سمعت على بن شقيق يقول: سَمِعْتُ عَبْدَاللّٰهِ بْنَ الْمُبَارَكِ يَقُوْلُ عَلٰى رُؤُسِ النَّاسِ دَعُوْا حَدِيْثَ عَمْرِو بْنِ ثَابِتٍ فَإِنَّهُ كَانَ يَسُبُّ السَّلَفَ.

ترجمہ: علی بن شقیق کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن مبارک کو برسر عام کہتے ہوئے سنا کہ عمرو بن ثابت سے حدیث روایت کرنا چھوڑ دو اس لیے کہ وہ سلف کو برا بھلا کہتا تھا (فاسق ہے)

وحدثني أبوبكر بن النضر بن أبي النضر قال حدثني أبوالنضر هاشم بن القاسم قال ثنا أبو عقيل صاحبُ بُهَيَّةَ قال كنت جالسا عندالقاسم بن عبيداللّٰه ويحيٰ بن سعيد فقال يحي للقاسم يا ابا محمد أنه قبيحٌ على مثلك عظيمٌ أن تسألَ عن شيءٍ من أمر هذا الدين فلا يوجدُ عندك منه علمٌ ولا فرجٌ أو علمٌ ولا مخرجٌ فقال له القاسم وعمّ ذاك قال لانك ابن امامى هُدىٰ ابنُ أبى بكرٍ وعمرَ قال: يقول له القاسمُ اقبحُ من ذاك عندَ من عقل عن اللّٰه أن أقول بغير علم أو آخذ عن غير ثقةٍ قال فسكتَ فما أجابه.

ترجمہ: ابوعقیل کہتے ہیں کہ میں قاسم بن عبیداللہ و یحیی بن سعید کی خدمت میں حاضر تھا تو یحیی نے قاسم سے کہا کہ اے ابومحمد! آپ جیسے آدمی کے لیے یہ بات بہت بری ہے کہ آپ سے اس دین کے متعلق کوئی بات پوچھی جائے اور آپ کے پاس اس کا علم اور تسلی بخش جواب نہ ہو، تو قاسم نے یحیی سے کہا کیوں نامناسب ہے؟ یحیی نے کہا اس وجہ سے کہ دو بڑے رہنما اماموں کے بیٹے ہیں یعنی ابوبکر وعمر کے بیٹے ہیں راوی کہتے ہیں کہ قاسم ان سے کہنے لگے، اس سے بھی بری بات ہے اس شخص کے نزدیک جس کو اللہ نے عقل دی ہے کہ کہوں میں کسی ایسی بات کو جس کا علم نہیں ہے یا روایت کروں میں غیر ثقہ سے راوی کہتے ہیں تو یحیی چپ ہو گئے اور ان کو کوئی جواب نہیں دیا۔

وحدثني بشر بن الحكم العبدي قال سمعت سفيان يقول أخبروني عن أبي عقيل صاحب بهية ان ابنا لعبدالله بن عمر سألوه عن شيء لم يكن عنده فيه علمٌ فقال له يحي بن سعيد والله إني لأعظمُ أن يكونَ مثلك وانت ابن امامي الهدى يعني عمرو ابنَ عمر تسئل عن امرٍ ليس عندك فيه علمٌ فقال أعظم من ذلك والله عندالله وعندَ من عقل عن الله ان أقولَ بغير علمٍ أو أُخبر عن غير ثقةٍ قال وشهدَهُما أبو عقيلٍ يحي بن المتوكلِ حين قالا ذلك .

ترجمہ: سفیان کہتے ہیں کہ لوگوں نے مجھ سے ابوعقیل صاحب بہیہ کے واسطہ سے بیان کیا کہ عبداللہ بن عمر کے ایک بیٹے سے لوگوں نے ایک مسئلہ دریافت کیا جس کا ان کو علم نہیں تھا، تو ان سے یحیی بن سعید نے کہا کہ بہ خدا مجھے یہ بات بڑی گراں گذر رہی ہے کہ آپ جیسے شخص جو دو رہنما اماموں کا بیٹا ہو، یعنی عمر اور ابن عمر کا بیٹا ہو، کوئی بات پوچھی جائے جس کا آپ کے پاس علم نہ ہو تو انھوں نے کہا اللہ کی قسم اس سے بڑھ کر اللہ کے نزدیک اور اس کے نزدیک جس کو اللہ نے عقل دی ہے یہ بات ہے کہ کہوں میں ایسی بات جس کا مجھے علم نہ ہو یا روایت کروں کسی غیر ثقہ سے، راوی نے کہا ابوعقیل یحیی بن المتوکل ان دونوں کے پاس موجود تھے جس وقت یہ دونوں گفتگو کر رہے تھے۔

غیر ثقہ لوگوں سے روایت نہ کی جائے

ابن مبارک کا مقولہ: دعوا حديث عمرو بن ثابت فانه كان يسب السلف. سب سلف فسق

عملی ہے جیسا کہ اس کے پہلے امام محمد اور امام ابو یوسف کا قول نقل کیا گیا کہ خوارج جب خروج کریں گے تو خروج کی وجہ سے فسق عملی کا تحقق ہوا، اب ان کی شہادت معتبر نہیں ہوگی جو عام لوگوں کو برا بھلا کہے اس کی شہادت قابل قبول نہیں تو اصحاب رسول اللہ کا درجہ تو بہت بڑا ہے۔

قاسم بن عبید اللہ کا مقولہ: ابو عقیل صاحب بهية: عُقیل عین کے فتحہ اور قاف کے کسرہ کے ساتھ اور ایک زہری کے شاگرد عُقیل اَیلی ہیں اس میں عین کا ضمہ قاف کا فتحہ ہے۔ بُهَيَّة باء کا ضمہ ہاء کا فتحہ یاء کی تشدید کے ساتھ، قاسم کو پہلی روایت میں ابوبکر اور عمر کا بیٹا کہا گیا اور دوسری روایت میں عمر اور ابن عمر کا بیٹا کہا گیا یہ دونوں باتیں صحیح ہیں اس لیے کہ ددھیال سے عمری ہیں ننھیال سے صدیقی ہیں، ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے قاسم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب، اور ان کی ماں قاسم بن محمد بن ابی بکر کی بیٹی ہیں، بشر بن الحكم العبدى بشر باء کے کسرہ، شین کے سکون کے ساتھ، الحکم حاء اور کاف کے فتحہ کے ساتھ، العبدی عین کے فتحہ باء کے سکون کے ساتھ۔

أخبرونى عن أبي عقيل. جن لوگوں نے سفیان سے بیان کیا وہ لوگ مجہول ہیں اور خود ابو عُقیل کو یحیی بن معین، علی بن مدینی اور نسائی نے ضعیف قرار دیا ہے، تو امام مسلم نے ایسی ضعیف روایت کو اپنے مقدمہ میں کیسے ذکر کر دیا؟ امام نوویؒ نے ابو عُقیل کے ضعیف ہونے کا یہ جواب دیا ہے کہ ان پر جرح مفسر نہیں ہے اور جرحِ مفسر سے راوی ضعیف ہوتا ہے اور مجہول کا جواب یہ دیا ہے کہ اس روایت کو بطور متابعت اور استشہاد کے ذکر کیا، مگر صحیح جواب وہی ہے جس کو پہلے بیان کیا جا چکا ہے، کہ امام مسلم نے اصل کتاب میں ان شرائط کا لحاظ کیا ہے، مقدمہ میں وہ شرائط ملحوظ نہیں ہیں۔

وحدثنا عمرو بن علي ابو حفص قال سمعت يحي بن سعيد قال سألت سفيان الثورى و شعبة ومالكًا وابن عيينة عن الرجلِ لايكونُ ثبتًا فى الحديث فيأتينى الرجلُ فيسألنى عنهُ قالوا أخبر عنهُ أنه ليس بثبتٍ .

ترجمہ: یحیی بن سعید فرماتے ہیں کہ میں نے سفیان ثوری اور شعبہ، اور امام مالک اور سفیان بن عیینہ سے پوچھا کہ ایک شخص حدیث کی روایت کرنے میں ثقہ نہیں ہے کوئی آکے مجھ سے اس کے بارے میں دریافت کرے (تو کیا کہوں) ان سب نے کہا کہ اس کو بتا دو کہ وہ ثقہ نہیں ہے۔

راویوں کے عیب کو ظاہر کرنے میں ائمہ حدیث کا انداز بیان: حدیث کے راویوں کی

عدالت اور حفظ وضبط ہی پر حدیث کی صحت کا مدار ہے، اگر راوی میں یہ اوصاف نہیں ہیں تو اس کی روایت صحیح نہیں ہے، عامی آدمی جو ان کے حالات سے واقف نہیں ہے دھوکا کھا سکتا ہے، اس لیے تمام ائمہ حدیث کا بلکہ تمام علماء کا مسلک و مذہب یہی ہے کہ اس کے عیوب کو ظاہر کیا جائے اور اس پر جرح کی جائے، حدیث صحیح کو غیر صحیح سے الگ اور جدا کرنے کے لیے اس طریقہ کو استعمال کرنا ضروری ہے، یحیٰ بن سعید القطان کو اس سلسلہ میں کچھ خلجان رہا ہوگا کہ کہیں یہ غیبت تو نہیں ہے اسی خلجان کو دفع کرنے کے لیے ان چاروں امام سفیان ثوری، شعبہ، مالک اور سفیان بن عیینہ رحمہم اللہ سے پوچھا، ان سب حضرات نے متفقہ طور سے فرمایا کہ اس راوی کے عیب کو ضرور ظاہر کرو اور بیان کردو یہ غیبت نہیں ہے بلکہ یہ نصیحت ہے آگے اس مسئلہ کی امام مسلم خود ہی تفصیل کریں گے، وہاں پر ہم بھی تفصیلی بحث کریں گے، یہاں پر امام مسلمؒ کا مقصد ائمہ حدیث کے جرح وتعدیل کے طریقہ کو بہت سی مثالوں کے ذریعہ واضح کرنا ہے۔

ثبت : باء کے سکون کے ساتھ، معتبر ومستند، المتثبت في الأمور. ثَبَتٌ باء کے فتحہ کے ساتھ وہ کتاب یا رجسٹر جس میں محدثین اپنی مسموعات کو اپنے ساتھیوں کے نام کے ساتھ درج کرتے ہیں۔

وحدثنا عبيدالله بن سعيد قال سمعت النضر يقول سُئِلَ ابن عون عن حديث لشهر وهو قائم على اسكفة الباب فقال إن شهرًا نزكوه ان شهرًا نزكوه قال أبو الحسين مسلم بن الحجاج يقول اخذته السنة الناس تكلموا فيه .

ترجمہ: نضر بن شمیل سے روایت ہے کہ ابن عون سے شہر کی حدیث کے متعلق پوچھا گیا اور وہ دروازہ کی چوکھٹ پر کھڑے تھے، تو ابن عون نے کہا کہ محدثین نے شہر بن حوشب پر کلام کیا ہے امام مسلم فرماتے ہیں کہ ابن عون کا مطلب نزکوہ سے یہ ہے کہ لوگوں نے اس کے بارے میں کلام کیا ہے جرح کیا ہے۔

وحدثني الحجّاج بن الشاعر قال ثنا شبابة قال قال شعبة وقد لقيتُ شهرًا فلم أَعْتدّ به .

ترجمہ: شبابہ سے روایت ہے کہ شعبہ کہہ رہے تھے میری شہر سے ملاقات ہوئی ہے میں نے اس کا اعتبار نہیں کیا۔

شہر بن حوشب: ابن عون اور شعبہ نے ان پر کلام کیا ہے، ابن عون نے إن شهرًا نزكوه کہا

ہے: النزك ، نیزہ مارنا مراد جرح اور طعن کرنا، بعض لوگوں نے اس کو تر کوہ بالتاء پڑھا ہے، ترک کے معنی چھوڑنے کے ہیں، یہ پڑھنا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ شہر متروک راوی نہیں ہیں، اسی لیے امام مسلم نے نزکوہ کا مطلب بیان کیا ہے: أخذته السنة الناس وتکلموا فيه.

أسكفة الباب ہمزہ کا ضمہ اور کاف کا ضمہ اور فاء کی تشدید کے ساتھ، چوکھٹ۔

وحدثني محمد بن عبدالله بن قهزاذ من أهل مرو قال أخبرني علي بن حسين بن واقد قال: قال عبدالله بن المبارك قلت لسفيان الثوري ان عباد بن كثير من تعرف حاله وإذا حدث جاء بامر عظيم فترى ان اقول للناس لا تأخذوا عنه قال سفيان بلى قال عبدالله فكنت إذا كنت في مجلس ذُكِرَ فيه عبادٌ أثنيت عليه في دينه وأقول لا تأخذوا عنه.

ترجمہ: عبداللہ بن مبارک نے سفیان ثوری سے پوچھا کہ عباد بن کثر کا حال تو آپ کو معلوم ہی ہے (یعنی بہ ظاہر دین دار ہے) لیکن جب وہ حدیث بیان کرتا ہے تو ایک بلا لاتا ہے تو کیا آپ کی رائے ہے کہ میں لوگوں سے کہہ دوں کہ اس سے روایت مت کرو سفیان نے کہا ہاں کہہ دو عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ جس مجلس میں میں ہوتا اس میں عباد کا تذکرہ ہوتا تو میں ان کی دین داری کی تعریف کے ساتھ ساتھ کہہ دیا کرتا کہ اس سے روایت مت لو۔

حدثنا محمد حدثنا عبدالله بن عثمان قال: قال أبي قال عبدالله بن المبارك انتهيتُ إلى شعبة فقال هذا عبادُ بن كثير فاحذروه.

ترجمہ: عبداللہ بن مبارک نے کہا کہ میں شعبہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو انھوں نے فرمایا کہ یہ عباد بن کثیر ہے اس سے حدیث کی روایت کرنے سے اجتناب کرو۔

عبّاد بن کثیر: امام مسلم اس سے پہلے منکر الحدیث کی مثال میں ذکر کر چکے ہیں، اور اس کے بعد ابن مبارک کا بھی قول نقل کیا کہ وہ سلف کو برا بھلا کہتا ہے، یہاں پر سفیان ثوری اور شعبہ کے قول کو نقل کر رہے ہیں کہ وہ متروک الحدیث ہے۔

من تعرف حاله: من استفہام تقریری ہے، حال سے مراد ان کی دین داری ہے، ابن مبارک کا قول "اثنيت في دينه" کے یہی مناسب ہے، حال سے ضعف مراد لینا مناسب نہیں ہے۔

وحدثنی الفضل بن سهل قال سألت المعلّٰی الرازی عن محمد بن سعید الذی روی عنه عباد بن کثیر فاخبرنی عن عیسٰی بن یونس قال کنتُ علی بابه وسفیانُ عندهٗ فلما خرجَ سألتُه عنه فاخبرنی أنه کذابٌ:

ترجمہ: فضل بن سہل کہتے ہیں کہ میں نے معلّٰی رازی سے محمد بن سعید کے بارے میں جو عباد بن کثیر سے روایت کرتا ہے، پوچھا تو انھوں نے عیسٰی بن یونس کے واسطہ سے بیان کیا عیسٰی کہتے ہیں کہ میں محمد بن سعید کے دروازے پر تھا اور سفیان اس کے پاس تھے جب سفیان باہر نکلے تو میں نے ان سے اس کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے مجھے بتلایا کہ وہ جھوٹا ہے۔

محمد بن سعید المصلوب: امام مسلم متہمین ووضاعین کی فہرست میں اس کو پہلے ذکر کر چکے ہیں، جس طرح امام مسلم نے معلّٰی رازی عن عیسٰی بن یونس کے واسطہ سے محمد بن سعید المصلوب کے متعلق سفیان ثوری کا مقولہ نقل کیا ہے، ابن حبان نے بھی اپنی کتاب المجروحین میں اپنی سند سے عیسٰی بن یونس کے ذریعہ سفیان کا یہی مقولہ نقل کیا ہے کہ محمد بن سعید کذاب ہے۔

معلّٰی: اسم مفعول باب تفعیل سے، سألت المعلی رازی عن محمد بن سعید الذی روی عنه عباد بن کثیر: اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے اور بعض نسخوں میں الذی روی عنه کے بعد عباد کا ذکر نہیں ہے، اکثر نسخوں والی عبارت میں اشکال ہے کہ عباد بن کثیر کا زمانہ مقدم ہے اور محمد بن سعید کا زمانہ مؤخر ہے، جس کی وجہ سے عباد کا محمد بن سعید سے روایت کرنا مشکل ہے اس لیے تاویل کی جائے گی اور کہا جائے گا کہ عنه کی ضمیر کا مرجع عباد ہے اور عباد اس سے بدل ہے یعنی محمد بن سعید کے بارے میں سوال کیا گیا جو عباد کا شاگرد ہے۔

وحدثنی محمد بن أبی عتاب قال: أخبرنی عفان عن محمد بن یحيٰ بن سعید القطان عن أبیه قال: لم نرَ الصالحین فی شیءٍ أکذبَ منهم فی الحدیث قال ابن أبی عتاب فلقیتُ انا محمد بن یحيٰ بن سعید القطان فسألتُه عنه فقال عن أبیه لم نر أهل الخیرِ فی شیءٍ أکذب منهم فی الحدیث قال مسلم یقول یجری الکذبُ علی لسانهم ولا یتعمّدونَ الکذبَ.

ترجمہ: یحيٰ بن سعید القطان فرماتے ہیں کہ ہم نے نیک لوگوں کو اتنا جھوٹا کسی چیز میں نہیں دیکھا جتنا جھوٹا

حدیث کی روایت میں دیکھا، محمد بن ابی عتاب نے پہلے یہ روایت عفان کے واسطہ سے نقل کیا تھا اب انھوں نے براہِ راست محمد بن یحییٰ سے ملاقات کر کے روایت کیا، امام مسلم فرماتے ہیں کہ یحییٰ کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جھوٹی بات ان کی زبان سے نکل جاتی ہے جان بوجھ کر وہ لوگ جھوٹ نہیں بولتے ہیں۔

درویشوں اور صوفیوں کی روایت: عبادت کی کثرت اور اس میں مشغولیت کی وجہ سے حدیث کے یاد کرنے کی فرصت نہیں ہے، حدیث ٹھیک طریقہ سے محفوظ نہیں ہے، اس کے ساتھ ضرورت سے زیادہ لوگوں کے ساتھ حسنِ ظن ہے، ہر شخص کو اپنے پر قیاس کرتے ہوئے ان کو ثقہ اور مستند سمجھتے ہیں اور اس کے ساتھ حدیث کے بیان کرنے کا شوق بھی ہے، جس کی وجہ سے جب یہ لوگ حدیث کو بیان کرتے ہیں تو ان کی حدیث میں کثرت سے وہم واقع ہوتا ہے، موقوف کو مرفوع بنا دیا، منقطع کو متصل کر دیا، کبھی وہ نبی کریم ﷺ کی حدیث نہیں ہوتی ہے مگر روایت کرنے والے پر بھروسہ کرتے ہوئے اس کو مرفوعاً نقل کر دیا، کذب کہتے ہیں خلافِ واقع بات کو بیان کرنا قصداً ہو یا خطأً ہو اس لیے ان کا روایت کرنا واقع کے خلاف ہونے کی وجہ سے کذب ہوا یہ اور بات ہے کہ گناہ کے لیے قصد کا ہونا ضروری ہے، امام مسلم کے قول ''یجری الکذب علی لسانهم و لایتعمدون الکذب'' کا یہی مطلب ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں: ''والقوم کانوا أصحاب حفظ فرُبَّ رجل وإن کان صالحًا لا یقیم الشهادة و لا یحفظها'' خود یحییٰ بن سعید نے صوفیوں کے جھوٹ کی وجہ بیان کیا ''لأنهم یکتبون عن کل من یلقون لا تمییز لهم فیه'' امام مالک فرماتے ہیں: ''لقد ادرکتُ بهذا البلد یعنی المدینة مشیخةً لهم فضل وصلاح وعبادة یحدثون ما سمعت من واحد منهم حدیثا قط قیل ولم یا أبا عبدالله قال لم یکونوا یعرفون ما یحدثون'' عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں: فتنة الحدیث أشد من فتنة المال وفتنة الولد لاتشبه فتنته فتنة کم من رجل یظن به الخیر قد حمله فتنة الحدیث الکذب یعنی حدیث تو محفوظ نہیں ہے حفاظِ حدیث سے مشابہت کا شوق ہے، جس کی وجہ سے ان سے کذب بیانی ہو جاتی ہے، اور ان کو پتہ بھی نہیں چلتا، اگر احتیاط کرتے اور روایت نہ بیان کرتے تو اس جھوٹ سے محفوظ رہتے ''إن الله جعل لکل مقام مقالاً و لکل فنّ رجالاً و خص کل طائفة من مخلوق له بنوع فضیلة لا تجدها في غیرها''۔

محمد بن أبي عتاب: عین کے فتحہ تاء کی تشدید کے ساتھ، محمد بن ابی عتاب نے پہلے عفان کے واسطہ سے محمد بن یحیٰ سے سنا پھر براہِ راست محمد بن یحیٰ سے جا کر سنا: فلقيت أنا: انا ضمیر متکلم ہے، بعض نسخوں میں غلطی سے أبا یعنی أب بمعنی باپ ہے، اس لیے تنبیہ کی ضرورت پڑی۔

القطان محمد کی صفت نہیں ہے، بلکہ یحیٰ کی صفت ہے، أهل الخير في شيئ أكذب منهم: یہ نسبت اور باتوں کے حدیث کی روایت میں ان کا کذب زیادہ ہے۔

حدثني الفضل بن سهل قال ثنا يزيد بن هارون قال أخبرني خليفة بن موسى قال دخلت على غالب بن عبيدالله فجعل يُملي على حدثني مكحول فاخذه البولُ فقال فنظرتُ فى الكرّاسة فاذا فيها حدَّثني ابانٌ عن أنس و ابانٌ عن فلان فتركته وقمتُ.

ترجمہ: خلیفہ بن موسیٰ کہتے ہیں کہ میں غالب بن عبیداللہ کے یہاں گیا، وہ مجھ کو املا کرانے لگا کہ مجھ سے مکحول نے بیان کیا اتنے میں اس کو پیشاب لگا وہ اٹھ گیا میں نے اس کی کاپی دیکھی تو اس میں ہے کہ مجھ سے ابان نے انس کے واسطہ سے حدیث بیان کیا اور ابان نے فلاں کے واسطہ سے بیان کیا پس میں نے اس کو چھوڑ دیا اور اٹھ کے چلا آیا۔

غالب بن عبيدالله: دارقطنی وغیرہ نے متروک کہا، ابن معین نے کہا کہ ثقہ نہیں ہیں۔

حدثني مكحول: یعنی ہم سے تو بیان کررہا ہے کہ ہم سے مکحول نے حدیث بیان کیا جو ثقہ راوی ہیں اور اس کی کتاب اور کاپی میں اس کے خلاف لکھا ہے کہ مجھ سے ابان نے حدیث بیان کی اور ابان ضعیف ہیں یعنی لکھا کچھ بیان کچھ کررہا ہے، یہ حدیث مقلوب کی ایک قسم ہے جو حدیث موضوع کے مشابہ ہے۔

الكراسة: کاف کے ضمہ راء کی تشدید کے ساتھ، کاپی، رجسٹر، کتاب۔

وسمعت الحسنَ بن علي الحلواني يقول رأيت في كتاب عفّان حديث هشام أبي المقدام حديث عمر بن عبدالعزيز قال هشام حدثني رجل يقال له يحي بن فلان عن محمد بن كعب قلت لعفان أنهم يقولون هشام سمعه من محمد بن كعب فقال إنما ابتُلِيَ من قِبَلِ هذا الحديث كان يقول حدثني يحي عن محمّد

ثم ادعى بعد أنه سمعه من محمدٌ

ترجمہ: حسن بن علی کہتے ہیں کہ میں نے عفان کی کاپی میں ہشام کی حدیث جو عمر بن عبدالعزیز کی حدیث ہے اس میں دیکھا کہ ہشام نے کہا کہ مجھ سے ایک ایسے شخص نے حدیث بیان کی جس کا نام یحیٰ جولڑ کا فلاں کا ہے اس نے محمد بن کعب سے سنا تو میں نے عفان سے کہا کہ لوگ تو کہتے ہیں کہ ہشام نے محمد بن کعب سے براہِ راست سنا ہے تو عفان کہنے لگے کہ اسی حدیث کی وجہ سے آفت میں پڑ گیا (اس کے جھوٹ کا علم ہوا) پہلے کہتا تھا کہ مجھ سے یحیٰ نے بیان کیا اس نے محمد سے سنا پھر اس کے بعد دعویٰ کیا کہ اس نے براہِ راست مجھ سے سنا۔

هشام أبو المقدام : یہ پہلے کہتا تھا کہ میں نے یہ حدیث یحیٰ سے سنی پھر اس کے بعد کہنے لگا کہ میں نے یہ حدیث براہِ راست محمد بن کعب سے سنی ہے، جس کی وجہ سے اس کو جھوٹا کہا گیا، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اتنی سی بات سے اس کا جھوٹ ثابت نہیں ہوگا، اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ پہلے یحیٰ سے سنا ہو پھر سند کو عالی کرنے کے لیے جا کر محمد بن کعب سے براہِ راست سنا ہو اور بہت سے محدثین نے حدیثوں کو اپنے استاذ سے سننے کے بعد اپنے استاذ کے استاذ سے بھی سنا ہے، لیکن جب ائمہ فن کسی کی غلط بیانی پر اس طرح استدلال کرتے ہیں تو ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ اور قرائن ہوتے ہیں جس سے اس شخص کی غلط بیانی کا یقین یا ظنِ غالب ہوجاتا ہے لہٰذا ہم کو ان کی بات کا ماننا لازم ہے؛
ابن رجب حنبلی شرح العلل للترمذی میں کہتے ہیں کہ راوی جب ایک حدیث کو ایک سند سے بیان کرتا ہے، پھر اسی حدیث کو دوسری سند سے بیان کرنے لگے تو اگر راوی متہم ہوتا ہے تو اس کو جھوٹا کہتے ہیں اور اگر سئ الحفظ ہوتا ہے تو اس کو عدمِ ضبط پر محمول کرتے ہوئے اس حدیث کو مضطرب کہتے ہیں، ہاں اگر راوی کثیر الحدیث ہو، متقن ہو جیسے زہری، اور شعبہ تب اس کی روایت کا اعتبار کرتے ہیں:
اختلاف الرجل الواحد في اسناد إن كان متهما فإنه ينسب إلى الكذب وإن كان سيئ الحفظ نسب به إلى الإضطراب وعدم الضبط وإنما يحتمل مثل ذلك ممن كثر حديثه وقوي حفظه كالزهري وشعبة ونحوهما. (۱۴۴/۱)

حديث عمر بن عبدالعزيز: لفظِ حدیث مرفوع ہے اور هو مبتدا محذوف کی خبر واقع ہے اور لفظِ حدیث کو منصوب بھی پڑھا جاسکتا ہے کہ اس کو حدیث ہشام سے بدل قرار دیا جائے، یا مفعول بہ ہو

فعل محذوف اعنی کا، وہ حدیث یہ ہے: هشام بن زياد أبو المقدام عن محمد بن كعب قال كنت قصدت عمر بن عبدالعزيز حينًا عاملاً علينا بالمدينة فذكره فقال: يامحمد بن كعب اعد على حديثًا كنت حدثتني عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت: حدثنا ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن لكل شئ شرفًا وان اشرف المجالس مااستقبل به القبلة فذكره بطوله. أخرجه ابن عدى فى الكامل باسناده عن هشام.

حدثنى محمد بن عبدالله بن قهزاد قال سمعت عبدالله بن عثمان بن جَبَلة يقول قلت لعبدالله بن المبارك من هذا الرجلُ الذى رويتَ عنه حديث عبدالله بن عمرو يومُ الفطر يومُ الجوائز قال سليمان بن الحجاج انظر ما وضعت فى يدك منه.

ترجمہ: عبداللہ بن عثمان کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن مبارک سے سوال کیا کہ عبداللہ بن عمرو کی حدیث عید کا دن انعام کا دن ہے کس شخص سے آپ نے اس کو روایت کیا ہے؟ کہا سلیمان بن حجاج سے میں نے کہا دیکھو کیسی حدیث اپنے ہاتھ میں اس کے واسطہ سے رکھ لی ہے۔

أنظر ما وضعت اس لفظ کے ذریعہ سلیمان کی مدح وثنا مقصود ہے یا اس کے ضعیف ہونے کو بیان کرنا ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ سلیمان بن حجاج کی مدح وثنا مقصود ہے" هو مدح و ثناء على سليمان بن الحجّاج "مگر امام مسلمؒ مثالوں کے ذریعہ ائمہ حدیث کی جرح کو بیان کررہے ہیں، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ اس کی ثنا اور مدح نہ ہو بلکہ اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہو۔ مسلم مدح ص۱۷

تنبیہ: لسان المیزان میں مقدمہ مسلم سے اس عبارت کو نقل کیا ہے، مگر وہ عبارت کتاب کی عبارت سے دو جگہ مختلف ہے، ایک تو اس میں عبداللہ بن عمرو کا نام نہیں ہے، دوسرے "انظر" سے پہلے "قلت" ہے، جس سے معلوم ہوا کہ "انظر ما وضعت" کا قائل ابن مبارک کے شاگرد عبداللہ بن عثمان ہیں اور "وضعت" واحد مذکر حاضر ہے، یوم الجوائز والی روایت مجمع الزوائد میں اوس انصاری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، جس کی سند میں جابر جعفی ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے الترغيب والترهيب للمنذرى میں منقول ہے، عبداللہ بن عمرو سے نہیں ملی، ممکن ہے کہ عبداللہ بن عمرو کا لفظ کاتب کا سہو ہو جیسا کہ لسان المیزان کی عبارت مشیر ہے۔

قال ابن قهزاذ وسمعت وهب بن زمعة يذكر عن سفيان بن عبدالملك قال: قال عبدالله يعنى ابن المبارك رأيتُ روح بن غطيف صاحب الدم قدرالدرهم وجلست اليه مجلسًا فجعلت استحي من أصحابى أن يرونى جالسًا معهٗ كره حديثه:

ترجمہ: عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ میں نے روح بن غطیف کو دیکھا جو درہم کے برابر خون کی حدیث کا راوی ہے میں اس کی مجلس میں بیٹھا، پھر میں اپنے ساتھیوں سے شرمانے لگا کہ وہ لوگ مجھے اس کے ساتھ بیٹھا ہوا دیکھ لیں اس سے حدیث کی روایت کو ناپسند کرنے کی وجہ سے۔

روح بن غطيف: روح راء کے فتحہ کے ساتھ، غطیف مصغر ہے، نسائی نے اس کو متروک الحدیث اور دارقطنی نے منکرالحدیث جدا کہا ہے۔

صاحب الدم قدر الدرهم: یہ جملہ روح کے تعارف کے لیے نقل کیا ہے، وہ روح جو اس حدیث کا ناقل ہے، اس حدیث کو بخاری نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے: روح عن الزهری عن أبی سلمة عن أبي هريرة يرفعه: تعادالصلاة من قدرالدرهم يعنى الدم. أخرجه البخاري في تاريخه وهو حديث باطل لا أصل له.

استحيى: اس میں دو یاء ہیں ایک کو حذف کرنا جائز ہے۔

كره حديثه کاف کے ضمہ کے ساتھ مفعول لہ ہے، عبداللہ بن مبارک کا شرمانا اس لیے تھا کہ کوئی دیکھ کر میرے بارے میں غلط رائے قائم کرے یا روح کو ثقہ سمجھنے لگے۔

وحدثنى ابن قهزاد قال سمعت وهبا يقول عن سفيان عن عبدالله بن المبارك قال: بقيّة صدوق اللسان ولكنه يأخذ عن من اقبل وادبر.

ترجمہ: عبداللہ بن مبارک نے کہا کہ بقیہ بن ولید سچا ہے مگر ہر شخص سے روایت کرتا ہے (ثقہ غیر ثقہ سے)

بقية بن الوليد: باء کے فتحہ یاء کی تشدید کے ساتھ، من أقبل وأدبر کنایہ ہے ثقہ غیر ثقہ سے، اس کے بارے میں آگے امام مسلم پھر کلام کریں گے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد قال نا جرير عن مغيرة عن الشعبى قال حدثنى الحارث الأعور الهمداني وكان كذابا.

حدثنا ابو عامر عبدالله بن برّاد الاشعری قال نا أبو أسامة عن مفضل عن مغيرة قال: سمعت الشعبی يقول حدثنی الحارث الأعور وهو يشهد أنه أحد الكاذبين.

وحدثنا قتيبة بن سعيد قال نا جرير عن مغيرة عن ابراهيم قال: قال علقمة قرأت القرآن فی سنتين فقال الحارث القرآن هَيِّنٌ والوحیُ اشد.

وحدثنی حجاج بن الشاعر قال نا أحمد يعنی ابن يونس قال نا زائدة عن الاعمش عن ابراهيم أن الحارث قال: تعلمت القرآن فی ثلث سنين والوحی فی سنتين أو قال الوحی فی ثلث سنين والقرآن فی سنتين.

وحدثنی حجاج بن الشاعر قال حدثنی أحمد و هو ابن يونس قال نا زائدة عن منصور والمغيرة عن ابراهيم أن الحارث اتُّهِمَ وحدثنا قتيبة بن سعيد قال نا جرير عن حمزة الزيات قال سمع مرة الهمداني فی الحارث شيئًا فقال له أقعُد بالباب قال فدخل مُرَّة وأخذ سيفَه وقال وأحَسَّ الحارثُ بالشر فذهب.

ترجمہ: شعبی کہتے ہیں کہ مجھ سے حارث اعور نے حدیث بیان کی اور وہ بڑا جھوٹا تھا۔

شعبی کہتے ہیں کہ مجھ سے حارثِ اعور نے حدیث بیان کی اور ساتھ ہی شعبی گواہی دیتے تھے کہ وہ جھوٹے لوگوں میں ہے۔

علقمہ نے کہا کہ میں نے قرآن کو دو برس میں پڑھا تو حارث نے کہا کہ قرآن آسان ہے اور وحی اس سے مشکل ہے۔

ابراہیم سے روایت ہے کہ حارث نے کہا کہ میں نے قرآن کو تین سال میں اور وحی کو دو سال میں سیکھا ہے یا یہ کہا کہ وحی کو تین سال میں اور قرآن کو دو سال میں۔

ابراہیم سے روایت ہے کہ حارث متہم ہے، مرہ ہمدانی نے حارث سے کوئی بات سنی تو مرہ نے حارث سے کہا کہ تم دروازہ پر بیٹھو راوی کہتا ہے کہ مرہ ہمدانی اندر گئے اور تلوار لیا، راوی کہتا ہے کہ حارث نے خطرہ محسوس کیا تو وہ چلے گئے۔

حارث الأعور: امام نسائی نے حارث سے اپنی سنن میں روایت کیا ہے، واحتج به وقوى امره. ابن معین نے ثقہ کہا ہے، قال عثمان الدارمی ليس يتابع ابن معين على هذا. ابن ابی

داؤد نے حارث کو "أفقـه النـاس، احسب الناس، افرض الناس" کہا ہے، علم فرائض کو حضرت علیؓ سے حاصل کیا ہے، مگر ابراہیم نخعی نے ان کو متہم کیا، شعبی نے کذاب و کاذب کہا ہے، احمد بن صالح مصری نے اس کی تاویل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ شعبی نے ان کی رائے اور اعتقاد کو غلط بتایا ہے، حدیث کی روایت میں ان کو کاذب نہیں کہا ہے، حارث تشیع میں غالی تھا، حضرت علی کو نبی کریم ﷺ کا وصی کہتا تھا اور اس بات کا قائل تھا کہ نبی کریم ﷺ نے بہت سی باتیں حضرت علی کو بتائیں ہیں جو دوسروں کو معلوم نہیں ہیں، صرف اہل بیت کو اس کا علم ہے، حارث وحی سے یہی سب چیزیں مراد لیتا ہے، جس کی وجہ سے حارث پر انکار کیا گیا اور اس پر جرح کی گئی، ابراہیم نخعی کے دو شاگرد اعمش اور مغیرہ ہیں، اعمش کی روایت میں شک کا اظہار ہے کہ حارث نے قرآن کو دو سال میں حاصل کرنے کی بات کہی اور وحی کو تین سال میں یا اس کے برعکس، مگر مغیرہ کی روایت میں حارث نے قرآن کو سہل بتایا ہے اور وحی کو اس سے مشکل، اس کا تقاضا یہ ہے کہ "الـوحـی ثلث سنین و القرآن فی سنتین" صحیح ہو، حارث کا اگر یہ مذکورہ بالا مذہب نہ ہوتا تو "و الـوحی أشد" کی تاویل کر کے اس جملہ کو درست کیا جا سکتا ہے کہ وحی سے مراد سنّت اور حدیث ہو جو وحی غیر متلو کے قبیل سے ہے یا وحی سے مراد کتابت لیا جائے جیسے بولا جاتا ہے وحی و أوحی إذا کتب مگر اس کا مذکورہ مذہب اور عقیدہ اس تاویل سے مانع ہے۔

شعبی: شین کے فتحہ اور عین کے سکون کے ساتھ، شعب قبیلۂ ہمدان کی ایک شاخ ہے اس کی طرف نسبت ہے، ان کا نام عامر بن شراحیل ہے۔

براد: باء کے فتحہ راء کی تشدید کے ساتھ، مفضل باب تفعیل سے اسم مفعول۔

هو یشهد: هو ضمیر شعبی کی طرف لوٹتی ہے، مرة الهمدانی میم کا ضمہ راء کی تشدید کے ساتھ۔

أحس: باب افعال اور مجرد سے عَلِم اور أیقن کے معنی میں ہے مگر بابِ افعال سے افصح ہے۔

وحـدثـنـی عبیـد الـلّـه بـن سعید قال حدثنی عبدالرحمٰن یعنی ابن مهدی قال نا حـمـاد بـن زید عن ابن عون قال: قال لنا ابراهیم إیّاکم و المغیرة بن سعید و أبا عبدالرحیم فانهما کذّابان.

ترجمہ: ابن عون نے کہا کہ ہم سے ابراہیم نے فرمایا کہ تم لوگ مغیرہ بن سعید اور ابو عبدالرحیم سے بچو اس لیے کہ یہ دونوں جھوٹے ہیں۔

مغيرة بن سعيد: رافضي كذاب ادعى النبوة فقتله خالد بن عبدالله القسرى.

أبو عبدالرحيم سلمة بن عبدالرحمٰن هو ضعيف کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ابوعبدالرحیم کا نام شقیق ہے جس کا ذکر ابھی آ رہا ہے۔

وحدثني أبو كامل الجحدري قال نا حماد و هو بن زيد قال نا عاصم قال: كنا ناتي أبا عبدالرحمٰن السلمي ونحن غلمة ايفاع فكان يقول لنا لا تجالسوا القُصّاص غير أبي الأحوص وإياكم وشقيقا قال وكان شقيق هٰذا يرى راى الخوارج وليس بأبي وائل.

ترجمہ: عاصم کہتے ہیں کہ ہم ابوعبدالرحمٰن سلمی کے یہاں آتے جاتے تھے اور اس زمانہ میں ہم نوجوان تھے تو وہ ہم سے کہا کرتے تھے کہ تم ابوالاحوص کے سواء کسی واعظ کی مجلس میں نہ جایا کرو اور شقیق سے دور رہو اور یہ شقیق خارجیوں کا اعتقاد رکھتا تھا، اس شقیق سے ابووائل مراد نہیں ہے۔

قصہ خوانوں کی حدیث: قصہ گو واعظ لوگ غلط سلط حدیثیں بیان کیا کرتے تھے، اس لیے ابوعبدالرحمٰن سلمی نے عاصم اور ان کے ساتھیوں کو ان واعظوں کی مجلسوں میں جانے سے منع کیا، اس زمانہ کے واعظ ابوالاحوص حدیث بیان کرنے میں محتاط تھے اس لیے ان کو مستثنیٰ کیا۔

ليس بأبي وائل: شقیق نام کے دو شخص ہیں، ایک جن کی کنیت ابووائل ہے، کبار تابعین سے ہیں، دوسرا شقیق الضبی قصہ گو واعظ جو خارجی تھا، اشتباہ کو دور کرنے کے لیے کہا کہ شقیق خارجی الضبی سے منع کیا ہے، ابووائل سے منع نہیں کیا ہے، غلمة: غلام کی جمع ہے، إيفاع یافع کی جمع ہے، نوجوان، قصاص: قاف کے ضمہ کے ساتھ، قاص کی جمع قصہ گو واعظ۔

الجحدري: جیم کے فتحہ حاء کے سکون اور دال کے فتحہ کے ساتھ، سُلمي: سین کے ضمہ لام کے فتحہ کے ساتھ۔

حدثنا ابو غسان محمد بن عمرو الرازى قال سمعت جريرا يقول لقيت جابر بن يزيد الجعفي فلم اكتب عنه لأنه كان يؤمن بالرجعة.

حدثنا حسن الحلواني قال نا يحي بن آدم قال: نا مسعر قال نا جابر بن يزيد قبل ان يُحدث ما احدث.

وحدثني سلمة بن شبيب قال: نا الحميدى قال نا سفيان قال كان الناس

يحملون عن جابر قبل ان يُظهِر ما اظهر فلما اظهر ما اظهرا تهمه الناس في حديثه وتركه بعض الناس فقيل له وما اظهر قال الايمان بالرجعة .

وحدثني حسن الحلواني قال نا ابويحي الحِمَّاني قال نا قبيصة وأخوه أنهما سمعا الجراح بن مليح يقول سمعت جابر بن يزيد يقول عندي سبعون الف حديث عن أبي جعفر عن النبي صلى الله عليه وسلم كلها.

وحدثني حجاج بن الشاعر قال احمد بن يونس سمعت زهيرا يقول قال جابر أو سمعت جابرًا يقول أن عندي لخمسين الف حديث ما حدثت منها بشيء قال ثم حدث يوما بحديث فقال: هذا من الخمسين ألفًا.

وحدثني ابراهيم بن خالداليشكري قال: سمعت أبا الوليد يقول سمعت سلام بن أبي مطيع يقول سمعت جابر الجعفي يقول عندي خمسون ألف حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وحدثني سلمة بن شبيب قال: نا الحميدي قال: نا سفيان قال: سمعت رجلاً سأل جابرا عن قوله تعالى: فَلَنْ اَبْرَحَ الْاَرْضَ حَتّٰى يَاْذَنَ لِيْ أَبِيْ أَوْ يَحْكُمَ اللّٰهُ لِيْ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِيْنَ. قال: فقال جابر لم يجيء تاويل هٰذه قال سفيان وكذب فقلنا وما اراد بهٰذا فقال ان الرافضة تقول ان عليًا في السحاب فلا نخرج مع من يخرج من ولده حتى ينادي مناد من السماء يريد عليا انه ينادي اخرجوا مع فلان يقول جابر فذا تأويل هٰذه الآية وكذب كانت في اخوة يوسف.

وحدثنا سلمة قال نا الحميدي قال : نا سفيان قال سمعت جابرا يحدث بنحو من ثلاثين ألف حديث ما استحِلُّ ان اذكر منها شيئًا وان لي كذا وكذا.

ترجمہ: جریر کہتے ہیں میں جابر بن یزید جعفی سے ملا، میں نے اس سے حدیث نہیں لکھی وہ رجعت پر ایمان رکھتا تھا۔

مسعر کہتے ہیں کہ ہم سے جابر بن یزید نے حدیث بیان کی نئی بات نکالنے سے پہلے۔

سفیان کہتے ہیں کہ محدثین جابر سے حدیث روایت کرتے تھے بداعتقادی ظاہر کرنے سے پہلے

جب اس نے اپنی بداعتقادی کا اظہار کیا تو لوگوں نے اس کو حدیث کی روایت میں متہم کیا اور بعضوں نے اس سے روایت کرنا بالکل چھوڑ دیا تو سفیان سے پوچھا گیا کہ اس نے کیا بداعتقادی ظاہر کی تو کہا رجعت پر یقین کرنا۔

جراح بن ملیح کہتے ہیں کہ میں نے جابر بن یزید کو کہتے ہوئے سنا کہ میرے پاس ستر ہزار حدیثیں ہیں ابو جعفر کے واسطہ سے جو کل کی کل نبی کریم ﷺ سے مروی ہیں۔

زہیر کہتے ہیں کہ جابر نے کہا یا میں نے جابر سے سنا یہ کہتے ہوئے کہ میرے پاس پچاس ہزار حدیث ہیں جس میں سے میں نے ایک بھی نہیں بیان کیا ہے، زہیر کہتے ہیں کہ پھر ایک دن ایک حدیث بیان کیا اور کہا کہ یہ انھیں پچاس ہزار میں سے ہے۔

سلام بن ابی مطیع کہتے ہیں کہ میں نے جابر جعفی سے کہتے ہوئے سنا کہ میرے پاس پچاس ہزار حدیثیں ہیں، جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہیں۔

سفیان کہتے ہیں کہ میں نے ایک شخص کو سنا جس نے جابر سے پوچھا آیت قرآنی ''فَلَنْ اَبْرَحَ الْاَرْضَ حَتّٰى يَاْذَنَ لِىْٓ اَبِىْٓ اَوْ يَحْكُمَ اللّٰهُ لِىْ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِيْنَ '' کے بارے میں تو جابر نے کہا کہ ابھی اس کا مصداق نہیں آیا ہے، سفیان کہتے ہیں کہ اور جابر نے جھوٹ کہا راوی کہتے ہیں کہ ہم نے پوچھا کہ جابر کے کہنے کا کیا مطلب تھا؟ تو سفیان نے کہا کہ رافضی لوگ کہتے ہیں کہ علی بادل میں ہیں، علی کی اولاد میں سے جو کوئی نکلے (دعوئ خلافت کرے) تو ہم اس کے ساتھ نہیں نکلیں گے یہاں تک کہ آسمان سے اعلان کرنے والا اعلان کرے مراد لیتا تھا اعلان کرنے والے سے علی کو کہ وہ اعلان کریں گے کہ نکلو فلاں کے ساتھ جابر کہتا تھا کہ یہ اس آیت کا مطلب ہے اور جابر جھوٹ بکتا ہے اور آیت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے بارے میں ہے۔

سفیان کہتے ہیں کہ میں نے جابر سے تقریباً تیس ہزار حدیثیں سنیں، جن کی وہ روایت کرتا تھا میں حلال نہیں سمجھتا کہ ان میں سے کسی کو نقل کروں اگر چہ مجھ کو ملے اِتنا اور اُتنا۔

جابر بن یزید الجعفی: جیم کے ضمہ، عین کے سکون کے ساتھ، جابر کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں ''ما رأیتُ اکذب مِن جابر الجعفی '' لیث بن ابی سلیم کہتے ہیں: لا تأته فإنه كذّاب. نسائی نے متروک کہا، زائدہ نے کذاب کہا، دوسری طرف وکیع

فرماتے ہیں کہ ''لولا جابر لکان اهل الکوفة بغیر حدیث ''سفیان ثوری کا قول ہے: ''ما رأیت أورع منه في الحدیث ''شعبہ کا قول ہے إذا قال انبانا و حدثنا وسمعت فهو أوثق الناس سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں کہ جابر نے پہلے اپنے اعتقاد یعنی ایمان بالرجعت کو ظاہر نہیں کیا تھا تو لوگ اس سے روایت کرتے تھے، جب اس نے اپنے اعتقاد کا اظہار کر دیا تو لوگوں نے اس سے روایت چھوڑ دی، مسعر بن کدام سے بھی اسی طرح کی بات منقول ہے۔

إیمان بالرجعة: راء کے فتحہ کے ساتھ، لوٹنے کے معنی میں، شیعوں کے تمام فرقوں میں رجعت کا اعتقاد ہے، مگر ہر فرقہ کے یہاں اپنے اپنے عقیدہ کے اعتبار سے اس کا مفہوم الگ الگ ہے، عبداللہ بن سبا نبی کریم ﷺ کی رجعت کا قائل تھا، ''إن الذی فرض علیك القرآن لرادّك إلی معاد ''کو دلیل میں پیش کرتا تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی غیوبت کا قائل تھا، فرقۂ اثناعشریہ بارہویں امام کے غائب ہونے پھر قیامت سے پہلے واپس ہونے اور ظاہر ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے، اور اسی کے ساتھ ساتھ ان کا یہ بھی اعتقاد ہے کہ گیارہ امام اور نبی کریم ﷺ دوبارہ اس دنیا میں واپس آئیں گے، اور بارہویں امام ہی کو مہدی کہتے ہیں، جابر جس رجعت کا اعتقاد رکھتا تھا، اس کا ذکر اس جگہ پر ہے کہ اولاد علی رضی اللہ عنہ میں سے جو کوئی خلافت و امامت کا دعویٰ کرے گا اس میں سے ہر ایک کا ساتھ نہیں دیا جائے گا بلکہ اس کا ساتھ دیا جائے گا جس کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ بادل سے آواز دیں گے، کہ اس کے ساتھ نکلو تو اس کا ساتھ دیا جائے گا اور ان لوگوں کا اعتقاد ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بادل میں ہیں، اصل میں طلحہ بن عبیداللہ کی ایک روایت ہے ظہور مہدی کے سلسلہ میں ''ینادی مناد من السماء ان امیرکم فلان '' جابر نے اس روایت کو اپنے عقیدہ پر محمول کیا اور آیتِ قرآنی ''فَلَنْ اَبْرَحَ الْاَرْضَ حَتّٰی یَاْذَنَ لِیْ اَبِیْ اَوْ یَحْکُمَ اللّٰهُ لِیْ وَهُوَ خَیْرُ الْحَاکِمِیْنَ '' کا بھی یہی مطلب بیان کرتا تھا کہ لن أبرح کے متکلم مہدی ہیں، جناب مہدی فرماتے ہیں کہ میں میدان میں نہیں آؤں گا، جب تک میرے والد بزرگوار حضرت علی اجازت نہ دیں، اعلان نہ کریں، ان کے امام مہدی سُرَّ مَن رَای کے غار میں چھپے ہوئے ہیں جب حضرت علی رضی اللہ عنہ اجازت دیں گے تو وہ نکلیں گے، اسی کو جابر کہتا کہ ''لم یجیٔ تأویل هٰذہ'' اور سفیان بن عیینہ نے اسی تاویل وتفسیر کے بارے میں کہا کہ جابر جھوٹا ہے، یہ آیت کی تفسیر نہیں ہے بلکہ تحریف ہے، یہ آیت تو برادرانِ یوسف علیہ السلام کے بارے میں ہے اسی طرح جابر کا دعویٰ تھا کہ ابوجعفر امام باقر

سے مرفوعًا میرے پاس چالیس پچاس ہزار حدیثیں ہیں، یہ بھی ان کے اعتقاد ہی کے مطابق ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اہل بیت کو خصوصی علم دیا جو نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتا آرہا ہے، یہ سب شیعانِ علی کا افتراء اور بہتان ہے۔

أبو غسّان: نون اصلی ہوتو منصرف ہے اور زائد ہوتو غیر منصرف ہے۔ الحمیدی: حاء کے ضمہ میم کے فتحہ کے ساتھ، سفیان: سفیان بن عیینہ مراد ہیں، الحمانی: حاء کے کسرہ، میم کی تشدید کے ساتھ، سلام بن أبي مُطیع: لام کی تشدید کے ساتھ، ہر جگہ سلام مشدّد ہوگا، صرف صحابی کا نام عبداللہ بن سلام مخفف ہے اور بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ محمد بن سلام میں مخفف اور مشدّد دونوں جائز ہے۔

قال مسلم وسمعت ابا غسان محمد بن عمرو الرازی قال سألتُ جریر بن عبد الحمید فقلت الحارثُ بن حَصِیْرةَ لقیتهٗ قال نعم شیخ طویل السکوتِ یُصِرُّ علی أمر عظیم.

ترجمہ: ابوغسان نے کہا کہ میں نے جریر بن عبدالحمید سے پوچھا کہ آپ کی حارث بن حصیرہ سے ملاقات ہے، تو جریر نے کہا کہ ہاں ایک بڈھا تھا اکثر خاموش رہتا تھا مگر ایک بڑی بات پر اصرار کرتا تھا۔

حارث بن حصیرة: کریمہ کے وزن پر یصر علی أمر عظیم وہ امرِ عظیم ایمان بالرجعت ہے، قال أبو أحمد الزبیری کان یؤمن بالرجعة قال الدار قطنی شیخ یغلو فی التشیع. ابن معین اور نسائی نے ثقہ کہا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ایک قصہ اس کے واسطہ سے تعلیقًا نقل کیا ہے۔

حدثنی احمد بن ابراهیم الدورقی قال: حدثنی عبدالرحمٰن بن مهدی عن حماد بن زید قال: وذکر أیوب رجلا یومًا فقال: لم یکن بمستقیم اللسان و ذکر آخر فقال: هو یزید فی الرقم.

ترجمہ: ایوب نے ایک دن ایک شخص کا ذکر کیا تو فرمایا کہ اس کی زبان درست نہیں ہے، اور ایک دوسرے آدمی کا ذکر کیا تو فرمایا کہ وہ خرید کی قیمت کو بڑھا دیتا ہے۔

حدثنی حجّاج بن الشاعر قال نا سلیمان بن حرب قال: نا حماد بن زید قال: قال أیوب ان لی جارا ثم ذکر من فضله ولو شهد علی تمرتین ما رأیت شهادته جائزة.

ترجمہ: ایوب نے کہا کہ میرا ایک پڑوسی ہے پھر اس کی فضیلت و بزرگی بیان کیا اور کہا کہ اگر دو کھجور پر گواہی دے تو میں اس کی گواہی معتبر نہیں سمجھتا ہوں۔

تین نامعلوم اشخاص پر جرح: ایوب نے ایک کے بارے میں "لم یکن بمستقیم اللسان" کہا یہ اس کے کاذب ہونے سے کنایہ ہے، دوسرے کے بارے میں کہا "یزید فی الرقم" یہ کنایہ ہے اس بات سے کہ وہ شخص حدیث میں اضافہ کر دیتا ہے، اور جھوٹ بولتا ہے، کپڑے کے تھان پر خرید کی جو قیمت لکھی ہوتی ہے، اس کو رقم کہتے ہیں تو حقیقی معنی ہوئے کہ خریدار کو دھوکا دینے کے لیے اور اپنا نفع بڑھانے کے لیے خرید کی اصل قیمت پر اضافہ کر دے، تیسرا ایوب کا پڑوسی ہے، صوفی ہے اس کو صحیح غلط کی تمیز نہیں ہے، جب دو کھجور پر اس کی شہادت معتبر نہیں تو اس کی بیان کردہ حدیث کیسے معتبر ہوگی۔

الدورقی: دال کے فتحہ اور راء کے فتحہ کے ساتھ، اس زمانہ میں صوفی کو کہتے تھے، دورق لمبی ٹوپی کو کہتے ہیں، وہ لمبی ٹوپی پہنتے تھے، اس لیے دورقی کہلائے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ فارس میں ایک شہر ہے جس کی طرف منسوب ہیں۔

وحدثني محمد بن رافع و حجاج بن الشاعر قالا نا عبدالرزاق قال: قال معمر. مارأيت أيوب اغتاب احد اقط الا عبدالكريم يعني ابا امية فإنه ذكره فقال رحمه الله كان غير ثقة لقد سألني عن حديث لعكرمة ثم قال سمعت عكرمة.

ترجمہ: معمر کہتے ہیں کہ میں نے ایوب کو عبدالکریم ابوامیہ کے علاوہ کسی کی غیبت کرتے ہوئے نہیں دیکھا، ایوب نے ان کا ذکر کیا اور کہا خدا اس پر رحم کرے وہ ثقہ نہیں تھا اس نے مجھ سے عکرمہ کی ایک حدیث پوچھا پھر کہنے لگا کہ میں نے عکرمہ سے خود سنا ہے۔

عبدالكريم أبو أمية: ہمزہ کے ضمہ میم کے فتحہ یا کی تشدید کے ساتھ، سفیان بن عیینہ، ابن مہدی یحی القطان، احمد، ابن عدی سب نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، مگر امام مالکؒ نے مؤطا میں ایک روایت ترغیب کی ان سے نقل کی ہے، بڑے فاضل، فقیہ اور زاہد تھے، مدینہ کے باشندہ نہیں تھے، ان کے زہد و صلاح سے امام مالکؒ کو دھوکا ہوا، امام مسلم نے بھی ایک روایت ان سے اپنی کتاب میں نقل کیا ہے، مگر منذری کہتے ہیں کہ وہ عبدالکریم ابوامیہ نہیں ہیں، بلکہ عبدالکریم الجزری ہیں، ایوب نے عبدالکریم کو غیر

ثقہ بتایا اور اس کی دلیل یہ دیا کہ عکرمہ کی ایک حدیث کو مجھ سے پوچھا اور بعد میں اسی حدیث کو لوگوں سے بیان کرتے ہوئے کہا کہ میں نے عکرمہ سے سنا ہے، مگر اتنی سی بات سے ان کو غیر ثقہ کہنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ عکرمہ سے انھوں نے سنا ہو، پھر ان کو کچھ تذبذب ہوگیا ہو اس لیے ایوب سے تحقیق کے لیے پوچھا ہو لہٰذا کہا جائے گا کہ ایوب کے پاس اور دوسرے قرائن ہوں گے جن کی وجہ سے انھوں نے ایسا کہا۔

حدثنی الفضل بن سهل قال حدثنی عفان بن مسلم قال نا همام قال قدم علينا أبو داوٗد الاعمى فجعل يقول ثنا البراء و ثنا زيد بن ارقم فذكرنا ذلك لقتادة فقال كذب ما سمع منهم إنما كان ذلك سائلاً يتكففُ الناس زمن طاعون الجارف.

ترجمہ: ہمام کہتے ہیں کہ ابوداؤد اعمی ہمارے یہاں آیا اور کہنے لگا کہ مجھ سے براء بن عازب نے حدیث بیان کی اور مجھ سے زید بن ارقم نے حدیث بیان کی۔ ہم نے اس کا قتادہ سے تذکرہ کیا تو وہ فرمانے لگے کہ ابوداؤد جھوٹا ہے اس نے ان حضرات میں سے کسی سے نہیں سنا ہے وہ تو بھیک منگا تھا لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتا تھا طاعون جارف کے زمانہ میں۔

وحدثنی حسن بن علی الحلوانی قال نا يزيد بن هارون قال انا همام قال دخل ابو داوٗد الاعمى على قتادة فلما قام قالوا ان هذا يزعم انه لقى ثمانية عشر بدريا فقال قتادة هذا كان سائلاً قبل الجارف. لايعرضُ لشيءٍ من هذا ولا يتكلم فيه فو اللّٰه ماحدثنا الحسن عن بدرى مشافهةً و لاحدثنا سعيد بن المسيّب عن بدرى مشافهةً الا عن سعد بن مالك.

ترجمہ: ہمام کہتے ہیں کہ ابوداؤد اعمی قتادہ کے یہاں آیا، جب وہ اٹھ کر چلا تو لوگوں نے کہا کہ یہ ابوداؤد کہتا ہے کہ وہ اٹھارہ بدری صحابہ سے ملاقات کیے ہے تو قتادہ نے کہا کہ یہ تو طاعونِ جارف سے پہلے بھیک مانگتا تھا، علم حدیث کی تحصیل کی طرف کوئی توجہ نہ تھی، اور نہ اس کے متعلق گفتگو کرتا تھا، بخدا حسن بصری نے ہم سے کسی بدری صحابہ سے سن کر حدیث نہیں بیان کی، اور نہ سعید بن مسیّب نے کسی بدری صحابہ سے سن کر روایت کی سوائے سعد بن مالک کے۔

أبو داوٗد اعمٰی: اس کا نام نفیع بن حارث ہے، ابوحاتم نے اس کو منکر الحدیث کہا، یحیٰی بن معین

اورابوزرعہ کہتے ہیں: لیس ھو بشیءٍ عمرو بن علی نے متروک کہا ہے، حسن بصری اور سعید بن مسیّب ابوداؤد دالاعمٰی سے عمر میں بھی بڑے ہیں اور شروع ہی سے علم حدیث میں ان دونوں کو اشتغال بھی ہے، یہ لوگ کسی بدری صحابی سے بالمشافہہ روایت نہیں کرتے صرف سعید بن مسیّب نے سعد بن مالک یعنی سعد بن ابی وقاص سے روایت کیا ہے، ابوداؤد دالاعمٰی عمر میں بھی ان سے چھوٹا ہے، شروع سے علم حدیث میں اس کو اشتغال بھی نہیں ہے، طاعون جارف میں بھیک مانگا کرتا تھا پھر وہ کس طرح اٹھارہ بدری صحابہ سے براہِ راست حدیث کو سن سکتا ہے اور روایت کرسکتا ہے۔

طاعونِ جارف: جَرَفَ الطین کھرچنا، جرف الشیء. کل یا بیشتر کو لے جانا، جرف السیلُ الوادی سیلاب وادی کے اطراف کو بہالے گیا، جارف، بہالے جانے والا، طاعون جارف ایسا طاعون جس میں بیشتر لوگ مرجائیں، طاعون ایک وبائی بیماری ہے جس میں دُنبل، پھنسی بدن کے نازک مقامات پر خاص طور سے کان کے نیچے سوزش کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، اور اس کے ساتھ قے وغیرہ بھی ہوتی ہے، طاعون جارف یعنی تباہ کن طاعون، کئی مرتبہ ہوا ہے، یہاں پر ایسا طاعون مراد لینا چاہیے جس کا قتادہ کو اچھی طرح ہوش ہو، قتادہ کی پیدائش ۶۱ھ میں اور وفات ۱۱۷ھ یا ۱۱۸ھ میں ہے، مختلف اوقات میں جو طاعون جارف ہوا ہے، اس میں ایک طاعون جارف ۶۷ھ میں اور ایک ۸۷ھ میں تھا، ۶۷ھ کا مراد لیا جاسکتا ہے، اور ۸۷ھ کا مراد لینا زیادہ مناسب ہے۔

لایعرض لشیءٍ من ھذا: یعرض باب ضرب سے ہے، لایعرض بمعنی لایعتنی، ھذا کا مشار الیہ حدیث ہے۔

حدثنا عثمان بن أبی شیبةَ قال نا جریرٌ عن رقبة ان ابا جعفر الهاشمی المدنی كان یضع احادیثَ كلامَ حق ولیست من احادیث النبی صلی اللّٰه علیه وسلم: وكان یَرویها عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم.

ترجمہ: رقبہ سے روایت ہے کہ ابوجعفر الہاشمی حکمت آمیز بات کو حدیث بنا کر نقل کرتا تھا، حالانکہ وہ نبی کریم ﷺ کی حدیثیں نہیں ہوتی تھیں، ان کو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کر کے روایت کردیتا تھا۔

أبوجعفر الهاشمی المدنی: وہی عبداللہ بن مسور ہے جس کو امام مسلم نے متہمین میں ذکر کیا ہے اور وہاں پر علی بن مدینی کا قول ذکر کیا گیا ہے کہ وہ ادب و زہد سے متعلق حدیث وضع کیا کرتا تھا، مدنی

وہ شخص کہلائے گا جو مدینہ کا باشندہ ہو مگر وہاں سے منتقل ہوگیا ہو اور مدینی وہ ہے جو وہیں پر مقیم ہو، یہ نکتہ امام بخاری سے منقول ہے، کلام حق. احادیث سے بدل ہے جس کی وجہ سے منصوب ہے۔

حدثنا الحسن الحلوانی قال نا نعيمُ بن حماد قال أبو اسحٰق ابراهيم بن محمد بن سفيان وحدثنا محمد بن يحي قال حدثنا نعيم بن حماد قال ثنا ابو داوٗد الطيالسى عن شعبة عن يونس بن عبيدقال كان عمروبن عبيد يكذب فى الحديث. حدثنى عمرو بن علىٰ أبو حفص قال سمعت معاذ بن معاذ يقول قلت لعوف بن أبي جميلة ان عمرو بن عبيد حدثنا عن الحسن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حملَ علينا السّلاحَ فليس منا قال كذبَ والله عمرو ولكنه اراد ان يحوزها إلى قوله الخبيث .

ترجمہ: یونس بن عبید کہتے ہیں کہ عمرو بن عبید حدیث کی روایت کرنے میں جھوٹ بولتا تھا۔

معاذ بن معاذ کہتے ہیں کہ میں نے عوف بن ابی جمیلہ سے کہا کہ عمرو بن عبید نے ہم سے حدیث بیان کیا، حسن بصری سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص ہم مسلمانوں پر ہتھیار اٹھائے وہ ہم میں سے نہیں ہے، عوف نے کہا بخدا عمرو جھوٹا ہے، چاہتا ہے کہ جمع کرے اس روایت کو اپنے خبیث اعتقاد کے ساتھ۔

وحدثنا عبيدالله بن عمر القوارِيرى قال. ثنا حماد بن زيد قال كان رجلٌ قد لزم ايوب وسمع منه ففقده ايوب فقالوا له يا ابا بكر انه قد لزم عمرو بن عبيد قال حماد فبينا انا يوما مع ايوب وقد بكّرنا الى السوق فاستقبله الرجل فسلم عليه ايوب وسأله ثم قال له ايوب بلغنى انك لزمت ذلك الرجل قال حمّاد سماه يعنى عمرا قال نعم يا ابابكر انه يجيئنا باشياء غرائب قال يقول له أيوب انما نفرّ او نفرق من تلك الغرائب وحدثنى حجاج بن الشاعر قال حدثنا سليمان بن حرب قال نا ابن زيد يعنى حمادًا قال قيل لايوب ان عمرو بن عبيدٌ روى عن الحسن قال لا يُجلدُ السكرانُ من النبيذِ فقال كذب انما سمعت الحسن يقول يُجلدُ السكرانُ من النبيذ وحدثنى حجاج قال نا سليمان بن

حرب قال سمعت سلام بن ابی مطیع یقول بلغ ایوب انی آتی عمرا فاقبل علیّ یومًا فقال ارأیت رجلاً لا تأمنه علٰی دینه کیف تأمنه علی الحدیث .

ترجمہ: حماد بن زید کہتے ہیں کہ ایک شخص ایوب کی صحبت میں رہتا تھا اور ان سے حدیثیں بھی سنتا تھا، ایوب نے اس کو غیر حاضر پایا تو لوگوں نے اس کے متعلق کہا کہ اے ابو بکر (ایوب کی کنیت ہے) وہ تو عمرو بن عبید کی صحبت میں رہتا ہے، حماد کہتے ہیں کہ ہم ایک دن ایوب کے ساتھ سویرے بازار گئے، اتنے میں وہ شخص ایوب کے سامنے آیا، تو ایوب نے اس کو سلام کیا، اور خیریت معلوم کی پھر ایوب نے اس سے کہا کہ مجھ کو اطلاع ملی ہے کہ تو اس آدمی کی صحبت میں رہتا ہے، حماد کہتے ہیں کہ ایوب نے اس کا نام لیا یعنی عمرو بن عبید کا وہ بولا جی ہاں اے ابو بکر وہ ہم سے عجیب عجیب باتیں بیان کرتا ہے، حماد کہتے ہیں کہ اس سے ایوب فرمانے لگے کہ ہم تو اسی عجیب چیزوں سے بھاگتے ہیں یا ڈرتے ہیں، ایوب سے کہا گیا کہ عمرو بن عبید نے حسن بصری سے روایت کیا کہ حسن بصری نے کہا کہ نبیذ پینے سے جس کو نشہ آئے اس کو کوڑا نہیں لگایا جائے گا تو ایوب نے کہا عمرو بن عبید جھوٹا ہے، میں نے خود حسن بصری سے سنا یہ فرماتے ہوئے کہ جو شخص نبیذ پینے سے نشہ میں ہو جائے اس کو کوڑا لگایا جائے گا، سلام بن ابی مطیع کہتے ہیں کہ ایوب کو اطلاع ملی کہ میں عمرو بن عبید کے پاس جاتا ہوں تو ایک دن میری طرف متوجہ ہو کر کہنے لگے کہ بتلاؤ جس شخص کے دین پر تم کو اطمینان نہیں ہے تو اس کی حدیث پر تم کو کیسے اطمینان ہوتا ہے۔

وحدثنی سلمة بن شبیب قال نا الحمیدی قال نا سفیان قال سمعت ابا موسٰی یقول نا عمرو بن عبید قبل ان یحدث .

ترجمہ: ابو موسیٰ کہتے ہیں کہ ہم سے عمرو بن عبید نے حدیث بیان کی نئی بات نکالنے سے پہلے۔

عمرو بن عبید: معتزلہ کا رئیس ہے، زہد واتقاء وعبادت میں ضرب المثل ہے، ابن حبان نے کہا کہ وہ قصدًا جھوٹ نہیں بولتا، وہم کی بناء پر اس سے اغلاط واقع ہوتی ہیں، حسن بصری کے شاگردوں میں تھا، پھر ان کی مجلس سے الگ ہو گیا اور اعتزال اختیار کیا، اس کے ساتھ ساتھ اپنی اس بدعت کا داعی بھی تھا، یونس بن عبید، عوف بن ابی جمیلہ اور ایوب عمرو بن عبید کو کاذب فی الحدیث کہتے ہیں، عوف بن ابی جمیلہ ایک حدیث ”من حمل علینا السلاح فلیس منا“ جس کو عمرو بن عبید حسن بصری کے واسطہ سے نقل کرتا ہے، اس کی روایت میں کاذب کہتے ہیں، ان کا منشا یہ ہے کہ ہم بھی حسن بصری کے شاگرد

ہیں اگر انھوں نے یہ روایت بیان کی ہوتی تو ہم کو بھی معلوم ہوتی، اصل میں اس نے اپنے اعتزال کی تائید کے لیے گھڑ لیا ہے، معتزلہ کا مذہب ہے کہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب مسلمان نہیں رہ جاتا ہے، اسلام سے خارج ہو جاتا ہے، اور اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو مسلمانوں پر ہتھیار اٹھائے یعنی بلا وجہ شرعی قتل کرے تو جماعتِ مسلمین سے خارج ہے، مگر عوف پر اعتراض وارد ہوگا کہ یہ حدیث اور دوسرے صحیح طریقوں سے ثابت ہے، عوف کی طرف سے جواب دیا جائے گا کہ وہ مطلق حدیث کی تکذیب و تردید نہیں کرتے ہیں بلکہ عمرو بن عبید اس روایت کو جو حسن بصری سے نقل کرتا ہے اس پر اعتراض کر رہے ہیں، یونس بن عبید، عمرو کو مطلقًا کاذب فی الحدیث کہتے ہیں، ایوب حسن بصری کے ایک فتویٰ کے بارے میں جس کو عمرو بن عبید نقل کر رہا ہے تکذیب کر رہے ہیں، اور دوسرے لوگوں کو اس کے پاس جانے اور اس کی حدیث کے سننے سے اس کی بداعتقادی اور اعتزال کی وجہ سے منع کرتے ہیں، کہ جب اس کے دین پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا ہے تو اس کی روایت کردہ حدیث پر کیسے بھروسہ کیا جا سکتا ہے، یعنی بدعتی خاص طور سے جب وہ اپنی بدعت کا داعی ہو تو اس کی روایت ان کے نزدیک قابلِ قبول نہیں ہے، اور بدعتی کی روایت کے معتبر اور غیر معتبر ہونے کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے، اور ایوب نے اپنے ایک شاگرد کو اس کے پاس جانے سے منع کیا تو اس نے جانے کی وجہ بتلائی کہ وہ ہم کو عجیب عجیب باتیں سناتا ہے، تو ایوب نے کہا کہ ہم لوگ غرائب سے بہت دور رہتے ہیں اور اس سے ڈرتے رہتے ہیں، یہ غرائب اگر احادیث کے قبیل سے ہیں تو ان کے غلط اور جھوٹ ہونے کا اندیشہ ہے اور اگر اقوال و آراء کی قبیل سے ہیں تو ان کے بدعت ہونے کا اندیشہ ہے، ہر صورت میں حرج ہے اس میں اہل علم کے لیے بہت بڑی نصیحت بھی ہے اور عبرت بھی ہر دور میں اکابر علماء نے اس پر متنبہ کیا ہے کہ ہمیشہ معروف حدیثیں بیان کرنا چاہیے اور غرائب اور منکر روایتوں سے سے اجتناب و پرہیز کرنا چاہیے، اسی طرح مسائل میں بھی متفق علیہ اور جمہور کی رائے کو اختیار کرنا چاہیے اور اس پر عمل کرنا چاہیے، شاذ اقوال سے گریز کرنا چاہیے، امام مالک فرماتے ہیں: **شر العلم الغريب وخير العلم الظاهر الذي قد رواه الناس** علی بن حسین کہتے ہیں کہ جو بات معروف نہ ہو وہ علم ہی نہیں ہے ''**ليس من العلم مالا يعرف**'' شعبہ کہتے ہیں: **لايجيئك الحديث الشاذ الامن الرجل الشاذ**. ابراہیم بن ابی عبلہ کہتے ہیں: ''**من حمل شاذ العلماء حمل شرًا كثيرًا**'' اس سے پہلے بھی کچھ اقوال ذکر کر چکا ہوں ان کو دیکھ لیا جائے۔

پہلی سند میں ابواسحاق ابراہیم بن محمد بن سفیان ہیں یہ امام مسلم کے شاگرد ہیں، مسلم سے ان کی کتاب صحیح مسلم کی روایت کرتے ہیں، انھوں نے اس اثر کو محمد بن یحیی سے بھی سن رکھا ہے، جو نعیم بن حماد سے نقل کرتے ہیں، اور ابواسحاق امام مسلم کے واسطہ سے حسن حلوانی سے نعیم بن حماد تک پہونچتے ہیں، اس طرح نعیم بن حماد تک دو واسطے امام مسلم اور حسن حلوانی ہوتے ہیں اور محمد بن یحیی کے طریق سے ایک ہی واسطہ محمد بن یحیی کا ہوتا ہے، اور سند عالی ہوجاتی ہے، اس لیے ابواسحاق نے اپنی دوسری سند کو یہاں ذکر کر دیا ہے۔

أن يحوزها إلى قوله الخبيث: حاز الشيء جمعه باب نصر سے، قول خبیث سے مراد معتزلہ کا قول کہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب مسلمان نہیں رہ جاتا ہے۔

حدثني عبيدالله بن معاذ العنبري قال نا أبي قال كتبت الى شعبةَ أسالُهُ عن أبي شيبة قاضي واسط فكتب إليّ لا تكتب عنه شيئًا ومزّق كتابي .

ترجمہ: معاذ عنبری کہتے ہیں کہ میں نے شعبہ کے پاس خط لکھ کر ابوشیبہ قاضی واسط کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے جواب میں مجھ کو لکھا کہ اس کی روایت مت لکھو اور میرا خط پھاڑ دو۔

أبو شيبة قاضي واسط: ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ، ابوبکر جن کی کتاب مصنف بن ابی شیبہ سے معروف ومشہور ہے انھیں کے یہ دادا ہیں، دادا ضعیف ہے، اسی لیے شعبہ نے ان کے بارے میں لکھا کہ ان کی روایت مت لکھو، خط اس لیے پھاڑنے کو کہا کہ ابوشیبہ کو اطلاع ہو تو کوئی فتنہ پیدا کریں، ایذاء اور تکلیف دیں۔

حدّثنا الحلواني قال سمعت عفان قال حدّثت حماد بن سلمة عن صالح المرّي بحديثٍ عن ثابت فقال كذب وحدثتُ هَمّامًا عن صالح المري بحديثٍ فقال كذب.

ترجمہ: عفان کہتے ہیں کہ میں نے حماد بن سلمہ کے سامنے صالح مری کی ایک حدیث بیان کی جس کو اس نے ثابت سے روایت کیا ہے تو حماد نے کہا کہ وہ جھوٹ بولتا ہے اور میں نے ایک دوسری حدیث ہمام کے سامنے صالح مری کی بیان کی تو ہمام نے کہا کہ وہ جھوٹ بولتا ہے۔

صالح بن بشير القاص: بنو مرہ کی ایک عورت نے ان کی ماں کو آزاد کیا تھا جس سے مری

کہلائے، اسم بامسمّی تھے مگر صوفی اور درویش ہونا اور بات ہے اور حدیث کی روایت اور چیز ہے، دوسرے صالحین کی طرح حفظِ حدیث کی طرف توجہ نہ ہونے کی وجہ سے غفلت وذہول کثرت سے ہوا جس کی وجہ سے ان کی حدیث ضعیف ہوگئی۔

وحدثنا محمود بن غيلان قال: ثنا أبو داؤد قال: قال لي شعبةُ ائتِ جريرَ بنَ حازمٍ فقل له لا يحلُّ لك أن تروىَ عن الحسنِ بنِ عمارةَ فإنه يكذبُ. قال أبو داؤد قلتُ لشعبة وكيف ذلك ؟ فقال حدثنا عن الحكمِ باشياء لم اجد لها أصلاً. قال قلت له باى شيءٍ قال قلت للحكم اَصلّٰی النبیُّ صلى الله عليه وسلم على قتلٰى احدٍ فقال لم يصل عليهم فقال الحسنُ بن عمارةَ عن الحكم عن مقسمٍ عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى عليهم ودفنهم قلت للحكم ما تقول فى اولادِ الزنا قال: يصلّٰى عليهم. قلت من حديثِ من يُروىٰ قال يُروىٰ عن الحسن البصرى فقال الحسن بن عمارة. ثنا الحكمُ عن يحيٰ بن الجزّار عن على رضى الله تعالٰى عنه .

ترجمہ: ابوداؤد کہتے ہیں کہ مجھ سے شعبہ نے فرمایا کہ تم جریر بن حازم کے پاس جا کر کہو، کہ تمہارے لیے جائز نہیں حسن بن عمارہ سے روایت کرنا کیوں کہ وہ جھوٹ بولتا ہے، ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے شعبہ سے پوچھا کہ یہ کیسے؟ (معلوم ہوا) تو شعبہ نے کہا کہ ہم سے حکم سے بہت سی چیزوں کی روایت کرتا ہے جس کی کوئی اصل نہیں پاتے ہیں (بے بنیاد باتیں) ابوداؤد کہتے ہیں میں نے شعبہ سے پوچھا کون کون سی چیز تو شعبہ نے کہا کہ میں نے خود حکم سے پوچھا تھا کہ کیا شہداء احد پر نبی کریم ﷺ نے جنازہ کی نماز پڑھی تھی تو حکم نے کہا تھا کہ ان پر جنازہ کی نماز نہیں پڑھی تھی اور حسن بن عمارہ حکم سے روایت کرتا ہے اس نے مقسم سے اس نے ابن عباس سے کہ نبی کریم ﷺ نے ان پر جنازہ کی نماز پڑھی اور ان کو دفن کیا تھا میں نے حکم سے خود پوچھا تھا کہ حرامی بچوں کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے تو فرمایا ان پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، تو میں نے کہا کس سے منقول ہے؟ تو حکم نے کہا، حسن بصری سے منقول ہے حسن بن عمارہ کہتا ہے کہ ہم سے حکم نے بیان کیا، انھوں نے یحیٰ بن جزار سے سنا، انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے۔

حسن بن عمارة: عمارہ عین کے ضمہ کے ساتھ، شعبہ اس کو کاذب کہتے ہیں، علی بن مدینی نے فرمایا: "یضع الحدیث" عمرو بن علی فرماتے ہیں: رجل صالح صدوق کثیر الخطأ والوهم متروك الحديث، اس کے مقابل میں جریر بن عبد الحمید کہتے ہیں کہ ما ظننت ان اعیش إلیٰ دهر يحدث فيه عن ابن اسحق ویسکت فیه عن الحسن بن عمارة.

اصل قصہ ابو عصام اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ حسن بن عمارہ مالدار تھے، حکم کوفہ کے مشہور فقیہ تنگ دست تھے، حسن نے حکم کو اپنی کفالت میں لے لیا اور ان کے تمام اخراجات کو برداشت کرتے تھے، جس کی وجہ سے حکم اپنی کاپی بھی حسن کے حوالہ کر دیا کرتے تھے اور بہت سی روایتیں حسن سے بیان کرتے تھے اور اس کو شعبہ سے نہیں بیان کرتے تھے، حکم کے مرنے کے بعد شعبہ نے حسن سے کہا کہ کیا تم وہ تمام باتیں لوگوں سے بیان کرو گے تو حسن نے کہا ہاں ہاں میں سب کو بیان کروں گا، کسی کو بھی نہیں چھپاؤں گا، اس وقت شعبہ نے کہا: من أراد أن ينظر إلى أكذب الناس فلينظر إلى الحسن بن عمارة فقبل الناس عنه وتركوا الحسن جریر اور حماد بن زید یہ دونوں شعبہ کے پاس آئے اور شعبہ سے درخواست کیا کہ حسن پر جرح نہ کریں اور خاموش رہیں تو شعبہ نے کہا "لا واللّٰه لا أسكت" حسن کی عیادت کے لیے شعبہ اور دوسرے لوگ آئے تو حسن نے کہا میں نے سب کو معاف کر دیا ہے مگر شعبہ کو نہیں معاف کر سکتا "كل الناس من قِبَلي حل ما خلا شعبة" شعبہ نے حکم کے جھوٹ پر دو مسئلوں سے استدلال کیا ہے:

پہلا مسئلہ: شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے حکم سے پوچھا کہ نبی ﷺ نے شہدائے احد پر جنازہ کی نماز پڑھی؟ تو مجھ سے حکم نے کہا کہ نہیں پڑھی ہے اور یہ حسن بن عمارہ حکم عن ابن عباس کی سند سے نقل کرتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے شہدائے احد کے جنازہ کی نماز پڑھی اگر حکم کے پاس یہ روایت ہوتی تو وہ ضرور اس کے جواب میں اس کو ذکر کرتے حکم کا حفظ وضبط معروف ومشہور ہے اس لیے اس غلطی کی نسبت ان کی طرف نہیں کی جاسکتی ہے۔

دوسرا مسئلہ: شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے خود حکم سے پوچھا اولادِ زنا (حرامی بچوں) کی صلاۃ جنازہ کے متعلق، تو کہا کہ اس کے جنازہ کی نماز پڑھی جائے گی، میں نے کہا کس حدیث سے؟ تو کہا حسن بصری سے منقول ہے اور حسن حکم سے یحیی کے واسطہ سے حضرت علی سے اس کی صلاۃِ جنازہ کو نقل کرتا ہے، اگر

صلاۃ جنازہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہوتی تو حکم مجھ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا نام لیتے نہ کہ حسن بصری کا، مگر حسن مشہور فقیہ ہیں مفتی کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جو روایت کرے اس کے مطابق فتویٰ بھی دے، امام مالک نے کتنی روایاتِ صحیحہ کو موطا میں نقل کیا ہے مگر کسی اقویٰ دلیل کی بنا پر اس روایت پر ان کا عمل نہیں ہے، اسی طرح ہوسکتا ہے کہ حکم نے شعبہ کے سوال سے یہ سمجھا ہو کہ صلاۃِ جنازہ پڑھنے کا حکم کس فقیہ کا قول ہے تو انھوں نے حسن بصری کا نام لے لیا ہو، یہ روایت جس طرح سے ابوداؤ د طیالسی سے محمود بن غیلان نقل کرتے ہیں اسی طرح مخرمی بھی نقل کرتے ہیں، اور دونوں کی حکایت میں تفاوت ہے، اور مخرمی محمود بن غیلان سے احفظ اور اضبط ہیں، اور مخرمی کی روایت کی بنا پر وجہِ تکذیب مشکل ہے، شعبہ کو اور قرائن کی بناء پر ایک طرح کا یقین ہو گیا ہو گا کہ وہ جھوٹ بولتے ہیں۔

مقسم: میم کے کسرہ، سین کے فتحہ کے ساتھ، یحي بن الجزار زاء کی تشدید کے ساتھ۔

وحدثنا الحسن الحلوانی قال سمعت يزيد بن هارون و ذكر زياد بن ميمون فقال حلفتُ ان لا اروی عنه شيئًا ولا عن خالد بن محدوج وقال لقيت زيادبن ميمون فسألته عن حديث فحدثني به عن بكر المزني ثم عدت اليه فحدثني به عن مُوَرِّق ثم عدت إليه فحدثني به عن الحسن وكان ينسبهماإلى الكذب فقال الحلوانی سمعت عبدالصمد وذكرت عنده زيادة بن ميمون فنسبهُ الى الكذب. وحدثنا محمود بن غيلان قال قلت لابی داوٗد الطيالسی قد اكثرت عن عباد بن منصور فمالك لم تسمع منه حديث العطّارةِ الذی روی لنا النضرُ بن شُميل فقال لی اُسكُت فانا لقيتُ زياد بن ميمونٍ وعبدالرحمٰن بن مهدی فسألناه فقلنا له هذه الاحاديث التی ترويها عن أنس فقال أرايتما رجلًا يذنبُ فيتوبُ اليس يتوب الله عليه قال قلنا نعم قال مَا سمعت من انس من ذا قليلًا ولا كثيرًا ان كان لا يعلم الناس فانتما لا تعلمان انّی لم الق انسًا. قال ابو داوٗد فبلغنا بعدُ انه يروی فاتيناه انا و عبدُالرحمٰن فقال اتوب ثم كان بعدُ يحدث فتركناه.

ترجمہ: یزید بن ہارون نے زیاد بن میمون کا تذکرہ کیا تو کہا میں نے قسم کھا رکھی ہے کہ اس سے کچھ بھی روایت نہیں کروں گا اور اسی طرح خالد بن محدوج سے بھی اور یزید نے کہا کہ میں نے زیاد بن میمون

سے ملاقات کی اور اس سے ایک حدیث پوچھی اس نے اس حدیث کو بکر مزنی سے روایت کیا پھر میں دوبارہ اس کے یہاں گیا تو اس نے اسی حدیث کو مجھ سے مورق سے روایت کیا پھر میں اس کے پاس گیا تو اس نے اسی حدیث کو مجھ سے حسن بصری سے روایت کیا اور یزید بن ہارون ان دونوں کو (زیاد بن میمون اور خالد بن مجدوح) جھوٹا کہتے تھے حلوانی کہتے ہیں کہ میں نے عبدالصمد سے سنا، میں نے ان کے سامنے زیاد بن میمون کا تذکرہ کیا تو انھوں نے اس کو جھوٹا کہا، محمود بن غیلان سے روایت، انھوں نے کہا کہ میں نے ابوداؤد طیالسی سے پوچھا کہ آپ نے تو عباد بن منصور سے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں پس کیا سبب ہے کہ آپ نے عطارہ کی حدیث نہیں سنی جس کو ہم سے نضر بن شمیل روایت کرتے ہیں تو انھوں نے کہا چپ رہ! میں اور عبدالرحمٰن بن مہدی دونوں زیاد سے ملے تو ہم نے اس سے پوچھا کہ یہ حدیثیں جو آپ حضرت انس سے روایت کرتے ہیں تو اس نے کہا تم دونوں بتاؤ کسی آدمی کو کہ وہ گناہ کرے پھر توبہ کرے تو کیا اللہ اس کی توبہ قبول نہیں کرے گا، ابوداؤد نے کہا کہ ہم نے کہا کہ ہاں وہ قبول کرے گا تو زیاد نے کہا میں نے انس سے ان حدیثوں میں سے کچھ بھی نہیں سنا نہ کم نہ زیادہ اگر لوگ اس بات کو نہیں جانتے تو تم بھی نہیں جانتے کیا، میری انس سے ملاقات نہیں ہے، ابوداؤد نے کہا اس کے بعد ہم کو اطلاع ملی کہ وہ انس سے روایت کرنے لگا ہے تو میں اور عبدالرحمٰن دونوں اس کے پاس آئے تو اس نے کہا کہ میں توبہ کرتا ہوں پھر اس کے بعد بھی وہ روایت کرنے لگا تو ہم نے اس کو چھوڑ دیا، یعنی اس سے روایت کرنا چھوڑ دیا۔

خالد بن محدوج: نسائی نے ضعیف کہا، اور یزید بن ہارون نے جھوٹا کہا ہے۔

زیادبن میمون: یزید بن ہارون نے اس کو کاذب کہا اور اس کے کذب پر ایک واقعہ سے استدلال کیا کہ میں نے اس سے ایک حدیث کے متعلق سوال کیا تو اس کو بکر مزنی کے واسطہ سے روایت کیا پھر اسی حدیث کو دوبارہ پوچھا تو حسن بصری سے روایت کیا پھر سہ بارہ پوچھا تو مورق سے روایت کیا، احتمالِ عقلی کے طور پر ممکن ہے کہ یہ حدیث اس نے ان تینوں حضرات سے سنی ہو، جس کی وجہ سے کبھی کسی کا نام لیا اور کبھی کسی کا، مگر ان کے یہاں اس کے ساتھ دوسرے قرائن بھی ہوں گے جس کی بنا پر کذب بیانی کی نسبت کیا، اس سے پہلے ابن رجب حنبلی کا قول نقل کیا گیا ہے: فاختلاف الرجل الواحد في إسناد ان كان متهما فانه يُنسَبُ إلى الكذب وإن كان سئ الحفظ نسب به إلى الاضطراب وعدم

الضبط وإنما يحتمل مثل ذلك ممن كثر حديثه وقوي حفظه كالزهري وشعبة ونحوهما.

ابوداؤد طیالسی اور عبدالرحمٰن بن مہدی کے سامنے زیاد بن میمون نے خود اپنے جھوٹ کا اقرار کیا کہ میری تو ملاقات بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے نہیں ہے اس کے باوجود حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا تھا۔

عطارہ والی حدیث: زیاد بن میمون حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے کہ ایک عطارنی عورت تھی جس کا نام حولا بنت تویت تھا اس نے آکر حضرت عائشہ سے کہا تھا کہ انی ازین نفسی لزوجی کل لیلة اس میں واہی تباہی قصہ ہے اور اس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے شوہر کا کہنا مانو اور اس میں حمل، رضاعت اور جماع وغیرہ کے ثواب کا ذکر ہے، اس قصہ کو ابن جوزی نے موضوعات میں ذکر کیا ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں اور تنزیۃ الشریعہ کے کتاب النکاح میں بھی اس کو تفصیل سے ذکر کیا ہے اور کہا ہے: ''فالبلاء من زیاد'' اس روایت کو عباد بن منصور سے نضر بن شمیل نقل کرتے تھے اور ابوداؤد طیالسی بھی عباد بن منصور کے شاگرد تھے اس لیے محمود بن غیلان نے ابوداؤد طیالسی سے پوچھا کہ نضر بن شمیل تو عباد بن منصور سے یہ روایت نقل کرتے ہیں اور آپ ان کے شاگرد ہوتے ہوئے اور نضر بن شمیل کے ساتھی ہوتے ہوئے اس روایت کو نہیں بیان کرتے ہیں، اس کے جواب میں ابوداؤد طیالسی نے یہ قصہ بیان کیا کہ میں اور عبدالرحمٰن بن مہدی دونوں زیاد کے یہاں گئے ہمارے سامنے اس نے اقرار کیا کہ میری ملاقات حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ہے ہی نہیں جھوٹ موٹ ان سے روایت کررہا تھا اب توبہ کررہا ہوں، اس کے بعد پھر روایت کرنے لگا، پھر یہ دونوں اس کے یہاں گئے، پھر اس نے توبہ کی اس کے بعد پھر روایت کرنے لگا۔

فانا لقيت زياد بن ميمون وعبدالرحمٰن بن مهدي: عبدالرحمٰن مرفوع ہے، لقیت کی ضمیر پر عطف ہے، فاصلہ کی وجہ سے ضمیر منفصل سے تاکید کی ضرورت نہیں ہے۔

حدثنا الحسن الحلواني قال سمعت شبابة قال كان عبدالقدوس يحدثنا فيقول سويد بن عقلة قال شبابة وسمعت عبدالقدوس يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتخذ الرَّوحُ عرضًا قال قيل له أي شيء هذا قال يعني يتخذ كُوَّة في حائط ليدخل عليه الرَّوحُ.

ترجمہ: شبابہ کہتے ہیں کہ عبدالقدوس ہم سے حدیث بیان کرتا تھا تو سوید بن عقلہ کہتا تھا (غفلہ کی

جگہ پر) شبابہ کہتے ہیں میں نے عبدالقدوس کو پڑھتے ہوئے سنا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتخذالروح عرضا (یعنی ہوا کو عرض میں لینے سے) شبابہ نے کہا اس سے پوچھا گیا اس کا کیا مطلب ہے تو وہ بولا مطلب یہ ہے کہ دیوار میں روشن دان بنایا جائے ہوا کے داخل ہونے کے لیے۔

عبدالقدوس: امام مسلم نے ماقبل میں متہمین کی مثال میں اس کو ذکر کیا ہے، اس جگہ اس کی تصحیف اور اختلالِ ضبط وغباوت کو بیان کرنا ہے کہ اس نے سند میں بھی غلطی کی اور متن میں بھی غلطی کی سند کی غلطی تو یہ ہے کہ اصل میں راوی کا نام سوید بن غفلہ ہے غین معجمہ اور فاء کے ساتھ اور پڑھتا ہے سوید بن عقلہ عین مہملہ اور قاف کے ساتھ، اور متن کی غلطی یہ ہے کہ روح راء کے ضمہ کے ساتھ ہے جان کے معنی میں اور وہ روح پڑھتا ہے راء کے فتحہ کے ساتھ ہوا کے معنی میں، اور غرض غین کے ساتھ نشانہ کے معنی میں ہے اس کو عرض پڑھتا ہے جو طول کے مقابلہ میں ہے، حدیث کا مفہوم تو یہ ہے کہ کسی ذی روح جاندار کو نشانہ نہ بنایا جائے اور نشانہ بنا کر نہ مارا جائے اور اس نے اس کو غلط پڑھا اور غلط تاویل کر رہا ہے کہ دیواروں میں کھڑکی روشن دان ہوا کے آنے جانے کے لیے دیوار کے عرض میں بنائی جائے اس سے آپ نے منع فرمایا ہے۔

شَبَابة: سحابة کے وزن پر، کوۃ، کاف کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ اور واؤ کی تشدید کے ساتھ سوراخ روشن دان، کھڑکی۔

قال وسمعت عبيدالله بن عمر القواريرى يقول سمعت حماد بن زيد يقول لرجلٍ بعد ما جلسَ مهدى بن هلال بايام ما هذهِ العينُ المالحة التى نبعت قِبَلكم قال نعم يا أبا اسماعيل.

ترجمہ: عبیداللہ بن عمر قواریری کہتے ہیں کہ میں نے حماد بن زید سے سنا، انھوں نے کہا ایک شخص سے مہدی بن ہلال کے چند دن بیٹھنے کے بعد (حدیث روایت کرنے کے لیے) کیسا یہ نمکین چشمہ ہے جو تمہاری طرف سے جاری ہوا ہے؟ تو اس شخص نے کہا ہاں، اے ابو اسماعیل۔

مهدى بن هلال: اس کے ضعیف ہونے پر سب کا اتفاق ہے، قال النسائى هو بصرى متروك. حماد بن زید نے اس کے ضعیف و مجروح ہونے کو بتلانے کے لیے فرمایا کہ یہ کیسا نمکین چشمہ ابل رہا ہے۔

نبَعَتْ: نصر، سمع، کرم سے، نبع الماء، خرج العین. أبو اسمٰعیل حماد بن زید کی کنیت ہے۔

وحدثنا الحسن الحلوانی قال سمعت عفان قال سمعت ابا عوانة قال ما بلغنی عن الحسن حدیث الا اتیتُ به ابانَ بن ابی عیّاش فقرأه عَلیّ.

ترجمہ: ابوعوانہ کہتے ہیں کہ مجھے حسن بصری سے کوئی روایت نہیں پہونچی مگر میں اس کو ابان بن ابی عیاش کے پاس لایا (پوچھا) تو اس نے فوراً اس کو میرے سامنے پڑھا (بہ روایت حسن)

وحدثنا سوید بن سعید قال ثنا علی بن مسهر قال سمعت انا وحمزة الزیّات من أبان بن أبي عیاش نحوا من الف حدیث قال علی فلقیت حمزة فاخبرنی انه رای النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فی المنام فعرض علیه ما سمع من ابان فما عرف منها الا شیئًا یسیرًا خمسة اوستّة.

ترجمہ: علی بن مسہر کہتے ہیں کہ میں نے اور حمزہ زیات دونوں نے ابان سے ایک ہزار کے قریب حدیثیں سنیں، علی کہتے ہیں کہ پھر میں حمزہ سے ملا تو انھوں نے مجھ سے بیان کیا کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کو خواب میں دیکھا تو انھوں نے خواب میں نبی ﷺ کے سامنے ان تمام روایتوں کو پیش کیا جو ابان سے سنا تھا تو آپ نے اس کی تصدیق نہیں کی مگر تھوڑی سی احادیث کی پانچ یا چھ۔

أبان بن أبي عیّاش الزّاهد: أبان: منصرف ہے اور غیر منصرف پڑھنا بھی جائز ہے اگر اس کو فعل ماضی باب افعال کا وزن قرار دیا جائے، عیّاش، عین کے فتحہ یاء کی تشدید کے ساتھ۔

أبان کے متعلق ابن حبان کہتے ہیں کہ برابر قیام لیل کرتا تھا، دن میں روزہ رکھتا تھا، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بھی حدیثیں سنی تھیں اور حسن بصری کی صحبت میں بھی رہا ہے، حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت اور حسن بصری کے کلام میں اس کو تمیز نہیں تھی، حسن بصری کا کلام ہوتا اور یہ غفلت وذہول کی بنا پر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث بتا دیتے، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے تقریبًا ڈیڑھ ہزار روایتیں کی ہیں مگر بیشتر روایات کی اصل نہیں ہے، امام احمد متروک الحدیث کہتے ہیں، شعبہ کہتے ہیں: داري و حماري في المساكين صدقةٌ إن لم يكن أبان بن أبي عيّاش يكذب في الحديث ابوعوانہ کی یہی حدیث جو مسلم میں ہے وہی ذرا تفصیل سے ترمذی میں ہے کہ ابوعوانہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسن بصری کے انتقال کے بعد ان کے کلام کو جمع کرنے کا ارادہ ہوا، تو حسن بصری کے تمام شاگردوں کو تلاش کیا اور ان کا تتبع کیا اور ان

سے معلومات حاصل کی اور ان کو اکٹھا کر کے ابان بن ابی عیاش کے پاس لے آئے تو ابان بن ابی عیاش بلا توقف کہنے لگا یہ بھی میں نے سنا ہے یہ بھی میں نے ان سے سنا ہے، فقراہ علیّ کا یہی مطلب ہے جس سے ابوعوانہ کو یقین ہو گیا کہ وہ جھوٹ بولتا ہے جس کی وجہ سے انھوں نے کہا: فما استحل ان اروی عنه شیئًا. دوسری حدیث میں علی بن مسہر اور حمزۂ زیات دونوں نے ابان سے تقریبًا ہزار حدیثیں سنیں، حمزۂ زیات نے رسول اللہ ﷺ کو خواب میں دیکھا اور ابان کی حدیثوں کو پیش کیا تو صرف آپ نے پانچ چھ کی تصدیق فرمائی، اس خواب کو تائید کے لیے ذکر کیا ہے، ابان بن ابی عیاش کا ضعیف اور جھوٹا ہونا پہلے سے ثابت ہے، خواب کے ذریعہ کسی غیر ثابت شدہ چیز کو ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ خواب حجتِ شرعی نہیں ہے، ''من رآني في المنام فقدرأني '' میں محض اس بات کی ضمانت ہے کہ خواب دیکھنے والا نبی کریم ﷺ ہی کو دیکھ رہا ہے کسی دوسرے کو نہیں دیکھ رہا ہے مگر خواب میں جو باتیں آپ سے سن رہا ہے ان باتوں کی اس حدیث میں ضمانت نہیں ہے اور خواب کی حالت میں جو باتیں سنی ہیں ان کا اعتبار کیسے کیا جاسکتا ہے جب کہ بیداری میں احادیث کو سنے تو اس کی حجت ہونے کے لیے ضروری ہے کہ بیدار مغز و متیقظ ہو اس کے ضبط میں خلل نہ ہو، کثیر الخطا اور سیٔ الحفظ نہ ہو، اور نائم میں یہ اوصاف پائے نہیں جاتے ہیں، اس لیے خواب کی بات سے کوئی نیا حکم نہیں ثابت کیا جاسکتا ہے، ہاں جس چیز کا وجوب یا حرمت یا استحباب پہلے سے ثابت ہے اور خواب میں اس کے مطابق حکم دیا جارہا ہے تو تائید کے طور پر اس خواب کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں: أما إذا رأى النبي صلى الله عليه وسلم يامره بفعل ما هو مندوب إليه أو ينهاه عن منهي عنه أو يرشده إلى فعل مصلحة فلا خلاف في استحباب العمل على وفقه لأن ذلك ليس حكمًا بمجرد المنام بل بما تقرر من أصل ذلك الشئ وَالله إعلم .

حدثنا عبدالله بن عبدالرحمٰن الدارمی قال انا زکریا ابن عدی قال قال ابو اسحٰق الفزاری اکتب عن بقیة ما روی عن المعروفین و لا تکتب عنه ما روی عن غیر المعروفین و لا تکتب عن اسمٰعیل بن عیّاش ما روی عن المعروفین و لا عن غیرهم.

ترجمہ: ابواسحاق فزاری فرماتے ہیں کہ بقیہ کی وہ حدیثیں نقل کرو جس کو اس نے مشہور راویوں سے

روایت کیا ہے اور اس سے نہ لکھوان روایتوں کو جو غیر مشہور لوگوں مجہول سے، اس نے روایت کی ہے، اور اسماعیل بن عیاش کی حدیث کو نہ لکھو جس کو اس نے معروف لوگوں سے نقل کیا ہو یا غیر معروف (مجہول) لوگوں سے۔

وحدثنا اسحٰق بن ابراهيم الحنظلي قال سمعت بعض اصحاب عبدالله قال قال ابن المُبارك نعم الرجل بقية لو لا انه يكني الاسامي ويسمي الكنى كان دهرًا يحدثنا عن أبي سعيد الوحاظي فنظرنا فاذا هو عبدالقدوس .

ترجمہ: عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ بقیہ اچھا آدمی تھا اگر وہ ناموں کو کنیت سے نہ بیان کرتا اور کنیت کو ناموں سے نہ بیان کرتا ایک مدّت تک ہم سے حدیث بیان کرتا تھا، ابوسعید وحاظی کے واسطہ سے جب ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ وہ عبدالقدوس ہے۔

بقية بن وليد اور اسماعيل بن عيّاش: بقیہ بن ولید کو ابواسحاق فزاری نے اسماعیل بن عیاش سے بہتر قرار دیا ہے کہ بقیہ کی روایتیں اگر معروف لوگوں سے ہیں تو معتبر اور اگر غیر معروف لوگوں سے ہیں تو غیر معتبر ہیں، اور اسماعیل بن عیاش کی کسی بھی روایت کا اعتبار نہیں کیا ہے چاہے معروف لوگوں سے روایت کرے چاہے غیر معروف لوگوں سے، دیگر علماء نے ابواسحاق سے اتفاق نہیں کیا ہے، امام احمد فرماتے ہیں: هو أصلح من بقية فإن لبقية أحاديث مناكير ابومسہر غسانی کہتے ہیں: بقية ليست احاديثه نقيةً یحیی بن معین کہتے ہیں هو ثقة وكان أحب إلى أهل الشام من بقية یحیی بن معین کی ایک دوسری روایت ہے کہ شامی لوگوں سے روایت کریں تو ثقہ ہیں، اہل حجاز سے روایت کریں تو ان کی روایت میں خلط ملط ہوگیا ہے، اس لیے کہ ان کی کاپی ضائع ہوگئی تھی، یعقوب بن سفیان کہتے ہیں: كنت اسمع أصحابنا يقولون علم الشام عند اسمٰعيل بن عيّاش والوليد بن مسلم وتكلم قوم في اسمٰعيل وهو ثقة عدل.

بقية بن الوليد: ابن مبارک کا مقولہ اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ بقیّہ صدوق اللسان لكنه يأخذ عن من أقبل وأدبر اس جگہ ابن مبارک کا مقولہ ہے يكني الاسامي ويسمي الكنى یعنی جو شخص اپنے نام سے مشہور ہے روایت بیان کرتے وقت ان کے نام کے بجائے کنیت کو ذکر کرتا ہے اور جو راوی اپنی کنیت سے مشہور ہے روایت کے وقت میں ان کی کنیت کے بجائے اس کا نام ذکر کرتا ہے،

اس طرح سننے والے کو دھوکا دیتا ہے، جس کو اصطلاح میں تدلیس کہا جاتا ہے، تدلیس کے معنی ہیں عیب کو چھپانا، کہا جاتا ہے دَلَّسَ فُلَانٌ عَلٰی فُلَانٍ فلاں نے فلاں سے سامان کے عیب کو چھپایا، اصطلاح میں حدیث میں دھوکا دینے کو کہتے ہیں، اور تدلیس کی بہت سی قسمیں ہیں، جن میں سے دو قسم زیادہ مشہور ہیں (۱) تدلیسِ شیوخ (۲) تدلیسِ اسناد:

تدلیسِ شیوخ: راوی اپنے شیخ کے نام، لقب، کنیت یا نسبت میں جو غیر مشہور ہو اس کو ذکر کر کے مشہور کو حذف کر دے، ایسا کرنے کے اغراض مختلف ہیں، ان ہی کے اعتبار سے اس کا حکم ہوگا سب سے خراب قسم یہ ہے کہ اس کا شیخ ضعیف ہو اور اس کے ضعیف ہونے کو جانتا بھی ہو اور کوئی اس کا متابع بھی نہیں ہے اور ظاہر کرنے میں کوئی فتنہ بھی نہیں ہے پھر بھی تدلیس کرتا ہے تاکہ اس کے ضعف کا علم لوگوں کو نہ ہو، ایسا شخص حقیقت میں مسلمانوں کے ساتھ خیانت کرتا ہے اور اگر امتحان کی غرض سے یا اور کسی صحیح مقصد سے ایسا کرتا ہے تو جائز ہے۔

تدلیسِ اسناد: راوی اپنے معاصر کی حدیث کو جسے اس معاصر سے سنا نہیں ہے ایسے الفاظ سے روایت کرے کہ جو سننے پر صراحۃً تو دلالت نہیں کرتے ہیں لیکن سننے کا ایہام پیدا کرتے ہیں، بقیہ بن ولید کی جس تدلیس کا ابن مبارک نے ذکر کیا ہے وہ تدلیس شیوخ ہے۔

وحدثنی احمد بن یوسف الازدی قال سمعتُ عبدالرزاق یقول ما رأیت ابن المبارك یفصح بقوله کذاب الا لعبدالقدوس فانی سمعته یقول له کذّاب.

ترجمہ: عبدالرزاق فرماتے ہیں کہ میں نے عبداللہ ابن المبارک کو نہیں دیکھا کہ کسی کو وہ صاف صاف جھوٹا کہتے ہوں مگر عبدالقدوس کو کہ میں نے سنا ان کو کہتے ہوئے کہ وہ کذاب ہے۔

عبدالقدوس: اس کا تذکرہ پہلے آچکا ہے، یہاں پر امام مسلمؒ نے اس لیے ذکر کیا ہے تاکہ بتلائیں کہ بقیہ بن ولید کی تدلیس شیوخ سب سے خراب قسم کی ہے۔

حدثنی عبدالله بن عبدالرحمٰن الدّارمی قال سمعت ابا نُعیم و ذکر المعلی بن عرفان فقال قال حدثنا ابو وائل قال خرج علینا ابن مسعود بصفین. فقال أبونعیم: أتراه بعث بعدالموت.

ترجمہ: ابونعیم نے معلیٰ بن عرفان کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ معلیٰ نے ہم سے کہا کہ ابووائل نے ہم سے

بیان کیا کہ عبداللہ بن مسعود ہمارے سامنے جنگ صفین میں نکلے تو ابونعیم نے کہا کیا تمہارا خیال ہے کہ مرنے کے بعد زندہ کیے گئے۔

معلی بن عرفان: مُعَلّی: میم کے ضمہ عین کے فتحہ لام کی تشدید کے ساتھ، اسم مفعول باب تفعیل سے۔ عرفان: عین کے ضمہ کے ساتھ، بعض نے عین کے کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا ہے، بخاری نے منکر الحدیث کہا اور نسائی نے تضعیف کی ہے، صفین: صاد کے کسرہ کے ساتھ، فاء کی تشدید کے ساتھ تینوں حالتوں میں یکساں اعراب، ایک جگہ کا نام ہے، جہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے جنگ ہوئی، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا انتقال حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی خلافت میں ہوا اور جنگ صفین حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے دور میں ہوئی، ابن مسعود کے انتقال اور جنگ صفین میں پانچ سال کا وقفہ ہے، اس لیے عبداللہ بن مسعود اس جنگ میں شریک نہیں ہو سکتے ہیں، ہاں اگر یوں کہو کہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہوئے اور شریک ہوئے تو کہہ سکتے ہو۔

ابووائل جلیل القدر تابعی ہیں، ان کے متقن ہونے پر سب کا اتفاق ہے اس لیے ابووائل یہ بات نہیں کہہ سکتے بلکہ ابن عرفان نے اپنی طرف سے بنا کر یہ بات کہہ دی ہے، راویوں کے کذب کے معلوم کرنے کی ایک صورت تاریخ بھی ہے چنانچہ سفیان ثوری کہتے ہیں۔ لمّا استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ. اسی تاریخ کی روشنی میں قتادہ نے ابوداؤد اعمیٰ کی تکذیب کی۔

وحدثني عمرو بن علي وحسن الحلواني كلاهما عن عفان بن مسلم قال كنا عند اسمٰعيل بن عُليّة فحدث رجل عن رجل فقلت ان هٰذا ليس بثبت قال فقال الرجل اغْتبته قال اسمٰعيل ما اغتابهٗ ولكنّه حكم انّه ليس بثبتٍ.

ترجمہ: عفان بن مسلم کہتے ہیں کہ ہم اسماعیل بن علیہ کے یہاں تھے تو ایک شخص نے ایک آدمی سے روایت کیا تو میں نے کہا کہ وہ آدمی ثقہ نہیں ہے، وہ شخص بولا، تم نے اس کی غیبت کی تو اسماعیل نے کہا کہ اس نے غیبت نہیں کی بلکہ اس نے بتلایا کہ وہ ثقہ نہیں ہے۔

غیبت اور نصیحت میں فرق

اسماعیل بن علیہ کے سامنے عفان بن مسلم نے ایک شخص کا غیر ثقہ ہونا بیان کیا تو دوسرے شخص نے

کہا کہ تم غیبت کر رہے ہو، اسی طرح کا اعتراض امام احمد پر ابوتراب نخشی نے کیا تھا، جب امام احمد بن حنبل کہہ رہے تھے کہ فلاں ضعیف ہے فلاں ثقہ ہے، تو ابوتراب نخشی نے کہہ دیا، یاشیخ لاتغتب العلماء تو امام احمد نے فرمایا کہ ''ویحك هٰذه نصيحة ليست بغيبة'' بعض صوفیاء نے ابن مبارک پر بھی اعتراض کیا تھا کہ ''يا أبا عبدالرحمٰن تغتاب'' تو ابن مبارک کو کہنا پڑا ''أسكت اذا لم نبيّن كيف يعرف الحق من الباطل'' غیبت کہنے والوں کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے غلط فہمی ہوئی ہے: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال: أتدرون ماالغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال ذكرك اخاك بما يكره قيل افرأيت ان كان في اخي ما اقول فقال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم تكن فيه ما تقول فقد بَهَتَّهُ (رواه مسلم والترمذی وقال حسن صحيح) اگر وہ عیب اس کے اندر واقعی ہے اور اس کو بیان کیا جائے تو غیبت ہے، اور اگر وہ عیب اس کے اندر نہیں ہے اور بیان کیا جائے تو وہ بہتان ہے، مگر امام راغب اور خطیب بغدادی کہتے ہیں کہ غیبت نام ہے کسی کے عیب کو بلاضرورت محض تنقیص وتوہین کے لیے بیان کرنا، اگر کسی غرض صحیح کے لیے اس کو بیان کیا جائے تو یہ غیبت نہیں ہے، امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: تكلّموا في الرجال وضعّفوا فما حملهم على ذلك عندنا والله اعلم الا النصيحة للمسلمين لا يظن بهم انهم ارادوا على الناس الطعن والغيبة. اور آگے چل کر فرماتے ہیں: فأراد هؤلاء الأئمة أن يبينوا أحوالهم شفقة على الدين وتثبتًا لأن الشهادة في الدين أحق ان يتثبت فيهامن الشهادة في الحقوق و الأموال. حدیث کی صحت کا مدار رواۃ کے اوصاف پر ہے، امت کے ساتھ خیر خواہی لازم وواجب ہے، اس لیے حدیث کے صحیح غلط ہونے کو بتانا ضروری ہے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں بھی چپ رہوں تم بھی چپ رہو تو جاہل شخص صحیح اور ضعیف حدیث میں کیسے فرق کرے گا، یحیی بن سعید القطان پر اسی طرح کا اعتراض کیا گیا کہ آپ کو اس بات کا خوف نہیں ہے کہ کل وہ لوگ جن پر آپ جرح کر رہے ہیں خدا کے یہاں دامن گیر ہوں گے، أما تخشى أن يكون هؤلاء الذين تركت حديثهم خصمَاء لك عِندالله تو یحیی بن سعید نے جواب میں کہا: لأن يكون هؤلاء خصمائی احبّ الی من يكون خصمی رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لم حدثت عنی حديثًا ترى أنه كذب.

تنبیہ: لیکن جرح وتعدیل میں چند امور کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔(۱) جرح بقدر ضرورت ہو(۲) جس راوی کی جرح کی ضرورت نہیں ہے اس کی جرح نہ کی جائے (۳) جس راوی میں جرح وتعدیل دونوں ہوں تو دونوں ذکر کرے۔(۴) جارح کو عادل متیقظ ناصح ہونا ضروری ہے۔

امام نوویؒ نے ابو ہریرہؓ کی حدیث کی روشنی میں غیبت کی ایسی تعریف کی ہے جو عام ہے سب صورتوں کو شامل ہے پھر دیگر دلائل کی بنیاد پر چھ صورتوں کا استثناء کیا ہے وہ غیبت کی تعریف فرماتے ہیں: تفهيمك المخاطب نقص انسان بعينه أو جماعة متعينين أو غير متعينين إذا كان المخاطب يفهمه بعينه الخ کسی متعین انسان یا متعین جماعت، یا غیر متعین جماعت مگر مخاطب متعین طور سے سمجھ لے ان کے عیب کو بیان کرنا غیبت ہے، پھر وہ زبانی طور سے ہو یا تحریری طور سے یا اشارۃً ہو، پھر وہ عیب اس کے دین سے متعلق ہو یا دنیا سے، شکل وصورت سے متعلق ہو یا اخلاق وعادات سے، ماں باپ سے متعلق ہو یا بیوی یا خدام سے، چال ڈھال سے متعلق ہو یا اموال سے، پھر اس کے بعد امام نووی نے غیبت کی چھ صورتوں کو دیگر دلائل کی بنیاد پر جائز کہا ہے اور اس کو حرمت سے مستثنیٰ کیا ہے۔

(۱) قاضی یا حاکم جس کو انصاف کرنے پر قدرت ہو اس کے سامنے ظالم کے ظلم کو بیان کرنا (۲) منکر و معاصی کے ازالہ کے لیے ازالہ کی نیت سے ایسے شخص سے بیان کرنا جو اس کے ازالہ پر قادر ہو(۳) استفتاء کے طور پر جیسے ہندہ نے اپنے شوہر ابو سفیان کے بارے میں مسئلہ معلوم کرتے ہوئے کہا تھا ان ابا سفيان رجل شحيح (۴) کسی کے شر سے مسلمانوں کو بچانے اور محفوظ رکھنے کے لیے بیان کرنا جیسے رواۃ پر جرح کرنا شاہدوں پر جرح کرنا، شادی بیاہ، یا خرید وفروخت کے سلسلہ میں کوئی کسی کے متعلق مشورہ لے رہا ہو اس وقت اس کے عیب کو بیان کرنا (۵) جو شخص اپنے فسق و بدعت کو برملا علی الاعلان کرتا پھرتا ہو تو ایسے شخص کے اس فسق و بدعت کو بیان کرنا (۶) لوگوں کے تعارف کے لیے ناپسندیدہ القاب بیان کرنا جیسے اعمٰی، اعرج، اصم کہنا۔

وحدثني أبو جعفر الدارمي قال ثنا بشر بن عمر قال سألتُ مالك بن أنس عن محمد بن عبدالرحمٰن الذي يروي عن سعيد بن المسيب فقال ليس بثقةٍ وسألتُ مالك بن انس عن ابي الحويرث فقال ليس بثقة وسألتهُ عن شعبةَ الذي يروي عنه ابن ابي ذئبٍ فقال ليس بثقة وسألته عن صالح مولى التَّوْأَمَة فقال .

ليس بثقةٍ وسألتهُ عن حرام بن عثمان فقال ليس بثقة وسألتُ مالكًا عن هؤلاءِ الخمسةِ فقال ليسوا بثقةٍ في حديثهم وسألتهُ عن رجلٍ آخر نسيتُ اسمَه فقال هل رأيتَه في كتبي قلتُ لا قال لو كانَ ثقةً لرأيتَهُ في كتبي .

ترجمہ: بشر بن عمر کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک سے پوچھا محمد بن عبدالرحمٰن کو جو سعید بن المسیب سے روایت کرتا ہے تو امام مالکؒ نے فرمایا کہ وہ ثقہ نہیں ہے اور میں نے امام مالک سے ابوالحویرث کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ وہ ثقہ نہیں ہے اور میں نے ان سے اس شعبہ کے متعلق پوچھا جن سے ابن ابی ذئب روایت کرتے ہیں تو فرمایا کہ وہ ثقہ نہیں ہیں اور میں نے ان سے صالح مولی التوامہ کے متعلق پوچھا تو فرمایا وہ ثقہ نہیں ہے اور میں نے ان سے حرام بن عثمان کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ وہ ثقہ نہیں ہے (الغرض) میں نے امام مالک سے ان پانچوں کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ وہ اپنی حدیث کی روایت کرنے میں ثقہ نہیں ہیں اور میں نے ان سے ایک اور آدمی کے متعلق پوچھا جس کا نام میں بھول گیا ہوں تو فرمایا کہ کیا تم نے اس کو میری کتابوں میں دیکھا تو میں نے کہا نہیں فرمایا اگر وہ ثقہ ہوتا تو اس کو میری کتابوں میں دیکھتا۔

محمدبن عبدالرحمن: اس نام کے کئی ایک ہیں اس لیے تعیین کے لیے کہا جو سعید بن المسیب سے روایت کرتا ہے، امام مالکؒ نے فرمایا ''لیس بثقةٍ'' امام احمد منکر الحدیث کہتے ہیں۔

عبدالرحمن بن معاوية أبو الحويرث: حارث کی تصغیر، امام مالک فرماتے ہیں ''لیس بثقةٍ'' مگر امام احمد بن حنبلؒ نے اس پر انکار کیا اور کہا کہ شعبہ اس سے روایت کرتے ہیں، اسی طرح امام بخاریؒ نے اپنی تاریخ میں ان کو ذکر کیا اور ان پر کچھ جرح نہیں کی ہے۔

شعبة: اس نام کے کئی ایک ہیں، اس لیے تعیین کے لیے کہا کہ وہ شعبہ جو ابن ابی ذئب کے استاذ ہیں، یہ مولیٰ ابن عباس ہیں، امام مالک ''لیس بثقةٍ'' فرماتے ہیں، امام احمد اور ابن معین فرماتے ہیں: ''لیس به بأس''

صالح مولى التوأمة: التوامہ واو کے سکون ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ، تو امہ امیہ بن خلف کی بیٹی ہیں، اپنی بہن کے ساتھ ایک بطن میں پیدا ہوئیں جس کی وجہ سے ان کو توامہ کہا جانے لگا، صالح کو امام مالکؒ نے ''لیس بثقةٍ'' کہا، یحیٰی بن معین کہتے ہیں کہ صالح اخیر عمر میں مختلط ہو گئے تھے، اور امام مالکؒ

نے اختلاط کا زمانہ پایا اس لیے ''لیس بثقةٍ'' کہا، قبل الاختلاط جن لوگوں نے سنا ہے ان کی روایت کا اعتبار ہوگا۔

حرام بن عثمان: امام مالکؒ نے ''لیس بثقةٍ'' فرمایا، امام نسائی فرماتے ہیں: ''مَدني ضَعيف'' بخاری منکر الحدیث کہتے ہیں۔

(۶) نامعلوم شخص، اس کے بارے میں امام مالکؒ نے کہا کہ اگر یہ ثقہ ہوتا تو اس کی روایت میری کتاب میں ہوتی۔

امام مالکؒ نے ان لوگوں پر جو جرحیں کی ہیں وہ سب جرح مبہم ہیں، جرحِ مبہم اس جرح کو کہتے ہیں جس میں اس کے سبب کو بیان نہ کیا گیا ہو اور جرحِ مفسر اس جرح کو کہتے ہیں جس میں جرح کی وجہ بیان کی گئی ہو، یہی تعریف تعدیل مبہم اور تعدیل مفسر کی ہے۔

جرح مبہم کا حکم: کسی راوی پر جرحِ مبہم ہے اور سارے ائمہ اس کے بارے میں خاموش ہیں یا جرح ہی کرتے رہے ہیں تو اس جرح مبہم کا عتبار ہوگا اور اگر کوئی جرحِ مبہم کر رہا ہے اور ائمہ میں سے کوئی امام اس کی تعدیل بھی کر رہا ہے۔ اس صورت میں اس جرحِ مبہم کا اعتبار نہیں ہوگا۔

وحدثني الفضل بن سهل قال حدثني يحي بن معين قال نا حجاج قال نا ابن أبي ذئب عن شرحبيل بن سعد وكان متّهمًا.

ترجمہ: ابن ابی ذئب نے شرحبیل سے روایت کیا اور وہ متہم بالکذب تھا۔

شرحبیل: شین کے ضمہ راء کے فتحہ حاء کے سکون اور باء کے کسرہ کے ساتھ علم اور عجمہ کی وجہ سے غیر منصرف ہے، شرحبیل مدنی ائمہ مغازی میں ہیں، اخیر عمر میں محتاج اور غریب ہوگئے تھے، سفیان بن عیینہ کہتے ہیں وہ لوگوں کے سامنے اپنی ضرورت پیش کرتے اور سوال کرتے اگر کوئی ان کا سوال پورا نہ کرتا تو کہہ دیتے کہ تیرا باپ غزوۂ بدر میں شریک نہ تھا، اس لیے لوگ اس ڈر سے اس کی ضرورت پوری کر دیا کرتے تھے، تقریب میں صدوق کہا ہے، اخیر میں ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا۔

وحدثني محمّد بن عبدالواحد بن قهزاد فقال سمعت اباإسحٰق الطالقاني يقول سمعت ابن المبارك يقول: لو خُيّرت بين ان ادخلَ الجنة وبين ان القٰى عبدالله بن مُحرّر لاخترتُ ان القاهُ ثم ادخل الجنة فلمّا رأيته كانت بعرة احبَّ اليَّ منه.

ترجمہ: عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ اگر مجھ کو اختیار دیا جاتا جنت میں جانے اور عبداللہ بن محرر سے ملاقات کرنے کے درمیان (تقدیم و تاخیر کے درمیان) تو میں ترجیح دیتا کہ عبداللہ بن محرر سے ملاقات کروں پھر جنت میں جاؤں۔ پھر جب میں نے اس کو دیکھا تو مجھے اونٹ کی ایک مینگنی بھی اس سے بہتر معلوم ہوئی۔

عبداللّٰه بن محرَّر: محرر اسم مفعول باب تفعیل سے، امام مسلم نے ماقبل میں منکر الحدیث میں اس کو شمار کیا ہے عبداللہ بن مبارک نے اس کی بڑی تعریف سن رکھی تھی جس کی وجہ سے ان کو اس سے ملنے کا بڑا اشتیاق تھا، اور دخولِ جنت میں بھی تاخیر گوارہ تھی مگر جب ملاقات کی اور دیکھا اور تجربہ کیا تو بڑا خراب اور نکما نکلا۔

وحدثنی الفضل بن سهل قال نا ولید بن صالح قال قال عبیداللّٰه بن عمرو قال زید یعنی ابن ابی انیسةَ لا تأخذوا عن أخی.

وحدثنی أحمد بن ابراهیم الدورقی قال حدثنی عبدالسّلام الوابصی قال حدثنی عبداللّٰه بن جعفر الرقی عن عبیداللّٰه بن عمرو قال کان یحی بن أبی انیسة کذّابًا.

ترجمہ: زید فرماتے ہیں کہ میرے بھائی یحیی سے حدیث کی روایت مت کرو۔

عبیداللہ بن عمرو فرماتے ہیں کہ یحیی بن ابی انیسہ جھوٹا تھا۔

یحیٰ بن أبی أنیسه: انیسہ تصغیر کے ساتھ، نسائی نے ضعیف و متروک الحدیث کہا، یحیی بن ابی انیسہ کے بھائی زید جلیل القدر محدث ہیں، اپنے بھائی کے متعلق فرماتے ہیں کہ میرے بھائی سے حدیث کی روایت مت کرو یہ محدثین کا انصاف اور خلوص ہے کہ دین کے بارے میں اپنی قرابت اور رشتہ داری کا بھی لحاظ نہیں فرماتے تھے، اور عبیداللہ نے اس کو کذاب کہا ہے۔

حدثنی احمد بن ابراهیم قال حدثنی سلیمان بن حربٍ عن حمّاد بن زید قال ذُکِرَ فرقدٌ عند ایوب فقال إنّ فرقدًا لیس صاحب حدیث.

ترجمہ: حماد فرماتے ہیں کہ فرقد کا ایوب کے یہاں ذکر ہوا تو ایوب نے کہا کہ فرقد حدیث کی روایت کرنے کا اہل نہیں۔

فرقد: تابعی ہیں، عابدوزاہد ہیں، صادق ہیں مگر حدیث میں ضعیف ہیں، عبادت وزہد اور چیز ہے اور حدیث کی روایت اور چیز ہے۔

وحدثني عبدالرحمن بن بشر العبدى قال سمعت يحيٰ بن سعيد القطان وذُكر عنده محمد بن عبدالله بن عبيد بن عمير الليثى فضعّفه جدا فقيل ليحي اضعف من يعقوب بن عطاء قال نعم ثم قال ما كنت أرىٰ أنَّ أحدًا يروى عن محمد بن عبدالله بن عبيد بن عمير.

حدثنى بشر بن الحكم قال سمعت يحيٰ بن سعيد القطان ضعف حكيم بن جبير وعبدالاعلىٰ وضعف يحي (بن) موسىٰ بن دينار قال حديثه ريح وضعف موسى بن دهقان وعيسىٰ المدنى .

ترجمہ: محمد بن عبداللہ بن عبید بن عمیر اللیثی کا ذکر آیا تو یحیی نے اس کی بہت تضعیف کی یحیی سے پوچھا گیا کہ کیا وہ یعقوب بن عطاء سے بھی زیادہ ضعیف ہے تو یحیی نے کہا جی ہاں پھر کہا میں نہیں سمجھتا تھا کہ کوئی محمد بن عبداللہ بن عبید بن عمیر سے روایت کرے گا۔

یحیی بن سعید القطان نے حکیم بن جبیر اور عبدالاعلیٰ کی تضعیف کی اور یحیی نے موسیٰ بن دینار کی بھی تضعیف کی اور فرمایا کہ اس کی حدیث تو ہوا ہے، اور یحیی نے موسیٰ بن دہقان اور عیسیٰ بن ابی عیسیٰ مدنی کی بھی تضعیف کی۔

حكيم بن جبير عبدالأعلىٰ موسىٰ بن دينار، موسىٰ بن دهقان، عيسىٰ بن ابى عيسىٰ: سب کو یحیی بن سعید القطان نے ضعیف کہا اور دوسرے لوگ بھی ان لوگوں کی تضعیف کرتے ہیں۔

ضعف يحي بن موسىٰ بن دينار : یحیی کے بعد لفظ بن کا اضافہ غلط ہے، رُواۃ مسلم میں سے کسی سے یہ غلطی ہوئی ہے، امام مسلم اس غلطی سے بَری ہیں، یحیی سے مراد یحیی بن سعید القطان ہیں۔

وقال سمعت الحسن بن عيسىٰ يقول قال لى ابن المبارك إذا قدمت على جرير فاكتبْ علمه كله الّاحديث ثلثةٍ لا تكتب عنه حديث عبيدة بن معتب والسرى بن اسمٰعيل ومحمّد بن سَالم.

ترجمہ: حسن بن عیسیٰ کہتے ہیں کہ مجھ سے ابن مبارک نے فرمایا کہ جب تم جریر کے یہاں جانا تو اس

کی ساری حدیثیں لکھ لینا مگر تین آدمی کی حدیثیں، ان سے مت لکھنا، عبیدۃ بن معتب کی حدیث اور سری بن اسماعیل کی اور محمد بن سالم کی۔

عبیدۃ: تصغیر کے ساتھ، معتب: اسم فاعل باب تفعیل سے، سری بن اسماعیل اور محمد بن سالم یہ تینوں کوفی ہیں متروک الحدیث ہیں، اسی لیے ان کی روایت لکھنے سے ابن مبارک نے منع فرمایا۔

قال مسلم وأشباه ما ذكرنا من كلام أهل العلم فی متهمی رُواة الحديث واخبارهم عن معايبهم كثير يطولُ الكتابُ بذكره علىٰ استقصائه وفيما ذكرنا كفاية لمن تفهّم وعقل مذهبَ القوم فيما قالوا من ذٰلك وبيّنُوا.

ترجمہ: امام مسلمؒ نے فرمایا کہ اور اس طرح کی چیزیں جو ہم نے بیان کی ہیں یعنی ائمہ حدیث کی جرح کرنا متہم راویوں کے بارے میں اور ان کا ان کے معائب کو بیان کرنا بہت ہے کہ اس کا احاطہ کرنے سے کتاب لمبی ہو جائے گی اور جس قدر ہم نے ذکر کر دیا ہے کافی ہے اس شخص کے لیے جو محدثین کے مذہب کو جاننا اور سمجھنا چاہے جرح کے سلسلہ میں جو انھوں نے کہا اور بیان کیا ہے۔

ائمہ حدیث کی جرح کے نمونہ اور انداز کو بتلانا مقصود ہے

یہ جرح وتعدیل کی کتاب نہیں ہے کہ سب راویوں کا حال بیان کیا جائے، یہاں تو نمونہ کے طور پر رُواۃ حدیث کے عیوب کے سلسلہ میں ائمہ حدیث کے اقوال کو اس لیے نقل کیا گیا ہے کہ پڑھنے والے کو ائمہ حدیث کے جرح کرنے کا اندازہ معلوم ہو جائے کہ وہ کس کس طرح سے راویوں کی کذب بیانی کرتے تھے کہ کبھی تو اپنی مرویات کا راوی کی مرویات سے مقابلہ وموازنہ کر کے، اس کے بعد اس کے کاذب ہونے کو بیان کرتے ہیں، کبھی تاریخ کی روشنی میں اس کی کذب بیانی کو ظاہر کرتے ہیں کبھی راوی کے اضطراب سے اس کے حفظ کے ضعف پر اور کذب پر استدلال کرتے ہیں، اور یہ بھی کہ راویوں کے عیب کو ظاہر کرنے کے لیے ان کے یہاں الفاظ میں تنوع اور توسع ہے کہیں پر ''يزيد في الرقم'' استعمال کرتے ہیں، تو کہیں ''ليس بثقةٍ'' تو کہیں ''حديثه ريح'' تو کہیں ''كاذب و كذّاب'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

وانّما الزمُوا انفسَهم الكشفَ عن معايب رواة الحديث وناقِلی الاخبار وافتَوا بذٰلك حينَ سُئلُوا لما فيه من عظيم الحظ إذ الاخبَارُ فی أمر الدّين انما تأتی

بتحليلٍ أو تحريمٍ أو أمرٍ أو نهي أو ترغيبٍ أو ترهيب فإذا كان الراوي لها ليس بمعدنٍ للصدق والامانة ثم أقدَمَ على الروايةِ عنه مَن قد عرَفَهٗ ولم يُبيّن ما فيه لغيره ممن جهِل معرفتَه كان آثِمًا بفعله ذٰلك غاشًا لعوامِ المسلمينَ اذ لا يُوْمَنُ علٰى بعضِ من سمع تلك الاخبار ان يستعملها او يستعمِل بعضَها ولعَلَّها أو أكثرهَا اكاذيب لا اصلَ لها مع ان الأخبارَ الصحاحَ من روايةِ الثقاتِ واهلِ القناعةِ اكثرُ من اَن يضطر الى نقل من ليس بثقة ولا مقنع .

ترجمہ: ائمہ حدیث نے اپنے اوپر لازم کیا حدیث کے راویوں اور اس کے ناقلوں کے عیوب ظاہر کرنے کو اور اس کا فتویٰ بھی دیا جب ان سے پوچھا گیا اس لیے کہ اس میں بڑا فائدہ ہے، اس لیے کہ امورِ دین سے متعلق روایتیں کسی چیز کی تحلیل یا تحریم یا کسی بات کے حکم یا کسی بات کی ممانعت یا کسی کام کی رغبت یا کسی کام سے ڈرائے جانے کو بیان کرتی ہیں تو جب ان روایتوں کا ناقل صدق وامانت کی کان نہ ہوگا، پھر بھی جو اُن کو جانتا ہے اُن سے روایت کرے، اور دوسروں سے جو اس سے ناواقف ہیں اس عیب کو بیان نہ کرے جو ان میں ہے تو وہ بیان کرنے والا شخص اپنے اس عمل سے گنہ گار ہوگا، اور عام مسلمانوں کو دھوکا دینے والا ہوگا، اس لیے کہ اطمینان نہیں کیا جاسکتا ہے بعض ان لوگوں کے بارے میں جو ان روایتوں کو سنیں کہ وہ اُن تمام حدیثوں کو اپنا معمول بنائیں یا ان میں سے بعض کو اور شاید وہ کل کی کل روایتیں یا بیشتر روایتیں جھوٹی ہوں جن کی کوئی اصل نہ ہو مزید براں صحیح حدیثیں ثقہ اور قابلِ اطمینان لوگوں کی روایت سے اتنی زیادہ ہیں کہ کوئی ضرورت نہیں ہے ایسے لوگوں کی روایت کے نقل کرنے کی جو بے اعتبار اور نا قابلِ اعتماد ہیں۔

راویوں پر جرح کرنے کی وجہ: حدیثوں کی صحت کا مدار راویوں کے ثقہ ہونے پر ہے، جب اس کا راوی غیر ثقہ اور غیر معتبر ہے تو جاہل و ناواقف آدمی اپنی جہالت کی وجہ سے ان احادیث کو صحیح سمجھے گا، اور اس کو دین کا ایک جزو اور حصہ سمجھ کر اس کے مطابق عمل کرے گا جب کہ واقع اور نفس الامر میں وہ دین میں داخل نہیں ہیں جس کی وجہ سے وہ شخص بدعت کا مرتکب ہوگا اور اس طرح دین میں تحریف بھی ہوگی، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اور اللہ اور اس کے رسول اور تمام مؤمنین کی خیر خواہی اور نصیحت ہر شخص پر بقدر استطاعت لازم و واجب ہے تو ان ائمہ حدیث پر اپنی معلومات کی بنا پر نصیحت نہی عن المنکر

امر بالمعروف لازم وواجب ہے، لوگوں کو گمراہی سے بچانا ان کی ذمہ داری ہے، اس لیے ان لوگوں نے ضعیف، متروک، غیر معتبر راویوں پر خود بھی جرح کی اور دوسرے لوگ جو اس پر قادر ہیں ان کو جرح کرنے کا حکم دیا، ان روایتوں کے ضعف کو جانتے ہوئے بھی عوام الناس کے سامنے ان روایتوں کو بیان کیا جائے گا اور ان کے عیوب کو ظاہر نہیں کیا جائے گا تو عوام الناس ان بیان کرنے والوں کے علم پر اعتماد کرتے ہوئے ان روایتوں کو صحیح سمجھیں گے، ان روایتوں پر عمل کریں گے اس طرح سے وہ بیان کرنے والے ان لوگوں کو گمراہ کرنے کا ذریعہ بنیں گے اور اس ضلالت وگمراہی کا وبال ان لوگوں کے سر ہوگا، ان خودساختہ محدثین کو سوچنا چاہیے کہ ہمارے اس طرز عمل کا کیا ہی بدانجام ہے، اگر حدیث بیان کرنے کا اتنا ہی شوق ہے تو ہر مضمون کی صحیح صحیح حدیثیں کافی تعداد میں ہیں انھیں کو بیان کر کے شوق کو پورا کیا جاسکتا ہے پھر کیا ضرورت رہ جاتی ہے ضعیف ومنکر احادیث کو بیان کرنے کی۔

ضعیف حدیث کا بالکل اعتبار نہیں: امام مسلم کی اس عبارت إذ الأخبار في أمر الدين إنما تأتي بتحليل أو تحريم أو أمر أو نهي أو ترغيب أو ترهيب سے پتہ چلا کہ کسی قسم کے مضمون میں چاہے وہ تحلیل سے متعلق ہو یا تحریم سے متعلق ہو یا ترغیب وترہیب سے متعلق ہو، ضعیف احادیث کا اعتبار نہیں ہوگا اور اس کے مطابق عمل کرنا صحیح نہیں ہوگا، یہی مذہب امام بخاری، یحیی بن معین، ابن حزم اور ابوبکر بن العربی کا بھی ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، چنانچہ کتاب العلل میں فرماتے ہیں: فكل من روى عنه حديث ممن يتهم أو يضعّف لغفلته ولكثرة خطأه ولا يعرف ذلك الحديث الا من حديثه فلا يحتج به. اس عبارت میں کوئی تخصیص نہیں ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی یہ حکم عام ہے چاہے وہ احادیث احکام و عقائد کی ہوں یا ترغیب وترہیب کی ہوں، اس کے مقابل میں جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ تحلیل وتحریم، احکام وعقائد کی حدیث میں ضعیف حدیثوں کا اعتبار نہیں ہے مگر فضائل اور ترغیب وترہیب میں ان کو ذکر کیا جاسکتا ہے۔

ضعیف حدیث پر اعتماد اور اس پر عمل کرنے کے بارے میں علماء کے تین قول ہیں، پہلا قول تو یہی امام مسلم، ترمذی وبخاری وغیرہ کا ہے کہ کسی بھی مضمون سے متعلق حدیث ہو سب کے لیے حدیث صحیح ہونا ضروری ہے اس لیے کہ ترغیب وترہیب سے اس شئ کا استحباب یا کراہت ثابت ہوگی اور استحباب و

کراہت احکامِ شرعیہ کی قبیل سے ہے اور احکامات میں ضعیف حدیث کا اعتبار نہیں ہے تو ترغیب و ترہیب میں بھی اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

دوسرا قول: جمہور علماء فضائل و ترغیب و ترہیب میں تساہل کرتے ہوئے ضعیف حدیث کا اعتبار کرتے ہیں، عبدالرحمٰن بن مہدی اور امام احمد سے ایک ہی طرح کا لفظ منقول ہے: إذا روينا عن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم في فضائل الأعمال وما لايضع حكما ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد کفایہ میں یہ لفظ امام احمد سے منقول ہے، اور بیہقی نے یہ لفظ عبدالرحمٰن بن مہدی سے نقل کیا ہے میمونی نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ احاديث الرقاق يحتمل ان يتساهل فيها حتى يجئ شئ فيه حكم. (کفایہ: ۱۳۴)

ابن مبارک فرماتے ہیں: هٰذا رجل ضعيف يحتمل أن يروى عنه هٰذا أو مثل هٰذه الأشياء قال عبدة في أدب وموعظة (ابن رجب) سفیان بن عیینہ کا قول ہے: لا تسمعوا من بقية ما كان في سنة واسمعوا منه ما كان في ثواب وغيره. ابوزکریا عنبری کا قول ہے: إذا ورد ولم يحرّم حلالا ولم يحل حرامًا ولم يوجب حكمًا وكان في ترغيب أو ترهيب أو تشديد أو ترخيص وجب الاغماض عنه والتساهل في روايته. اس قول پر اعتراض وارد ہوگا کہ جب کسی شئے کی ترغیب ہوگی تو اس کی وجہ سے اس شئے کا پسندیدہ اور مستحب ہونا ثابت ہوگا اور جب اس کے بارے میں ترہیب ہوگی تو اس کا ناپسندیدہ اور مکروہ ہونا لازم ہوگا، چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں: ''قال العلماء من المحدثين والفقهاء وغيرهم يجوز ويستحب العمل في الفضائل والترغيب والترهيب بالحديث الضعيف ما لم يكن موضوعًا'' اور ابن ہمام کا قول ہے: الاستحباب يثبت بالضعيف غير الموضوع: اس سے واضح ہوا کہ ترغیب و ترہیب کے ذریعہ استحباب و کراہت کا ثبوت ہوتا ہے اور استحباب و کراہت حکم شرعی ہے، اس لیے احکام اور ترغیب و ترہیب میں باہم فرق کرنا صحیح و درست نہ ہوگا، حافظ ابن حجر نے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے اور فرماتے ہیں کہ فضائل و ترغیب و ترہیب میں حدیث کا اعتبار کرنے کے لیے تین شرطیں ضروری ہیں (۱) وہ حدیث بہت زیادہ ضعیف نہ ہو یعنی اس حدیث کا راوی کذاب یا متہم بالکذب یا متروک الحدیث نہ ہو (۲) وہ حدیث کسی عام ضابطۂ شرعی کے تحت ہو اور اس کے عموم میں داخل ہو (۳) اور عمل کرتے وقت

اس کے ثبوت کا اعتقاد نہ رکھے بلکہ احتیاط کی نیت سے عمل کرے، قال السخاوي سمعت شيخنا ابن حجر مرارا يقول شرط العمل بالحديث الضعيف ثلثة الاوّل متفق عليه وهو أن يكون الضعيف غير شديد فيخرج من انفرد من الكذابين او المتهمين أو من فحش غلطه. والثاني أن يكون مندرجًا تحت أصل عام فيخرج ما يخترع بحيث لا يكون له أصل أصلاً والثالث أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته لئلا ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم ما لم يقله بل يعتقد الاحتياط.

اسی کو دوسرے الفاظ میں علامہ دوانی نے اپنی کتاب انموذج العلوم میں ذکر کیا ہے کہ ایسا عمل جس میں حرمت وکراہت کا احتمال نہیں ہے، قواعدِ شرعیہ کی بنا پر وہ عمل فی نفسہ جائز ہے اور جائز عمل مستحب بھی ہوسکتا ہے اور غیر مستحب بھی، اس حدیثِ ضعیف کی وجہ سے احتیاط کا تقاضایہ ہے کہ اس پر عمل کرلیا جائے، ممکن ہے وہ ثوابِ مذکور مل جائے، أوقع الحديث شبهة الاستحباب فصار الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلومٌ من قواعد الشرع. اور اگر وہ عمل ایسا ہے جس میں حرمت واستحباب دونوں کا احتمال ہے تو حدیثِ ضعیف کی بنا پر اس پر عمل کو مستحب نہیں کہا جاسکتا، اسی طرح اس حدیث سے اس عمل کی حرمت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ حرمت واستحباب ایک حکم شرعی ہے اور حدیثِ ضعیف سے کوئی شرعی حکم نہیں ثابت کیا جاسکتا اور اگر وہ عمل کراہت واستحباب کے درمیان دائر ہے تو دیکھا جائے گا کہ کون سا پہلو راجح ہے اگر جہتِ کراہت شدید ہے اور جہتِ استحباب ضعیف ہے تو ترک راجح ہوگا؛ اور اگر جہت استحباب قوی اور جہتِ کراہت ضعیف ہے تو جانبِ استحباب کو ترجیح ہوگی اور اگر کراہت واستحباب دونوں برابر ہیں تو اس کو مستحب ہونا چاہیے اس لیے کہ مباح بھی نیت سے عبادت بن جاتا ہے تو جس میں استحباب کا شبہ ہو بدرجۂ اولٰی عبادت بن جائے گا۔ اور امام نوویؒ کی عبارت میں حدیثِ ضعیف سے جواز کی جو بات ہے تو امام نووی کا مقصد حدیث ضعیف سے اس شئے کی اباحت ثابت کرنا نہیں ہے اس لیے کہ وہ شے تو فی نفسہ جائز تھی بلکہ امام نوویؒ کا مقصد اس شے کی اباحت کو استحباب کی تمہید کے طور پر ذکر کرنا ہے؛ ابن تیمیہ اور علامہ خفاجی نے اس اعتراض کا ایک اور طرح جواب دیا ہے، جس کا بھی حاصل قریب قریب یہی ہے، ان دونوں حضرات کے کہنے کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک ہے عمل کا ثبوت اور دوسرے خاص طرح کی اس فضیلت کا ثبوت، نفس عمل کا ثبوت

احادیثِ صحیحہ سے ہونا ضروری ہے، اگر نفسِ عمل کا ثبوت احادیثِ ضعیفہ سے ہے تو مسئلہ کا اعتبار نہیں ہوگا، خاص اس طرح کی فضیلت کا ثبوت احادیثِ ضعیفہ سے ہو تو معتبر ہے، یہ حضرات اعمال اور فضائل اعمال میں فرق کرتے ہیں، ان حضرات کے قول کا خلاصہ استحباب العمل يثبت بالحديث الصحيح و الرجاء بخصوص ذلك الثواب يثبت بالحديث الضعيف ہے، چنانچہ ابن تیمیہ کا قول ہے: ليس معناه اثبات الاستحباب بالحديث الذى لايحتج به فان الاستحباب حكم شرعي فلا يثبت الا بدليل شرعى. اور پھر آگے چل کر فرماتے ہیں: إنما مرادهم بذلك أن يكون العمل قد ثبت انه مما يحبّه الله او مما يكرهه الله بنص أو اجماع كتلاوة القرآن والتسبيح والدعاء والصدقة والعتق والاحسان إلى الناس ونحو ذلك فاذا روى حديث فى فضل بعض الاعمال المستحبة وثوابها وكراهة بعض الاعمال وعقابها فمقادير الثواب والعقاب وانواعه اذا روى فيها حديث لا نعلم أنه موضوع جازت روايته والعمل به بمعنى ان النفس ترجو ذلك الثواب او تخاف ذلك او تخاف ذلك العقاب. پھر اور آگے چل کر فرماتے ہیں: فإذا تضمنت احاديث الفضائل الضعيفة تقديرا وتحديد امثل صلاة فى وقت معين بقراءة معينة أو على صفة معينة لم يجز ذلك لان استحباب هذا الوصف المعيّن لم يثبت بدليل شرعى فامّا تقدير الثواب المروى فيه فلا يضر ثبوته ولا عدم ثبوته. (فتاوى ابن تيمية: ۱۸/ط/۶۷)

تیسرا قول: ہر طرح کے مضامین میں حدیثِ ضعیف کا اعتبار ہوگا، حتی کہ احکامات میں بھی اس کا اعتبار ہوگا، اسی کے مطابق امام احمد کی ایک روایت ہے اور بقول ابن قیم یہی تمام ائمہ اور فقہاء کا قول ہے۔

کس قسم کی ضعیف حدیث مراد ہے: امام احمدؒ کے یہاں احکامات میں کس قسم کی ضعیف حدیث کا اعتبار ہے اس کی تعیین میں علماء کا اختلاف ہے، ابن تیمیہ اور ابن قیم کی رائے یہ ہے کہ امام احمد کی مراد حدیث ضعیف سے حدیث حسن ہے، جیسے عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه کی حدیث، یا ابراہیم الہجری کی حدیث اور اس قسم کے لوگوں کی احادیث جن کی روایت کردہ احادیث کی ترمذی کبھی تحسین کرتے ہیں اور کبھی تصحیح کرتے ہیں، ان دونوں حضرات کی رائے یہ ہے کہ متقدمین کے یہاں حدیث کی

کل دو ہی قسمیں تھیں صحیح اور ضعیف اور ضعیف کی دو قسمیں متروک و غیر متروک، امام ترمذی نے آ کر حدیث کی تین قسمیں کر دی، صحیح، حسن، ضعیف، وہی غیر متروک حسن ہے، ابن تیمیہ کی اس رائے سے جمہور علماء کو اتفاق نہیں ہے، اس لیے کہ اگر ضعیف سے امام احمد کی مراد حدیث حسن ہے تو حدیثِ حسن سے استدلال کرنا سبھی علماء کے نزدیک صحیح ہے، امام احمد کی کوئی تخصیص نہیں ہے، نیز امام احمد کے کلام سے بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ ضعیف اگر چہ درجہ میں حسن سے کم ہو پھر بھی وہ معتبر ہے، کچھ لوگوں نے حدیثِ ضعیف کو چار قسموں میں منقسم کیا ہے پھر اس کی پہلی دوسری قسم کو امام احمد کی مراد بتلایا ہے (۱) حدیثِ ضعیف کہ اس کا ضعف شاہد و متابع سے ختم ہو جائے اور حسن لغیرہ بن جائے (۲) ضعیف متوسط جس کا راوی ضعیف الحدیث منکر الحدیث یا مردود الحدیث ہے (۳) حدیثِ ضعیف جس کا راوی متہم بالکذب یا متروک ہو (۴) حدیث ضعیف جس کو موضوع کہا جاتا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اجماع نقل کیا ہے کہ جس حدیث ضعیف کا راوی کاذب متہم بالکذب یا متروک ہو ایسی حدیث کا اعتبار نہیں ہے اس لیے امام احمد کی مراد حدیثِ ضعیف سے ضعیف کی پہلی اور دوسری قسم ہے۔

معدن: كان موضع استخراج الجوهر من ذهب ونحوه، مكانُ كل شي فيه أصله ومركزه لعلّها اى لعل كلّها. اكاذيب اكذوبة کی جمع ہے، جھوٹ، أهل القناعة قاف کے فتحہ کے ساتھ قنع قنعًا وقناعةً رضىَ بما أُعطى. مراد عدالت اور کمالِ اتقان وضبط ہے کہ اس کی وجہ سے اس کی بات پر اطمینان ہو، مقنع العدل يرضى بشهادته. يقال شاهد مقنع اى يقنع بشهادته واحد وجمع سب کے لیے واحد ہی استعمال ہوتا ہے، أكثر من أن يضطرَ، اسم تفضیل میں مفضل و مفضل علیہ کا کسی وصف میں اشتراک ہوتا ہے، پھر وہ وصف مفضل میں مفضل علیہ سے زیادہ ہوتا ہے، لیکن کبھی کبھی اسم تفضیل کا استعمال اس طرح ہوتا ہے کہ اس میں یہ بات نہیں پائی جاتی جیسے کہا جاتا ہے، فلان اعقل من ان يكذب، فلان اجلُّ من الرياء، يعنى فلان ابعد الناس من الكذب بسبب عقله ابعدالناس من الرياء بسبب جلاله اس طرح کے اسالیبِ کلام میں متکلم کا مقصد مدخول مِن سے بُعد و دوری کو دلیل کے ساتھ بیان کرنا ہوتا ہے اور یہ اسم تفضیل اصطلاحی نہیں ہوتا ہے اور وہ مِن، مِن تفضیلیہ نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس میں اَبعَدُ کے معنی کی تضمین ہوتی ہے اور وہ من، ابعد سے متعلق ہوتا ہے۔ أكثر من ان يضطر کا استعمال اسی طریقہ پر ہے۔ ابعد من ان يضطر بسبب

كثرة الأحاديث الصحيحة.

وَلَا أَحْسِبُ كَثِيْرًا مِمَّنْ يُعَرِّجُ مِنَ النَّاسِ عَلٰى مَا وَصَفْنَا مِنْ هٰذِهِ الاحَادِيْثِ الضِّعَافِ وَالْاَسَانِيْدِ الْمَجْهُوْلَةِ ويعتدُّ بروايتها بعدَ معرفته بما فيها من التوهن والضعفِ اِلاّ اَن الذى يحمِلُه علٰى روايتها والاعتدادِ بها ارادة التكثير بذلك عند العوام ولان يقال ما أكثر ما جَمَعَ فلانٌ من الحديثِ والَّفَ من العَدد ومن ذهبَ في العلم هذا المذهبَ وسلَكَ هذا الطريقَ فلا نصيبَ له فيه وكانَ بان يسمى جاهلاً اَوْلٰى من ان يُنْسَبَ اِلَى الْعِلْمِ.

ترجمہ: بہت سے لوگ جو اہتمام کرتے ہیں اس چیز کا جس کو ہم نے بیان کیا یعنی ان ضعیف روایتوں اور مجہول سندوں کا اور اس میں جو ضعف و کمزوری ہے اس کے جاننے کے بعد بھی اس کی روایت کو اہمیت دیتے ہیں میں ان کے متعلق نہیں سمجھتا ہوں سوائے اس بات کے کہ ان کو اس قسم کی روایت کرنے اور اہمیت دینے پر ابھار رہا ہے اپنا کثرتِ علم ثابت کرنے کا جذبہ عوام الناس میں اور یہ کہ کہا جائے فلاں نے کس قدر حدیثیں جمع کی ہیں، اور اس کی کس قدر تصنیفات ہیں اور جو شخص علم میں اس قسم کے طرز عمل کو اختیار کرے اور یہ راستہ اختیار کرے، تو اس کو علم سے کوئی واسطہ نہیں ہے اور جاہل کہلائے جانے کا زیادہ سزاوار ہے عالم کہلانے سے۔

ضعیف و منکر روایات بیان کرنے کا محرّک اپنا امتیاز ظاہر کرنا ہے

بہت سے لوگ موضوع و منکر روایتیں اسلام دشمنی اور دین میں تحریف و تبدیل کے جذبہ کے تحت پھیلاتے تھے کچھ لوگ مالی منفعت اور بادشاہوں کا قرب و خوشنودی حاصل کرنے کے جذبہ سے منکر و موضوع حدیثیں بیان کرتے پھرتے تھے، امام مسلم فرماتے ہیں کہ ہم ان خود ساختہ محدثین کے بارے میں یہ گمان و خیال تو نہیں کرتے ہیں مگر ان کے بارے میں ہمارا یہ خیال ضرور ہے کہ ان کا مقصد منکر و ضعیف روایتوں کے بیان کرنے سے عوام الناس کے اندر دیگر محدثین کے مقابلہ میں اپنا امتیاز ظاہر کرنا اور عوام الناس کو یہ باور کرانا ہے کہ مجھ سے بڑا کوئی عالم نہیں ہے، کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ علماء کا طریقہ نہیں ہے بلکہ جہلاء کا طریقہ ہے، علم وہ ہے جس کو عالم لوگ تسلیم کریں، جاہل و ناواقف لوگوں کا کیا

اعتبار ہے وہ لوگ اگر کسی کو بڑا عالم خیال کریں گے تو ان کے سمجھنے سے کیا ہوتا ہے، حدیث کے امام اور فاضل ایسے شخص کو جو ہر قسم کی حدیثیں نقل کرے صحیح اور ضعیف میں تمیز نہ کرے اس کو جاہل و بے وقوف سمجھیں گے۔

وَقَدْ تَكَلَّمَ بَعْضُ منتحلى الحديث من اهلِ عصر نا فى تصحيح الاسَانيد وسقيمها بقول لو ضربنا عن حكايتِهِ وذكر فساده صفحًا لكان رايا متينا ومذهبًا صحيحًا اذا لاعراضُ عن القولِ المطرحِ احرىٰ لامَاتَتِهِ واخْمَالِ ذكر قائلِه واجدرُ اَنْ لايكونَ ذٰلِكَ تنبيهًا للجُهّالِ عليه غيرَ اَنّا لما تخوّفْنا من شرور العواقب واغترار الجهلة بِمُحدثاتِ الامور واِسْرَاعِهم اِلى اعتِقَاد خطأ المخطئينَ والاقوالِ السَّاقطةِ عندَ الْعُلماءِ رَأَيْنَا الكشفَ عن فسَادِ قولِه ورَدّ مقالتِهِ بقدر مَا يَلِيْقُ بِهَا من الرَّدِ اَجْدىٰ عَلَى الاَنَامِ وَاَحْمَدَ لِلْعَاقِبَةِ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى.

ترجمہ: ہمارے زمانہ کے بعض ایسے لوگ جو جھوٹ موٹ کے محدث ہیں ان لوگوں نے اسناد کو صحیح اور ضعیف قرار دینے میں ایک ایسی بات کہی ہے کہ اگر ہم ان کے قول کو نقل نہ کریں اور اس کا ابطال نہ کریں تو یہ ایک عمدہ تجویز اور صحیح راستہ تھا اس لیے کہ غلط بات کی طرف التفات نہ کرنا، اس قول کو بے اثر کرنے کے لیے اور اس کے قائل کو گم نام کرنے کے لیے بہت مناسب طریقہ ہے، اور (یہ اعراض) جاہلوں کو اس سے بے خبر رکھنے کے لیے بہت مناسب شکل ہے مگر یہ کہ جب ہم کو انجام کی برائی کا اور جاہلوں کے نئی باتوں پر فریفتہ ہو جانے کا اور خطا کاروں کی غلط باتوں پر اور علماء کے نزدیک ساقط الاعتبار قول پر جلد اعتقاد کر لینے کا اندیشہ ہوا تو ہم نے اس قول کی غلطی کو ظاہر کر دینا اور ان کی بات کی تردید کرنا جس قدر تردید مناسب ہو لوگوں کے لیے زیادہ مفید خیال کیا، اور انجام کے اعتبار سے بہتر سمجھا اگر اللہ تعالیٰ چاہے۔

جب باطل بات سے ضلالت و گمراہی کا اندیشہ ہو
اُس وقت اس کی تردید کرنا چاہیے

باطل قول اور غلط نظریہ کی بلا ضرورت تردید نہیں کرنی چاہیے اور اس کو زیادہ اہمیت نہیں دینی چاہیے

اس لیے کہ جب اس کو چھیڑا جائے گا اور اس کا ذکر کیا جائے گا تو خواہ مخواہ اپنے حلقہ کے لوگوں کی بھی توجہ ادھر ہو جائے گی اور بہت سے جاہل اور ناواقف قسم کے لوگوں کو بھی اس کا علم ہو جائے گا اور اس بات کا بھی اندیشہ ہوگا کہ اپنے حلقہ کے لوگ بھی اس سے متأثر ہو کر اس کو اختیار کر کے گمراہ ہونے لگیں اس لیے بہتر یہی ہے کہ اس کی طرف توجہ نہ کی جائے، کچھ دنوں کے بعد وہ نظریہ اپنی موت مرجائے گا لیکن اگر وہ باطل نظریہ بلا آپ کی تردید اور ابطال کے لوگوں کے درمیان پھیل رہا ہو یا اس طرح کا قوی اندیشہ ہو کہ وہ لوگوں کے درمیان پھیل جائے گا اور لوگ اس سے متأثر ہوں گے تو اس کا ابطال اس کی تردید مفید اور بہتر ثابت ہوگی، لوگوں کے کان اس گرے پڑے قول سے پہلے ہی سے واقف ہیں یا واقف ہو جائیں گے تو آپ کی تردید اس کے پھیلانے اور لوگوں کے متأثر ہونے کا ذریعہ نہیں ہوگی۔

بعض منتحلی الحدیث. انتحل الشعر والقول: دوسرے کے شعر یا دوسرے کی بات کو اپنی طرف منسوب کیا، محدث ہیں نہیں مگر پھر بھی علم حدیث کی مہارت کو اپنی طرف منسوب کرتے اور محدث بنتے ہیں، ایسے خود ساختہ محدث جنھوں نے ایسی غلط بات کہی وہ کون لوگ ہیں اس کی تعیین کوئی ضروری نہیں ہے اور اس پر کوئی مسئلہ موقوف نہیں ہے، پھر بھی علماء نے اس کی تعیین کی کوشش کی ہے۔

بعض منتحلی الحدیث سے مراد: علماءِ حدیث وشرّاحِ حدیث سے دو قول منقول ہیں:

(۱) اس سے مراد امام بخاری اور ان کے استاذ علی بن مدینی ہیں، امام نووی، ابن رجب حنبلی، حافظ ابن حجر اور سخاوی کا یہی قول ہے (۲) اس سے مراد علی بن مدینی ہیں، ابن کثیر اور علامہ بلقینی کی یہی رائے ہے۔

قال النووي في التقريب منهم من شرط اللقاء وحده وهو قول البخاری وابن المدينی. قال ابن رجب الحنبلی فی شرح العلل للترمذی اما جمهور المتقدمين فعلی ما قال ابن المدينی والبخاری وهو القول الذی انكره المسلم علی من قاله قال الذهبي فی سير اعلام النبلاء بل افتتح كتابه بالحطّ علی من اشترط اللقی لمن روی عنه بصيغة عن وانما يقول ذلك أبوعبدالله البخاری وشيخه علی بن المدينی. وقال الحافظ فی مقدمة فتح البارى ان مسلمًا كان مذهبه علی ما صرح بهٖ فی مقدمة صحيحه وبالغ فی الردّ علی من خالفه ان الاسناد المعنعن لهٗ حكم الاتصال اذا تعاصر المعنعن ومن عنعن عنه وان لم يثبت اجتماعهما الاّ ان كان المعنعن مدلسًا والبخاری

لا يحمل ذلك على الاتصال حتى يثبت اجتماعهما ولو مرةً وقد اظهر البخاري هذا المذهب في تاريخه. وقال الحافظ في النكت على كتاب ابن الصلاح وقد قيل ان القول الذي ردّهٗ مسلم هو الذي عليه ائمة هذا العلم على بن المديني والبخاري قلت ادعى بعضهم ان البخاري انما التزم ذلك في جامعه لا في اصل الصحة واخطأ في هذه الدعوىٰ بل هذا شرط في اصل الصحة عند البخاري وقد اكثر من تعليل الاحاديث في تاريخه بمجرد ذلك.

حافظ ابن کثیر اختصار علوم الحدیث میں لکھتے ہیں: قيل يريد البخاري والظاهر انه يريد به علي بن المديني فانه يشترط ذلك في أصل صحّة الحديث وأمّا البخاري فانّهٗ لايشترط في أصل الصحة ولكن التزم ذلك في كتابه الصحيح. قال البلقيني في محاسن الاصطلاح قيل يريد مسلم بذلك البخاري الّا انّ البخاري لا يشترط ذلك في أصل الصحة ولكن التزم في جامعه ولعله يريد ابن المديني فانه يشترط ذلك في أصل الصحة.

عبارات بالا سے یہ بات ثابت ہوئی کہ علی بن المدینی تو متفقہ طور سے مراد ہیں البتہ بخاری کے سلسلہ میں اختلاف ہے اور اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ آیا امام بخاری نے حدیثِ معنعن میں لقاء کو حدیث کی صحت کے لیے ضروری قرار دیا ہے یا صرف اپنی کتاب میں لقاء اور سماع والی ہی معنعن حدیث کو نقل کیا ہے، امام مسلم کی یہ سخت تنقید دینی غیرت کی بنیاد پر ہے، معنعن میں لقاء کی شرط سے حدیث کے ایک بہت بڑے ذخیرہ سے دست بردار ہونا پڑے گا، اور یہ شرط تثبیت کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ تعنت کے قبیل سے ہے اور یہ دین کو ڈھانے اور برباد کرنے کے مرادف ہے، مگر جن لوگوں نے شرط لگائی ہے ان کی نیت دین کی حفاظت ہے کہ محتاط طریقہ سے جو بات ثابت ہو اسی کو اختیار کیا جائے مگر اس طرح کی غلط فہمیوں سے غیرتِ دینی بھڑک اٹھتی ہے، اور غضب فی اللہ ظاہر ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے دوسرے پر تنقید اور اس کی تنقیص آدمی کرتا ہے بلکہ ہاتھا پائی اور لڑائی کی نوبت آجاتی ہے، حضرتِ موسیٰ اور حضرت ہارون کا قصہ، صحابہ کے مشاجرات ہمارے سامنے ہیں اس لیے ہم کو ان میں سے کسی پر طعن کرنا جائز نہیں ہے۔

(۳) امام مسلم کی اس سخت تنقید کی بنیاد پر بعض لوگوں نے کہا کہ امام مسلم کی مراد کچھ اور لوگ ہیں جن کا علم حدیث میں کوئی مقام نہیں ہے اور ممکن ہے کہ علی بن مدینی کا یہ قول امام مسلم تک نہ پہونچا ہو اور امام بخاری کی رائے آج بھی علماء کو واضح اور منقح طور سے معلوم نہیں ہے، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا قول الحلّ المفهم میں منقول ہے: الظاهر انه لم يقصد الا احقاق ما هو حق عندهٗ وردّ ما بلغه من قول بعض العلماء الّا أنّهٗ لم يسمعهٗ ممّن هو عَلَمٌ فی العلم أو امام في الحديث والاّ لما اقدم على مثل هٰذه الالفاظ و انّما بلغه هٰذا القول ممن ليس لهٗ كثير اعتداد فی اصحاب العلوم.

سقيم : بیمار، اس سے حدیث ضعیف مراد ہے، بعض نسخوں میں تسقیم ہے تضعیف کے معنی میں اور یہی تصحیح کے مناسب ہے، لو ضربنا ضرب عنه واضرب عنه. روکا، منع کیا اعراض کیا، اس معنی میں اضراب زیادہ مستعمل ہے۔ صفحًا ضربنا کا مفعول مطلق ہے قعدت جلوسًا کی طرح متين قوی کے معنی میں، المطرح باب تفعیل سے اسم مفعول، لاماتته واخمال ذكر قائله الاعراض کی علت ہے اور اسی سے متعلق ہے، تنبيهًا للجهال نَبَّهَهٗ على الأمر واقف کیا، جتلایا، اغترار دھوکا کھانا، جَهَلة جاہل کی جمع ہے، رأينا. لمّا کا جواب ہے، الكشف مفعول اوّل ہے، أجدى وأحمد، مفعول ثانی ہے۔

و زعم القائل الذی افتتحنا الكلامَ على الحكاية عن قوله والاخبارَ عن سُوءِ رويتهٖ ان كلَّ اسناد لحديث فيه فلان عن فلانٍ وقد احاط العلم بانّهما قد كانا فی عصرٍ وَاحدٍ وجائزٌ ان يكون الحديث الذی روی الراوی عمن رویٰ عنه قد سمعه منه وشافهه به غير انّه لا نعلمُ له منه سماعًا ولم نجد فی شيءٍ من الروايات انهما التقيَا قطّ او تشافها بحديثٍ ان الحُجّةَ لا تقومُ عندَه بكل خبرٍ جَاءَ هٰذا المجيئَ حتى يكونَ عندَه العلمُ بانهما قد اجتمعَا من دهرهمَا مرّة فصاعدا او تشافها بالحديث بينهما او يَرِدَ خبرٌ فيه بيان اجتماعهما او تلاقيهما مرة من دهرهما فما فوقها فان لم يكن عنده علم ذٰلك ولم تأت رواية تخبر ان هذا الراوی عن صَاحبِه قد لقيهٗ مرّة وسمع منه شيئًا لم يكن فی نقله الخبرَ عمن

روى عنه علم ذلك والامر كما وصفنا حُجّةٌ وكان الخبرُ عندهُ موقوفًا حتى يردَ عليه سماعه منه لشيءٍ من الحديث قل أو كثر في روايةٍ مثل ما ورد.

ترجمہ: جس قائل کے قول کو نقل کرنے کے لیے اور اس کے باطل نظریات کو بیان کرنے کے لیے ہم نے اپنی گفتگو کا آغاز کیا اس کا یوں گمان ہے کہ جو اسناد حدیث کی ایسی ہو جس میں فلاں عن فلاں ہے اور ساتھ ہی ان دونوں کے بارے میں یقین سے معلوم ہے کہ وہ دونوں ایک زمانہ میں تھے اور ممکن ہے کہ جس حدیث کو راوی نے مروی عنہ سے روایت کیا ہے، اس کو اس سے سنا بھی ہو اور رُو دَررُو اس حدیث کو لیا ہو مگر ہم کو معلوم نہیں ہوسکا، اس کا اس سے سننا، اور ہم کسی روایت میں تصریح نہیں پاتے ہیں کہ دونوں کبھی ملے تھے یا ان سے منہ درمنہ بات چیت ہوئی تھی تو ایسی اسناد سے مروی حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اس کے نزدیک یہاں تک کہ اس کو علم ہو جائے کہ وہ دونوں اپنی عمر میں ایک بار یا متعدد بار مل چکے ہیں، یا اس کے درمیان رُو دَررُو گفتگو ہو چکی ہے یا کوئی دوسری روایت آئے جس میں ذکر ہو ان دونوں کے جمع ہونے یا ان دونوں کے ملاقات کرنے کا اپنی زندگی میں ایک بار یا متعدد بار، پس اگر اس کو اس بات کا علم نہ ہو اور نہ کوئی روایت آئے، جو بیان کرے کہ یہ راوی اپنے صاحب سے ایک بار مل چکا ہے اور اس سے کچھ سن چکا ہے تو کچھ حجت ودلیل نہ ہوگی اُس راوی کے نقل کرنے میں حدیث کو اس شخص سے جس سے روایت کیا ہے اس حدیث کو جب بات ایسی ہو جیسا ہم نے بیان کیا اور حدیث اس کے نزدیک موقوف رہے گی یہاں تک کہ اس کا اس شخص سے سننا تھوڑی حدیث کا یا زیادہ کا کسی روایت سے معلوم ہو جائے جس طرح اس کو حدیثِ معنعن کا علم ہوا ہے (یعنی سند کی صحت کے ساتھ)

حدیثِ معنعن کی تصحیح میں جعلی اور خودساختہ محدثین کا مذہب

حدیث معنعن کی تعریف: حدیث کی روایت کرنے کی مختلف صورتیں ہیں، کہیں حدثنا فلانٌ کہیں أخبرنا فلانٌ کہیں سمعتُ عن فلانٍ کہیں ''فلان عن فلان'' ہے جس حدیث کی روایت فلاں عن فلاں کے طریقہ سے ہو اسی حدیث کو معنعَن حدیث کہا جاتا ہے (اسم مفعول کا صیغہ ہے) اور اس طرح روایت کرنے والے شخص کو معنعِن (اسم فاعل کا صیغہ) کہتے ہیں۔

حدیث مدلس: (اسم مفعول) جس حدیث کا راوی اسناد میں تدلیس کرنے والا ہو، حدیث کی صحت

کے لیے سند کا متصل ہونا ضروری ہے، اگر راوی حدثني، حدثنا، اخبرني، أخبرنا، سمعتُ کے ذریعہ حدیث کی روایت کرتا ہے تو صراحت سے معلوم ہوجاتا ہے کہ راوی نے مروی عنہ سے سنا ہے لیکن اگر حدیث کی روایت عن عن کے ذریعہ ہے تو صراحت سے معلوم نہیں ہوا کہ راوی نے مروی عنہ سے سنا ہے، اس معنعن روایت کو کس صورت میں اتصال پر محمول کیا جائے گا؟ اور کس وقت میں انقطاع پر حمل کیا جائے گا؟ اس کی تین صورت ہے (۱) غیر مدلس راوی معنعن کا اپنے معاصر مروی عنہ سے لقاء وسماع ثابت ہے۔ (۲) غیر مدلس راوی معنعن کا اپنے معاصر مروی عنہ سے عدمِ لقاء وسماع ثابت ہے۔ (۳) غیر مدلس راوی معنعن کا اپنے معاصر مروی عنہ سے لقاء وسماع کا بھی ثبوت نہیں ہے، اسی طرح عدمِ لقاء وسماع کا بھی علم نہیں ہے، پہلی قسم بالاتفاق متصل ہے دوسری قسم بالاتفاق منقطع ہے، اسی تیسری قسم میں اختلاف ہے، امام مسلم علیہ الرحمہ کا مذہب اور امام مسلم کے دعویٰ کے مطابق جمہور ائمہ حدیث کا مذہب اس قسم کی حدیث میں یہ ہے کہ حدیث صحیح متصل ہوگی اور ان جعلی محدثین کے یہاں اس نوع کی حدیث منقطع غیر صحیح ہوگی، جب کسی صحیح حدیث سے راوی کا معاصر مروی عنہ سے لقاء یا سماع ثابت ہوجائے گا تب وہ لوگ اس حدیث کو صحیح متصل کہیں گے۔

ان كل اسناد لحديث: كل اسناد لحديث الخ اِنّ کا اسم ہے، ان الحجة لا تقوم الخ یہ اِنَّ کی خبر ہے جملہ ہوکر زعم کا مفعول بہ ہوگا، جاء هذا المجيء. هذا المجيء مفعول مطلق نوعیت کے لیے ہے فان لم يكن عنده علم ذلك ذلك کا مشار الیہ ملاقات ومشافہہ گفتگو ہے، لم يكن في نقله الخبر إن لم يكن کی جزا ہے، حجة لم يكن کا اسم ہے في نقله الخبر الخ لم يكن کی خبر مقدم ہے۔ عمن روى عنه علم ذلك: ذلك کا مشار الیہ ''الخبر'' ہے اس سے مراد روایت اور حدیث ہے، اکثر نسخوں میں، علم ذلك ہے اور بعض نسخوں میں صرف لفظ ذلك ہے، اگر لفظ علم نہ ہو تو اس کا ترجمہ ومطلب واضح ہے، اور اگر علم ذلك پڑھا جائے تو علامہ سندھی نے اس کی تاویل کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ اضافت بیانیہ ہے جس میں مضاف بعینہ مضاف الیہ ہوتا ہے یعنی ذلك العلم ترجمہ ومطلب اس صورت میں بھی وہی ہوا جو پہلی شکل میں تھا۔

وهذا القولُ يرحمك الله في الطعن في الاسانيد قولٌ مخترعٌ مستحدث غيرُ مسبوقٍ صاحبُه اليه ولا مُساعدَ له من أهل العلم عليه وذلك أنّ القولَ الشائعَ

المتفقَ عليه بين أهل العلم بالأخبار والرواياتِ قديمًا وحديثًا أن كلَّ رجلٍ ثقةٍ رَوىٰ عن مثلِهٖ حديثًا وجائزٌ ممكن لهٗ لقاءُهٗ والسماعُ منه لكونهما جميعًا كانا فِي عصرٍ واحدٍ وان لم يأتِ فی خبرٍ قط انهما اجتمعا وتشافها بكلامٍ فالرواية ثابتةٌ والحُجَّةُ بها لازمةٌ الا اُن يكونَ هناك دَلَالةٌ بَيِّنَةٌ أن هٰذا الراوی لَمْ يَلْقَ مَنْ رَوىٰ عنه او لم يَسْمعْ منه شيئًا فأمّا والامر مبهَمٌ على الامكان الذیٰ فَسَّرنا فالروايةُ على السَّماعِ ابدًا حتیٰ يكونَ الدلالة التی بَيَّنَّا.

ترجمہ: اللہ تم پر رحم کرے یہ قول اسناد پر اعتراض کرنے کے سلسلہ میں گھڑا ہوا ایجاد کیا ہوا ہے اس سے پہلے اس کو کسی نے نہیں کہا ہے اور نہ ائمہٴ حدیث میں سے کسی نے اس کی اس بات پر موافقت کی ہے اور یہ اس لیے کہ مشہور مذہب جس پر ائمہ حدیث متقدمین ہوں یا متأخرین سب کا اتفاق ہے کہ ہر ثقہ شخص اپنے ہی طرح کے ثقہ شخص سے روایت کرے، کسی حدیث کو اور ان دونوں کا آپس میں ملنا اور سننا جائز و ممکن ہو ان دونوں کے ایک زمانہ میں موجود ہونے کی وجہ سے اگر چہ کسی حدیث میں تصریح نہ ہو کہ وہ دونوں ملے تھے یا رُو در رُو گفتگو کی تھی تو بھی وہ روایت ثابت ہے اور اس سے حجت پکڑنا صحیح ہے الا یہ کہ وہاں پر کوئی واضح دلیل موجود ہو کہ یہ راوی اپنے مروی عنہ سے نہ ملا ہے اور نہ اُس سے کچھ سنا ہے، لیکن بات مبہم ہو، امکان لقاء وسماع ہو جس کو ہم نے بیان کیا ہے تو روایت ہمیشہ سماع پر محمول ہوگی، یہاں تک کہ عدم لقاء کی دلیل پائی جائے جس کو ہم نے بیان کیا۔

امام مسلم اور جمہور کا مذہب: غیر مدلّس راوی معنعن کا اپنے معاصر مروی عنہ سے لقاء، عدم لقاء کچھ بھی واضح طور سے ثابت نہ ہو، بات مبہم اور گول مول ہو مگر ملاقات وسماع ممکن ہو تو وہ حدیث صحیح متصل ہوگی، امام مسلم اسی کو تمام ائمہ حدیث کا مذہب بتلاتے ہیں اور اس کے خلاف اس حدیث کو منقطع اور غیر صحیح کہنے والے کو خود ساختہ محدّث اور ان کے مذہب کو ایجاد بندہ اور ان کی من گھڑت بات بتاتے ہیں۔

فيقال لمخترع هٰذا القول الذی وصفنا مقالته او للذابِ عنه قد اعطيتَ فی جملةِ قولكَ إن خبرَ الواحدِ الثقةِ عن الواحدِ الثقةِ حجةٌ يلزمُ به العملُ ثم ادخلتَ فيه الشرطَ بعدُ فقلتَ حتیٰ يُعْلَمَ انهما قد كانا الْتقَيا مرّةً فصاعدًا وسمعَ منه شيئًا فهل تجدُ هٰذا الشرط الذی اشترطته عن احدٍ يلزمُ قولُه والّا

فَهَلُمَّ دليلاً على ما زَعَمتَ.

ترجمہ: اس قول کے گھڑنے والے سے جس کی بات کو ہم نے بیان کیا ہے یا جو اس کی حمایت کرتا ہے اس سے کہا جائے گا کہ تم نے اپنی باتوں میں اس بات کو تسلیم کرلیا ہے کہ ایک ثقہ شخص کی روایت ایک ثقہ سے، حجت ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے پھر تم نے خود اس کے بعد ایک شرط بڑھا دی اور کہا کہ یہاں تک کہ معلوم ہو جائے کہ وہ دونوں ایک مرتبہ یا ایک مرتبہ سے زیادہ ملے ہوں اور ایک نے دوسرے سے کچھ سنا ہو تو کیا یہ شرط جو تم نے لگائی ہے کسی ایسے شخص سے منقول ہے جس کی بات ماننا لازم ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو کوئی دلیل پیش کرو اپنے دعویٰ پر۔

إن خبر الواحدِ الثقةِ عن الواحدِ الثقةِ حجةٌ يلزمُ به العملُ: خبرِ واحد حجت اور واجب العمل ہے، جمہور علماء اور تمام صحابہ کا یہی مذہب ہے نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں خبرِ واحد کو حجت مانا جاتا تھا اور اس پر عمل کیا جاتا تھا، مسجد قبا میں بیت المقدس کو قبلہ بنا کر نماز ادا کی جا رہی تھی ایک شخص نے آ کر خبر دی کہ قبلہ بدل گیا ہے تو سب لوگوں نے قبلہ تبدیل کر دیا، شراب کی حرمت کا اعلان ایک شخص کر رہا ہے، اس اعلان کو سن کر لوگوں نے اپنی اپنی شرابوں کو بہا دیا، نبی کریم ﷺ نے اپنے عمّال، قضاۃ، مبلغین کو روانہ کیا تا کہ لوگوں کو احکامِ شرعی بتلائیں اور احکامِ شرعی کو نافذ کریں، اگر خبرِ واحد حجت اور دلیل نہ ہو تو اس میں سے کوئی بات جائز نہ ہوتی، حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وفات کے بعد ابو بکر، عمر، عثمان، علی رضی اللہ عنہم سب کا یہی معمول تھا کہ خبرِ واحد پر عمل کرتے تھے، اگر قیاس سے کوئی حکم جاری کیا تو خبرِ واحد کے مل جانے کے بعد اپنے قول سے رجوع کر لیا، اگر کسی سے کسی روایت کے متعلق تردّد و توقف منقول ہے تو اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ ان کے یہاں خبرِ واحد حجت نہیں ہے بلکہ اس توقف و تذبذب کے دوسرے اسباب تھے مثلاً راوی کے بارے میں ان کو تذبذب تھا یا اس حدیث کا کوئی معارض پایا جاتا تھا یا واقعہ اہمیت کا حامل تھا، اس لیے مزید اطمینان و احتیاط حاصل کرنے کی ضرورت تھی۔

جعلی اور خود ساختہ محدّثین سے اُن کے قول پر دلیل عقلی و نقلی کا مطالبہ

ہر دعویٰ کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے، آپ حدیثِ معنعن کے اندر لقاء و سماع کی الگ سے شرط لگاتے ہیں اس اضافہ پر نقلی یا عقلی دلیل آپ کے پاس ہو تو اس کو پیش کریں۔

هَلُمَّ : اسم فعل مذکر، مؤنث، واحد، تثنیہ، جمع ہر حالت میں اہل حجاز کے یہاں یکساں ہے، هَلُمَّ متعدی بھی ہے جیسے هَلُمَّ شُهَدَاءَ كُمْ . اورلازم بھی تعالٰ اور اقبل کے معنی میں۔

فـان ادّعـیٰ قولَ احدٍ من علماء السلَفِ بمَا زعمَ من ادخالِ الشريطة فی تثبيتِ الخبر طُوْلِبَ بهٖ وَلنْ يجدَ هو ولا غيره الٰى ايجادِهٖ سبيلا.

ترجمہ: اگر علماءِ سلف میں سے کسی کا قول بتاتا ہے حدیث کی تصحیح کے لیے اس شرط کے اضافہ کی جو اس نے کہا ہے، تو اس سے مطالبہ کیا جائے گا کہ اس کو پیش کرے اور وہ خود اور نہ ہی کوئی دوسرا اس کو بنا کر بھی پیش نہیں کرسکتا ہے۔

ان کے پاس کوئی دلیل نقلی نہیں ہے: اگر دلیل نقلی میں سلف کا قول پیش کرنا چاہے تو کسی کا قول بھی پیش نہیں کرسکتا ہے، اس لیے کہ ائمہ حدیث جن کی بات ماننا لازم ہے جن کی تقلید واجب ہے ان میں سے کسی کا بھی ایسا قول نہیں ہے، بلکہ اس کے خلاف ان کا قول ایسا مشہور اور شائع ذائع ہے کہ اس کے خلاف گھڑنا چاہے اور گھڑ کے پیش کرنا چاہے تو ان کے قول کے مشہور ہونے کی وجہ سے ایسا کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔

وان هوَ ادّعٰى فيما زعَم دليلاً يحتجُ به قيل له وما ذلك الدليل فان قال قلتُه لانى وجَدتُ رواةَ الاخبارِ قديمًا وحديثا يَروى أحدهم عن الآخر الحديث ولم يُعَاينه وَلاَ سَـمِعَ منه شيئًا قط فلمّا رايتُهم استجَازوا روايةَ الحديثِ بينهم هٰكذا على الارسَال من غير سماع والمرسلُ من الرواياتِ فی اصلِ قولِنا وقول اهل العلم بالاخبار ليس بحجة احتجتُ لما وصفت من العلة الى البحث عن سمَاعِ راوى كل خبرٍ عن راويه فاذا انا هجمت على سماعه منه لادنى شئ ثبت عندى بذلك جميعُ مايُروى عَنه بعدُ فان عزب عنى معرفةُ ذلكَ او قفتُ الخبرَ ولم يكن عندى موضعُ حُجة لمكان الارسَالِ فيه. فيقال له فان كانتِ العلةُ فی تضعيفِكَ الخبر وتركك الاحتجاجَ به امكان الارسَالِ فيه لزمك أنْ لا تُثبت اسنادًا مُعَنعَنًا حتىٰ ترىٰ فيه السماع من اولهٖ الى آخرهٖ وذلك ان الحديث الوارد علينا باسناد هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة فبيقينٍ نعلمُ ان هشامًا قد

سمعَ من أبيه وانّ اباهُ قد سمعَ من عائشةَ كما نعلمُ ان عائشة قد سمعت من النبى صلى الله عليه وسلم وقد يجوز اذا لم يقل هشام فى روايةٍ يرويها عن أبيه سمعت أو اخبرنى أن يكون بينه وبين أبيه فى تلك الرواية انسان آخرُ اخبره بها عن أبيه ولم يسمعها هو من أبيه لما احبَّ أن يرويها مرسلاً ولا يسندها الىٰ من سمعها منه. وكما يمكنُ ذلك فى هشام عن أبيه فهو أيضًا مُمكنٌ فى أبيه عن عائشة وكذلك كلُّ اسنادٍ لحديث ليس فيه ذكرُ سماعٍ بعضِهم من بعضٍ وان كان قد عرف فى الجملةِ انَّ كلَّ واحدٍ منهم قد سمعَ من صاحبه سماعًا كثيرًا فجائزٌ لكلٍّ واحد منهم ان ينزل فى بعض الرواية فيسمعَ من غيره عنه بعض احاديثه ثم يرسله عن احيانًا ولا يسمى من سمع منه وينشط احيانا فيسمى الذى حمل عنه الحديث ويترك الارسالَ وما قلنا من هذا موجود فى الحديث مستفيض من فعل ثقات المحدّثين وائمة أهل العلم.

ترجمہ: اور اگر وہ اپنے قول پر کسی دلیل کا دعویٰ کرتا ہے جس سے اپنے قول پر استدلال کرتا ہے تو اس سے پوچھا جائے گا کہ وہ دلیل کیا ہے؟ پس اگر کہتا ہے کہ میں نے یہ قول اس لیے اختیار کیا ہے کہ میں حدیث کے اگلے پچھلے راویوں کو پاتا ہوں کہ ان میں کا ایک دوسرے سے حدیث کی روایت کرتا ہے درآنحالیکہ ان کو نہ دیکھا ہے اور نہ کبھی ان سے سنا ہے تو جب میں نے دیکھا ان لوگوں کو کہ انھوں نے حدیث کو بغیر سماع کے اس طرح مرسل نقل کرنے کو جائز رکھا ہے اور مرسل روایتیں ہمارے اور ائمہ حدیث کے مذہب کے مطابق حجت نہیں ہے تو مجھ کو ضرورت پڑی ہر حدیث کے راوی کے سماع کی تحقیق کرنے کی اس کی روایت کرنے والے سے اس وجہ سے جو میں نے بیان کیا ہے پھر جب اس سے سننے کا مجھ کو علم ہو جائے گا ذرا سی چیز کا بھی تو میرے نزدیک اس کی وجہ سے اس کے بعد اس کی تمام مرویات درست اور صحیح ہو جائیں گی، اور اگر مجھ کو اس کا علم نہیں ہوا تو میں خبر کو موقوف رکھوں گا اور میرے نزدیک وہ حجت نہیں ہوگی ارسال و انقطاع کے اندیشہ کی وجہ سے، تو اس سے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر تمہارے حدیث کو ضعیف قرار دینے اور اس کو نا قابلِ استدلال سمجھنے کی وجہ اس میں ارسال کا اندیشہ ہے تو تم کو لازم ہوگا کہ کسی معنعن سند کو صحیح نہ کہو جب تک کہ اوّل سے آخر تک اس میں سماع کی تصریح نہ دیکھ

لو، اور یہ اس لیے کہ ایک حدیث (مثلاً) ہم تک پہونچی ہے، ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ کی سند سے پس یقین سے ہم جانتے ہیں کہ ہشام نے اپنے باپ سے سنا ہے، اور ان کے باپ نے حضرت عائشہؓ سے سن رکھا ہے جس طرح ہم کو یقین سے معلوم ہے کہ حضرت عائشہؓ نے نبی کریم ﷺ سے سنا ہے اس کے باوجود جب ہشام اپنی روایت میں جس کو اپنے باپ سے نقل کرتے ہیں ''سمعت'' یا ''اخبرنی'' نہ کہیں تو ممکن ہے کہ اس روایت میں ان کے درمیان اور ان کے باپ کے درمیان کوئی اور شخص ہو جس نے اس روایت کو ان کے باپ کے واسطہ سے ان سے بیان کیا ہو اور انھوں نے خود اس کو اپنے باپ سے نہ سنا ہو اس لیے کہ ہشام نے اس کو مرسلاً نقل کرنا چاہا اور جس سے سنا ہے اس کو ذکر کرنا مناسب نہ سمجھا ہو جس طرح یہ احتمال عن ابیہ میں ہے اسی طرح سے یہ احتمال ان کے باپ عن عائشہ میں بھی ہے، اور اسی طرح سے ہر حدیث کی اسناد میں ہے جس میں بعض کے بعض سے سننے کی تصریح نہ ہو اگر چہ فی الجملہ معلوم ہو، کہ ایک نے دوسرے سے بہت سی حدیثوں کو سن رکھا ہے اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے ممکن ہے کہ بعض روایتوں میں نیچے اتر کے اس کو دوسرے سے اس کی بعض حدیثوں کو سنا پھر اس کو کبھی مرسلا بیان کرے اور جس سے سنا ہے اس کا نام نہ لے اور کبھی نشاط میں ہو پس نام لے اس کا جس سے حدیث حاصل کیا ہے اور ارسال کو چھوڑ دے، اور یہ احتمال جو ہم نے کہا ہے حدیث میں موجود ہے (فرضی وخیالی نہیں ہے) اور ثقہ محدثین اور ائمہ حدیث کے عمل کرنے کی وجہ سے معروف ومشہور ہے۔

دلیل عقلی: مرسل ومنقطع روایات ضعیف ہیں اور منقطع اور مرسل حدیثوں کے بیان کرنے کا رواج اور اس کی عادت رہی ہے تو جب ایک معاصر دوسرے معاصر سے روایت کررہا ہے تو اس ارسال وانقطاع کے رواج کی بنا پر اس روایت میں بھی ارسال وانقطاع کا امکان واحتمال موجود ہے جس سے اس حدیث کے ضعیف ہونے کا احتمال ہوگیا، اس لیے اس حدیث میں توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ اس کے لقاء اور سماع کا علم ہو جائے تب اس کو متصل قرار دے کر صحیح اور حجت مانا جائے گا۔

والمرسل من الروایات لیس بحُجَّةٍ:

حدیث مرسل کی تعریف: ایسی حدیث جس کی سند میں اتصال نہ ہو، کہیں پر کوئی راوی محذوف و ساقط ہو، یہ تعریف اصطلاحی معضل، منقطع، مرسل سب پر صادق ہے اور فقہاء کے یہاں اصطلاحی مرسل کی یہی تعریف ہے، امام مسلم نے اس جگہ مرسل اور ارسال کا لفظ استعمال کیا ہے ان کی مراد بھی مرسل

بمعنی منقطع اور ارسال بمعنی انقطاع ہے۔

مرسل کی مشہور تعریف: محدثین کے یہاں مرسل کی مشہور تعریف یہ ہے کہ تابعی نے کسی چیز کو براہِ راست رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے۔

حدیث مرسل کا حکم: امام مسلم نے محدثین کا مذہب نقل کیا ہے کہ حدیثِ مرسل حجت نہیں، امام ترمذی بھی یہی فرما رہے ہیں: والحديث إذا كان مرسلاً فإنه لا يصح عند أكثر أهل الحديث قد ضعّفهٗ غير واحد منهم. اس لیے کہ جو راوی محذوف ہے اس کا حال معلوم نہیں ہے ممکن ہے کہ قوی ہو ممکن ہے کہ ضعیف ہو اور اگر اس کا نقل کرنے والا ایسا شخص ہو جو ہمیشہ ثقہ ہی سے روایت کرنے کا مدعی ہو تو یہ ابہام کے ساتھ توثیق ہوئی اور مبہم توثیق کا اعتبار نہیں ہے، امام شافعیؒ نے اپنی کتاب الرسالہ میں فرمایا ہے کہ حدیثِ مرسل تو اصل میں ضعیف ہی ہے، البتہ اس میں چند شرائط پائی جائیں تو اس حدیث مرسل کا اعتبار ہوگا، مرسل میں شرط یہ ہے کہ وہ محتاط ہو اپنی روایاتِ مسندہ کو ضعیف وغیر مقبول راوی سے روایت نہ کرتا ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مرسل کبارِ تابعین سے ہو، اور اس کے متن میں شرط یہ ہے کہ اس کا متابع یا شاہد یا موید پایا جاتا ہو یعنی اس مضمون کی تائید کسی مسند حدیث صحیح ثقہ لوگوں سے منقول ہو یا کوئی مرسل حدیث اس طرح کی ہو یا صحابہ کے فتاوی سے اس کی تائید ہوتی ہو یا پھر اہلِ علم کی ایک جماعت کا یہ قول ہو، امام اعظم اور امام مالک کا مذہب حدیث مرسل میں یہ ہے کہ اگر مرسل ثقہ ہو اور اس کی عادت بھی ثقہ لوگوں سے روایت کرنے کی ہو تو اس کی حدیثِ مرسل کا اعتبار ہوگا متقدمین حدیث مرسل سے احتجاج واستدلال کرتے تھے، امام ابوداؤد نے اپنے الرسالۃ میں اس کی صراحت کی ہے کہ امام شافعی سے پہلے سبھی لوگ حدیثِ مرسل کا اعتبار کرتے تھے؛ سب سے پہلے امام شافعی نے حدیثِ مرسل پر بحث کی ان کے بعد امام احمد بن حنبل نے، ابن جریر طبری کہتے ہیں کہ دوصدی تک سب لوگ مرسل حدیث کو قبول کرتے رہے، کسی نے انکار نہیں کیا، اجمع التابعون باسرهم على قبول المرسل ولم يات احد منهم انكاره ولا احد من الائمة بعدهم الى رأس مائتين. اس لیے کہ جب مرسل ثقہ وعادل ہے مسلمانوں کا خیر خواہ ہے، حدیث کے راویوں کے احوال سے باخبر ہے پھر وہ ایک بات جزم ویقین کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرتا ہے تو اس حدیث کی صداقت کا ظن غالب ہو ہی جاتا ہے، علامہ زاہد کوثری حدیثِ مرسل کے حجت ہونے کو ایک

اور طریقہ سے ثابت کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ علماء حدیث مدلسین کی روایتوں میں تفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بعضے مدلسین ایسے ہیں جن سے تدلیس کا وقوع شاذ ونادر ہے، بعض مدلس ایسے ہیں جن سے تدلیس کا وقوع تھوڑی روایتوں میں ہوا ہے اور اس کے ساتھ امام فن بھی ہیں اور بعضے مدلسین ایسے ہیں جو تدلیس کرتے ہیں تو ثقہ راوی ہی کو حذف کرتے ہیں اس طرح کے مدلیسن کی معنعن روایتوں کو صحیح تسلیم کیا گیا ہے بلکہ ایسے لوگوں کی روایتیں صحیحین کے اندر موجود بھی ہیں اور ان روایات میں سماع کی تصریح نہیں ہے؛ اور دیگر کتب مستخرجہ میں بھی ان کے سماع کی تصریح نہیں ملتی ہے، بہت سے لوگ حسنِ ظن کے طور پر کہتے ہیں کہ شیخین کو ان کے سماع کی اطلاع تھی اسی وجہ سے ان حضرات نے اپنی کتابوں میں ان روایتوں کو ذکر کیا ہے، لیکن صحیح بات وہی ہے جس کو ہم نے ذکر کیا کہ ایسے مدلسین کی معنعن روایتیں قابل قبول ہیں، اور مدلسین کی اس طرح کی احادیث حدیثِ مرسل کے حکم میں ہیں اس لیے کہ ہر تدلیس ارسال ہے مگر ہر ارسال تدلیس نہیں ہے، ویسے تو فقہاء ومحدثین کے اقوال میں اس طرح تطبیق دی جاسکتی ہے کہ محدثین کا ضعیف کہنا خاص اس سند کے اعتبار سے ہو اور فقہاء کا اعتبار کرنا متن اور مضمون کے اعتبار سے ہو کہ اس مضمون کی تائید میں دیگر قرائن موجود ہیں جن سے اس کی صحت کا ظنِ غالب ہو جاتا ہے۔

دلیل عقلی کا الزامی جواب: خود ساختہ محدثین کی دلیل عقلی کا امام مسلمؒ نے دو جواب دیا ہے، پہلا جواب الزامی ہے اور دوسرا تحقیقی ہے۔

الزامی جواب: امام مسلمؒ فرماتے ہیں کہ مخالف کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مرسل ومنقطع روایتوں کے نقل کرنے کا رواج ہے، اس کی وجہ سے حدیثِ معنعن کے اندر بھی ارسال وانقطاع کا احتمال ہوا، اس لیے معنعن حدیث میں توقف کیا جائے گا، یہاں تک کہ راوی کا مروی عنہ سے سماع یا لقاء ثابت ہو جائے، جب لقاء وسماع ثابت ہو جائے گا تو وہ حدیث صحیح اور درست ہو جائے گی، امام مسلمؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ تمہارے اس قول کی بناء پر کسی طرح کی بھی معنعن حدیث درست نہ ہونی چاہیے، چاہے ان میں راوی کا مروی عنہ سے لقاء وسماع ثابت ہو یا نہ ہو صرف ایک صورت میں وہ حدیث صحیح اور درست ہوگی، جبکہ سند میں صاف صاف ایک کے دوسرے سے سننے کا ذکر ہو اور اس نے حدثنی، سمعت وغیرہ کے طریقہ پر روایت کیا ہو، اس لیے کہ ایک کی دوسرے سے ملاقات ثابت ہو جانے سے

ایک دو حدیثیں سن لینے سے لازم نہیں آتا ہے کہ اس کی تمام حدیثوں کو سن لیا ہو بلکہ جائز و ممکن ہے کہ کچھ روایتیں اس سے براہِ راست سنا ہو اور کچھ اور لوگوں کے واسطہ سے سنا ہو، ملاقات وسماع کا معلوم ہونا اس احتمال کو ختم نہیں کرسکتا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اس شرط کے لگانے سے کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ الٹے ضرر اور نقصان ہوا کہ ہزاروں صحیح متصل معنعن حدیثیں جو اس معاصر کے نزدیک بھی صحیح اور متصل ہیں اس ایک بے بنیاد احتمال کی وجہ سے سب ضعیف ہو جائیں گی اور ہم نے جو احتمال پیدا کیا ہے کہ ایک کا دوسرے سے ملاقات کرنا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کی تمام روایتیں سنی ہوں یہ احتمال فرضی اور خیالی نہیں ہے بلکہ یہ بات بہت سی حدیثوں میں موجود ہے، بڑے بڑے ثقہ محدثین بلکہ ائمہ حدیث ایسا کرتے تھے۔ نمونہ کے طور پر ہم چند مثالیں ذکر کرتے ہیں۔

لما أحبّ : لما مخفف لام تعلیلیہ ما موصولہ یا مصدریہ، اور لما کو مشدد بھی پڑھا جاسکتا ہے تو اس وقت میں یہ لم یقل کا ظرف ہوگا۔

وسنذكرُ من رواياتهم على الجهة التى ذكرنا عددًا يستدل بها علٰى اكثر منها ان شاء اللّٰه تعالٰى فمن ذلك ان ايوب السختيانى وابن المبارك و وكيعًا وابن نمير وجماعة غيرهم رووا عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة كنت أُطيّب رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم لحلِّه و لحرمه باطيب ما اجد فروىٰ هذه الرواية بعينها الليث بن سعد و داوٗد العطار وحميد بن الاسود و وهيب بن خالدٍ و أبو اسامةَ عن هشامٍ قال اخبرنى عثمان بن عروة عن عروة عن عائشة عن النبى صلى اللّٰه عليه وسلم وروى هشامٌ عن أبيه عن عائشة قالت كان النبى صلى اللّٰه عليه وسلم اذا اعتكف يُدنى اليَّ رأسه فارجّله وانا حائضٌ فرواها بعينها مالك بن انس عن الزهرى عن عروة عن عمرة عن عائشة عن النبى صلى الله عليه وسلم وروى الزهرى وصالح بن ابى حسّان عن ابى سلمة عن عائشة كان النبى صلى الله عليه وسلم ويقبّل وهو صائم فقال يحي بن ابى كثير فى هٰذا الخبر فى القبلة اخبرنى ابوسلمة ان عمر بن عبدالعزيز اخبره ان عروة اخبره ان عائشة اخبرته ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقبّلُهَا وهو صائم

و روی ابن عیینة وغیره عن عمرو بن دینار عن جابر قال اطعمنا رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لحوم الخیل ونهانا عن لحوم الخمر الأهلیّة فرواه حماد بن زید عن عمرو عن محمّد بن علی عن جابر عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم.

وهٰذاالنحوُ فی الروایات کثیرٌ یکثر تعدَادُهُ وفیما ذکرنامنها کفایةٌ لذوی الفهم فاذا کانت العلةُ عند من وصفنا قوله من قبلُ فی فساد الحدیثِ وتوهینه اذا لم یعلم ان الراوی قد سمع ممن رویٰ عنه شیئًا امکان الارسالِ فیه لزمه ترکُ الاحتجاج فی قیادِ قولهِ بروایة من یعلمُ انه قد سمع ممن روی عه الاّ فی نفس الخبر الذی فیه ذکرُ السماع لما بیّنّا من قبل عن الائمة الذین نقلوا الاخبار انه کانت لهم تاراتٌ یُرسلون فیها الحدیث ارسَالاً ولایذکرون من سمعوه منه وتاراتٌ ینشطونَ فیها فیسندونَ الخبر علی هیئة ما سمعوا فیخبرون بالنزول فیه ان نزلوا او بالصعود فیه ان صعدوا کما شرحنا ذلك عنهم.

ترجمہ: ہم ان محدثین کی چند حدیثیں ذکر کرتے ہیں۔ اسی طرح کی جس کا ہم نے ذکر کیا ہے کہ اس طرز کی حدیثوں سے اس سے زیادہ حدیثوں پر استدلال کیا جا سکے گا اگر خدا چاہے پس انھیں میں سے (پہلی مثال) ایوب سختیانی، ابن مبارک، وکیع اور ابن نمیر اوران کے علاوہ ایک جماعت نے ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ کی سند سے نقل کیا کہ میں رسول اللہ ﷺ کو ان کے احرام کھولنے کے وقت اور ان کے احرام باندھنے کے وقت جو خوشبو سب سے عمدہ پاتی تھی اس کو لگاتی تھی، بعینہ اسی روایت کو نقل کیا ہے لیث بن سعد اور داؤد عطار اور حمید بن اسود بن خالد اور ابو اسامہ نے ہشام سے تو ہشام نے کہا کہ مجھ سے عثمان بن عروہ نے بیان کیا عروہ عن عائشہ عن النبی ﷺ کی سند سے اور (دوسری مثال) ہشام نے عن ابیہ عن عائشہ کی سند سے نقل کیا کہ نبی کریم ﷺ جب اعتکاف میں ہوئے تو میری طرف اپنا سر جھکا دیتے تھے تو میں آپ کے بالوں کا کنگھا کرتی تھی اس حال میں کہ میں حائضہ ہوتی اسی روایت کو بعینہ امام مالکؒ نے نقل کیا ہے، زہری عن عروہ عن عمرۃ عن عائشہ عن النبی ﷺ کی سند سے (عروہ اور عائشہ کے درمیان عمرۃ کے اضافہ سے) (تیسری مثال) زہری اور صالح بن ابی حسان نے ابوسلمہ عن عائشہ کی سند سے نقل کیا کہ رسول اللہ ﷺ روزہ کی حالت میں بوسہ لیتے تھے اور یحیٰ بن ابی

کثیر نے اسی بوسہ والی روایت میں کہا کہ مجھ سے ابوسلمہ نے بیان کیا کہ ان کو عمر بن عبدالعزیز نے خبر دی ان کو عروہ نے خبر دی ان کو حضرت عائشہ نے خبر دی کہ نبی کریم ﷺ ان کا بوسہ لیتے تھے اس حال میں کہ آپ روزہ دار تھے (چوتھی مثال) سفیان بن عیینہ اور دوسرے لوگوں نے عمرو بن دینار عن جابر کی سند سے نقل کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم کو گھوڑے کا گوشت کھانے کی اجازت دی اور گدھے کے گوشت سے ہم کو منع فرمایا، بعینہ اسی روایت کو حماد بن زید نے عمرو عن محمد بن علی عن جابر عن رسول اللہ ﷺ کی سند سے نقل کیا، یہ طرز حدیثوں میں بہت ہے، جن کی تعداد کثیر ہے اور سمجھ دار لوگوں کے لیے جتنی روایتیں ہم نے بیان کر دی ہیں کافی ہیں، جس کے قول کو ہم نے پہلے بیان کیا ہے اس کے نزدیک جب حدیث کے فاسد اور ضعیف قرار دینے کی وجہ جس وقت معلوم نہ ہو کہ راوی نے مروی عنہ سے کچھ سنا ہے اس میں انقطاع کا احتمال ہے تو اس کے قول کے بموجب اس کو لازم آتا ہے نا قابلِ اعتبار ہونا اس شخص کی روایت کا بھی جس کا سماع مروی عنہ سے معلوم ہے، مگر خاص وہ خبر جس میں سماع کی تصریح ہو اس لیے کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، ائمہ حدیث کے بارے میں جنھوں نے حدیثوں کو نقل کیا ہے، کہ کبھی وہ حضرات حدیث میں ارسال کرتے ہیں اور جن سے سنا ہے اس کا نام نہیں لیتے ہیں اور کبھی حدیث کی روایت کرنے میں نشاط میں رہتے ہیں تو حدیث کی سند کو ذکر کرتے ہیں، جس طرح انھوں نے سنا ہے پس اتار بتاتے ہیں اس میں اگر ان کو اتار ہوتا ہے اور چڑھاؤ بتاتے ہیں اس میں اگر چڑھاؤ ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے یہ بات صاف صاف ان کے متعلق بیان کر دی ہے۔

نمونہ کے طور پر چند مثالیں: ایک راوی کی دوسرے راوی سے لقاء اور سماع جب اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کی تمام روایتوں کو براہِ راست اس سے سنا ہو بلکہ یہ جائز و ممکن ہے کہ کچھ روایتیں براہِ راست سنا ہو اور کچھ اور ساتھیوں اور استاذ بھائیوں سے سنا ہو اور نشاط کے وقت میں اس استاذ بھائی کے واسطہ کو ذکر کر دیا ہو اور کبھی اس واسطہ کو حذف کر کے حدیث کو مرسل و منقطع نقل کر دیا ہو، اور یہ بات صرف فرض اور خیال کے درجہ میں نہیں ہے بلکہ ائمہ حدیث روایت کو نقل کرنے میں ایسا بہت کرتے تھے، اس لیے امام مسلم اس طرح کے عمل کی چار مثالیں بیان کرتے ہیں اور اس طرح سے واضح کر دیتے ہیں کہ اس کے جان لینے اور سمجھ لینے سے اور بہت سی روایتوں کو بھی جانا جا سکتا ہے۔

مثال: (۱) سلسلہ اسناد هشام بن عروة عن عائشة، اس اسناد میں ہشام کا سماع اور لقاء عروہ سے

قطعی اور یقینی ہے، لیکن ہشام عروہ سے روایت کرتے ہوئے کبھی ''سمعت عن عروۃ'' یا ''أخبرنی عروۃ'' کہتے ہیں، اور کبھی هشام عن عروۃ کہتے ہیں، سمعتُ یا أخبرني یا حدثني کی صورت میں تو کوئی اشکال نہیں ہے، لیکن ہشام بن عروہ عن عروہ کی صورت میں اس بات کا امکان ہے کہ ان سے براہِ راست نہ سنا ہو بلکہ اپنے کسی استاذ بھائی سے سنا ہو جس نے عروہ سے روایت نقل کیا ہو اس لیے کہ محدثین کی یہ عادت تھی کہ جب طبیعت میں نشاط رہتا تھا تو تمام واسطوں کو ذکر کرتے تھے اور کبھی کسی وجہ سے کسی واسطہ اور راوی کو حذف کر دیتے تھے، دیکھو ایک روایت ''کنت اطیّب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لحلہ ولحرمہ باطیب ما أجد'' اس حدیث کو ہشام کے شاگردوں میں ایوب سختیانی، وکیع، ابن مبارک، ابن نمیر وغیرہم نے هشام عن عروۃ عائشۃ کنت أطیب الخ نقل کیا ہے، اور ہشام کے شاگردوں کی ایک دوسری جماعت جس میں لیث، وہیب، داؤد، ابواسامہ وغیرہ ہیں ان لوگوں نے جب ہشام سے یہ روایت نقل کی تو ہشام اور عروہ کے درمیان عثمان بن عروہ کا واسطہ ذکر کیا اور کہا عن هشام قال أخبرنی عثمان بن عروۃ عن عروۃ عن عائشۃ. جس سے معلوم ہوا کہ ہشام کے شاگردوں میں ایوب وغیرہ نے جو هشام عن عروۃ عن عائشۃ نقل کیا ہے، وہ منقطع ہے ہشام نے براہِ راست عروہ سے نہیں سنا ہے، تو جہاں بھی ہشام بن عروہ عن عروہ ہوگا تو سماع کی تصریح نہ ہونے کی وجہ سے واسطہ سے سننے کا امکان موجود ہے، اور احتمالِ ارسال ہوا، تو تمہاری اس دلیل کے مطابق اس کو صحیح متصل نہیں کہنا چاہیے حالانکہ تمام علماء کی طرح تم بھی اس طرح کی حدیث کو صحیح متصل کہتے ہو، انقطاع کے احتمال کا اعتبار نہیں کرتے ہو، ہاں اگر انقطاع کا ثبوت دلیل سے ہوگیا، جیسا کہ اس مثال میں ہے اس وقت اس کو منقطع کہا جائے گا، اس لیے کہ راوی معنعن کا دوسرا شاگرد کسی واسطہ کا اضافہ کرتا ہے تو یہ اضافہ اس معنعن روایت کے منقطع ہونے کی دلیل ہے (تدریب ۲/۲۰۴) میں ہے الاسناد الخالی عن الراوی الزائد إن کان بحرف عن ونحوها مما لایقتضی الاتصال فینبغی ان یجعل منقطعًا ویُعلّ بالاسناد الذی ذکر فیه الراوی الزائد لان الزیادة من الثقة مقبولة وان صرح فیه بسماع او اخبار وتحدیث احتمل ان یکون سمعه من رجل عنه ثم سمعه منه اللّٰهم الاّ ان توجد قرینة تدل علی الوهم.

مثال: (۲) هشام عن عروة عن عائشة کان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم إذا اعتکف عروه

کے شاگرد ہشام نے اس روایت کونقل کیا تو عروہ اور عائشہ کے درمیان کسی واسطہ کو ذکر نہیں کیا مگر اسی حدیث کوعروہ کے دوسرے شاگرد زہری نقل کرتے ہیں تو زهري عن عروة عن عمرة عن عائشة ذکر کرتے ہیں، عروہ اور عائشہ کے درمیان عمرہ کا واسطہ ہے، جس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت منقطع ہے، تو اب جہاں کہیں بھی عروة عن عائشة ہوگا تو اس میں سماع کی تصریح نہ ہونے کی وجہ سے واسطہ سے سننے کا امکان موجود ہے، تو تمہاری اس دلیل کے مطابق اس کو صحیح متصل نہیں کہنا چاہیے حالاں کہ تمام علماء کی طرح تم بھی اس طرح کی روایت کو صحیح متصل کہتے ہیں انقطاع کے احتمال کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، ہاں اگر انقطاع کا ثبوت دلیل سے ہوگیا جیسا کہ اس مثال میں ہے تو اس کو سب لوگ منقطع کہتے ہیں۔

مثال:(۳) أبو سلمة عن عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صائم اس حدیث کو ابوسلمہ کے شاگرد زہری اور صالح نقل کرتے ہیں تو ابوسلمہ اور عائشہ کے درمیان کوئی واسطہ ذکر نہیں کرتے ہیں، اور أبو سلمة عن عائشة كان الخ ذکر کرتے ہیں، مگر ابوسلمہ کے دوسرے شاگرد یحی بن ابی کثیر بعینہ اس روایت کو نقل کرتے ہیں تو ابوسلمہ اور عائشہ کے درمیان دو واسطے ذکر کرتے ہیں، ایک عمر بن عبدالعزیز کا ایک عروہ کا، چنانچہ یحی بن ابی کثیر کہتے ہیں اخبرني ابو سلمة ان عمر بن عبد العزيز اخبره ان عروة اخبره ان عائشة الخ جس سے معلوم ہوا کہ زہری اور صالح کی روایت منقطع ہے، تو اب جہاں کہیں بھی ابوسلمہ عن عائشہ کی سند ہوگی تو سماع کی تصریح نہ ہونے کی وجہ سے واسطہ سے سننے کا امکان موجود ہے تو تمہاری اس دلیل کے مطابق اس کو صحیح متصل نہیں کہنا چاہیے، حالاں کہ تمام علماء کی طرح تم بھی اس طرح کی حدیث کو صحیح متصل کہتے ہو، انقطاع کے احتمال کا اعتبار نہیں کرتے ہو، ہاں اگر انقطاع کا ثبوت دلیل سے ہوگیا جیسا کہ اس حدیث میں ہے تو سب لوگ اس کو منقطع کہتے ہیں۔

مثال:(۴) عمرو بن دينار عن جابر قال أطعمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ عمرو بن دینار کا لقاء وسماع حضرت جابر سے یقینی ہے، عمرو بن دینار کے ایک شاگرد سفیان بن عیینہ نے اس روایت کو نقل کیا تو کہا عمرو بن دينار عن جابر عمرو بن دینار اور جابر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے مگر عمرو کے دوسرے شاگرد حماد بن زید نے بعینہ اسی روایت کو نقل کیا تو عمرو بن دینار اور جابر کے درمیان محمد بن علی کا واسطہ ذکر کیا اور کہا عن عمرو عن محمد بن علي عن جابر عن رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم الخ جس سے معلوم ہوا کہ سفیان کی روایت منقطع ہے، اب جہاں کہیں بھی عمر بن دینار عن جابر کی سند ہوگی اور سننے کی تصریح نہ ہوگی تو واسطہ سے سننے کا امکان موجود ہوگا اور تمہاری اس دلیل کے مطابق اس کو صحیح متصل نہیں کہنا چاہیے حالاں کہ تمام علماء کی طرح تم بھی اس طرح کی حدیث کو صحیح متصل کہتے ہو انقطاع کے احتمال کا اعتبار نہیں کرتے ہو، ہاں اگر انقطاع کا ثبوت دلیل سے ہو گیا جیسا کہ اس حدیث میں ہے تو اس کو سب لوگ منقطع کہیں گے۔

امکان الارسال: اذ کانت العلة کی خبر ہے، ہندی نسخوں میں لمکان الارسال ہے، ایسی صورت میں إذ کانت العلة کی خبر عند من وصفنا ہے یعنی معتبرة عند من وصفنا اور لمکان الارسال توہین وتصنیف کی علت ہوگی۔

فیخبرون بالنزول فیه: اگر یہ علی هیئة ما سمعوا کی تفصیل ہے تو بالنزول کا مطلب یہ کہ سند پوری ذکر کرتے اور نبی کریم ﷺ تک واسطے زیادہ ہوجانے سے سند نازل ہوجاتی ہے، اور بالصعود کا بھی یہی مطلب ہوگا کہ سند پوری ذکر کرتے اور نبی کریم ﷺ تک واسطے کم ہوتے جس سے سند عالی وصاعد ہوجاتی ہے اور اگر فیخبرون الخ کو پورے مضمون کی تشریح وتفصیل قرار دی جائے تو بالنزول کا مطلب ہوگا کہ حدیث کی پوری سند ذکر کرتے کسی واسطہ کو ترک نہ کرتے جس سے سند نازل ہوجاتی اور بالصعود سے مراد واسطہ کو حذف کر کے حدیث کو مرسل بیان کرنا، جس سے سند عالی اس صورت میں فیخبرون بالنزول فیه ان نزلوا و بالصعود فیه ان صعدوا کا ترجمہ یہ ہوگا کہ سند نازل سے بیان کرتے ہیں اگر نیچے اترنا چاہتے ہیں اور سندِ عالی سے بیان کرتے ہیں اور اوپر اٹھنا چاہتے ہیں۔

وماعلمنَا احدًا من ائمة السلفِ ممّن يستعملُ الاخبار ويتفقد صحة الاسانيد وسقمها مثل ايوب السختياني وابنِ عونٍ ومالكِ بن انس و شعبةَ بن الحجاج ويحيَ بن سعيدِ القطانِ وعبدالرحمٰنِ بن مهدى و مَن بعدهم من أهل الحديثِ فتّشُوا عن مواضِع السماعِ فى الاسانيدِ كما ادعاه الذى وصفنا قوله من قبلُ وانما كان تفقّدُ من تفقّدَ منهم سماعَ رواةِ الحديثِ ممّن رَوَىٰ عنهم اذا كان الراوىُ ممّن عرف بالتدليس فى الحديث وشُهِرَ بهِ فحينئذٍ يَبْحَثُوْنَ عن سماعِهِ في روايته ويتفقّدونَ ذلك منه كَيْ تَنزاحَ عنهم علةُ التدليسِ. فما ابتغى ذلك

مِن غيرِ مُدلِّسٍ على الوجه الذى زَعَم مَن حَكينا قولَهٗ فما سمعنا ذلك عن احدٍ ممن سمَّينا وَلَمْ نُسَمِّ الأئمةِ .

ترجمہ: ہم ائمہ سلف میں سے جو حدیث کو استعمال کرتے ہیں اور اسناد کی صحت وضعف کی تحقیق کرتے ہیں، جیسے ایوب اور ابن عون اور امام مالکؒ اور شعبہ اور یحییٰ بن سعید القطان اور عبد الرحمٰن بن مہدی اور جو محدثین ان کے بعد ہیں کسی کے بارے میں نہیں جانتے ہیں کہ انھوں نے اس طرح اسناد میں سماع کی تحقیق کی ہو جیسے اس شخص نے دعویٰ کیا ہے جس کا قول ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، البتہ جن لوگوں نے حدیث کے راویوں کے سماع کی تحقیق کی ہے اپنے مروی عنہ سے تو ان کا تحقیق کرنا اس وقت میں تھا جب کہ راوی حدیث کے اندر تدلیس کرنے میں مشہور ومعروف ہو، اس وقت میں روایت میں اس کے سماع سے بحث کرتے اور اس کی تفتیش کرتے تاکہ ان سے تدلیس کا مرض دور ہو جائے، اور یہ تفتیش غیر مدلس راویوں سے نہیں کی گئی اس طرح جس طرح اس شخص نے کہا جس کے قول کو ہم نے بیان کیا ہے اس لیے کہ ہم نے جن اماموں کا نام لیا ہے نہ تو ان سے سنا ہے اور نہ کسی اور سے جس کا ہم نے نام ذکر نہیں کیا ہے۔

دلیلِ عقلی کا تحقیقی جواب: جس احتمال وامکان کا کوئی سبب ومنشاء موجود ہو، اس احتمال وامکان کا اعتبار کیا جاتا ہے اور جس امکان واحتمال کا کوئی منشاء نہ ہو اس کا کوئی سبب وقرینہ نہ ہو، اس احتمال کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، جیسے حنفیہ کے یہاں عام کا شمول اپنے افراد کو قطعی ہوتا ہے، اب خواہ مخواہ کا یہ احتمال کہ ہو سکتا ہے کہ متکلم کی مراد تمام افراد نہ ہوں اس احتمال کا کوئی منشاء نہیں اس احتمال کی کوئی دلیل نہیں ہے اور اس سے عام کے قطعی ہونے پر کچھ اثر نہیں پڑتا ہے اسی طرح حدیثِ معنعن میں جب راوی مروی عنہ کا معاصر ہے ایک کا دوسرے سے سننا کوئی بعید نہیں ہے، اور راوی عادل وثقہ ہے تو بلا وجہ اس کے بارے میں فرض کرنا کہ اس سے بلا سنے ہوئے بیان کر دے گا اس فرضی اور خیالی چیز کا ائمہ حدیث میں سے کسی نے بھی اعتبار نہیں کیا ہے، ہاں اگر راوی میں عیب ہے یعنی وہ تدلیس کرتا رہتا ہے اس کا یہ عیب جانا پہچانا ہے اس صورت میں یہ احتمال پیدا کیا جائے کہ ہو سکتا ہے اس سے براہِ راست نہ سنا ہو اور بیان کر دیا ہو یقیناً یہ احتمال قابلِ توجہ ہوگا، اس لیے کہ اس احتمال کا منشاء موجود ہے اس پر قرینہ اور دلیل موجود ہے، چنانچہ محدثین نے اس احتمال کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے سماع کی تحقیق کی اور جب اس کا سماع ثابت

ہوا تو اس حدیث کو صحیح متصل کہا، اور سماع کا ثبوت نہیں ہو سکا تو اس حدیث کو ضعیف اور منقطع کہا۔

امام مسلمؒ نے اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ ائمہ حدیث نے فرضی اور خیالی اور عقلی امکان و احتمال کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے چودہ راویوں کا نام لیا اور ان کے بارے میں بتلایا کہ عادل، ثقہ، اور غیر مدلس ہیں، اور ان لوگوں نے ایسے لوگوں سے جن سے لقاء وسماع ممکن ہے مگر لقاء وسماع کا کوئی ثبوت نہیں ہے، معتد بہ تعداد میں روایتیں نقل کی ہیں اور تمام ائمہ حدیث نے ان کی ان حدیثوں کو صحیح قرار دیا ہے کسی نے ان کے سماع ولقاء کی تحقیق بھی نہیں کی اور سماع ولقاء کی تحقیق نہ ہونے پر اس حدیث کو ضعیف نہیں کہا۔

عرف بالتدليس وشهر به:

مدلسین کی روایت کا حکم: امام شافعی کے یہاں ایک مرتبہ بھی کسی ثقہ راوی سے تدلیس کا ثبوت ہو جائے گا تو اس کی معنعن روایت کا اعتبار نہ ہوگا جب تک کہ اس روایت میں سماع کی تصریح نہ مل جائے قال الشافعي: وماعرفناه دلّس مرّة فقد ابان لنا عورته في روايته وليست تلك العورة بكذب وذكر أنه لا تقبل من مدلّس حديثاحتي يقول حدثني أوسمعت، لیکن دیگر محدثین حضرات نے تدلیس کی کثرت کا اعتبار کیا ہے، علی بن مدینی کا یہی قول ہے، امام مسلم کی عبارت ''من عرف بالتدليس وشهر به'' کا بھی یہی مفہوم ہے کہ حدیث کی روایت میں کثرت سے تدلیس کرتا ہو اور تاویل بعید کرتے ہوئے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ امام مسلم کی مراد یہ ہے کہ اس کی تدلیس کرنا صحیح سند سے ثابت ہو جائے اس وقت امام مسلم کا قول امام شافعیؒ کے مطابق ہو جائے گا، کچھ لوگوں نے کہا کہ اگر صرف ثقات سے تدلیس کرتا ہو تو اس کی معنعن روایت معتبر ہوگی اور اگر ثقات غیر ثقات ہر ایک سے تدلیس کرتا ہو تو جب تک سماع کی تصریح نہ ہو اس کی معنعن حدیث معتبر نہ ہوگی۔

حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب'' تعريف أهل التدليس ''میں مدلسین کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) جو لوگ تدلیس شاذ و نادر کرتے ہیں جیسے یحیی بن سعید الانصاری (۲) جو تدلیس کم کرنے کے ساتھ ساتھ امام بھی ہیں، ان دونوں طرح کے لوگوں کی تدلیس کو گوارہ کیا گیا ہے جیسے سفیان ثوری اسی طرح ایسے لوگوں کی بھی جو صرف ثقہ ہی سے تدلیس کرتے ہیں جیسے سفیان بن عیینہ (۳) جو کثرت سے تدلیس کرتے ہیں، ان لوگوں کی حدیثوں کو اسی وقت قبول کیا جائے گا، جب وہ سماع کی تصریح کریں۔

اور بعض لوگوں نے تو ان کی حدیث کو بالکلیہ رد کر دیا ہے۔(۴) ایسے مدلسین جو کثرت سے ضعیف و مجہول راویوں سے تدلیس کرتے ہیں ان کے بارے میں سب کا اتفاق ہے، ان کی وہی حدیث قبول کی جائے گی جس میں سماع کی تصریح ہو۔ (۵) جن مدلسین میں تدلیس کے عیب کے ساتھ دوسرا اور بھی عیب ہے ان کی ہر حدیث مردود ہوگی، چاہے اس میں سماع کی تصریح ہی کیوں نہ ہو۔

فمن ذلك اَنَّ عبدالله بن يزيد الانصاری وقد رای النبی صلی الله عليه وسلم قد رَوى عن حذيفةَ وعن أبي مسعودالأنصاری عن كل واحد منهما حديثًا يسنده إلى النبی صلی الله عليه وسلم وليس فی روايته عنهما ذكر السماعِ منهما ولا حفظنا فی شئ من الروايات اَن عبدالله بن يزيد شافه حذيفةَ وابا مسعودٍ بحديثٍ قط ولا وجدنا ذكر رويته اياهما فی روايةٍ بعينها ولم نسمعُ عن احدٍ من أهل العلم ممن مضى ولا ممن ادركنا انه طعَنَ فی هٰذَين الخبرين الذَينِ رواهما عبدُالله بن يزيد عن حذيفةَ وأبي مسعودٍ بضعفٍ فيهما بل هما وما اَشْبَهَهُمَا عند من لا قينا مِن أهلِ العلمِ بالحديثِ من صحاحِ الاسانيدِ وقويّهَا يَروْنَ استعمال مَا نقل بها والاحتجاج بما اتَتْ من سُننٍ وآثارٍ وهی فی زعمِ من حكينا قوله من قبلُ واهيةٌ مهملةٌ حتى يُصيبَ سمَاع الراوی عمن رَوىٰ ولو ذَهَبْنَا نعدد الاخبارَ الصِحَاحَ عند أهلِ العلم ممن يَهنُ بزعم هٰذا القائلِ ونُحصيها لعجزنا عن تقصی ذكرها واحصائها كلها ولكنا اَحْبَبْنَا اَن نَنصبَ عددًا يكون سمةً لِمَا سَكَتْنَا عَنْه منهَا.

ترجمہ: انھیں غیر مدلسین میں سے عبداللہ بن یزید انصاری ہیں جنھوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا بھی ہے انھوں نے حذیفہ اور ابو مسعود میں سے ہر ایک سے ایک ایک حدیث مسنداً نقل کی ہے اور ان کی روایت میں ان دونوں سے سماع کا ذکر نہیں ہے اور کسی روایت میں بھی ہم کو یاد نہیں ہے کہ عبداللہ بن یزید نے حذیفہ اور ابو مسعود سے رُو در رُو گفتگو کی اور نہ ہم نے کسی متعین روایت میں عبداللہ کا ان دونوں کے دیکھنے کی تصریح پائی ہے اور نہ ہم نے ائمہ سلف میں سے کسی کو اور نہ کسی ایسے امام کو جس سے ہماری ملاقات ہوئی ہے سنا ہو کہ انھوں نے ضعیف ہونے کا اعتراض کیا ہو ان دونوں حدیثوں میں جس کو عبداللہ بن

یزید نے حذیفہ اور ابو مسعود سے روایت کیا ہے بلکہ یہ دونوں حدیثیں اور جو ان کے مشابہ ہیں صحیح اور قوی حدیثوں میں سے ہیں ان تمام ائمہ حدیث کے نزدیک جن سے ہماری ملاقات ہے وہ ان کا استعمال جائز رکھتے ہیں جو اس طرح کی سندوں سے منقول ہیں اور حجت پکڑنا صحیح سمجھتے تھے اس طرح کی احادیث وآثار سے جو مروی ہیں حالاں کہ یہ حدیثیں اس شخص کے قول کے مطابق جس کا مذہب ہم نے پہلے نقل کیا ہے کمزور اور بے کار ہیں، یہاں تک کہ راوی کے مروی عنہ سے سننے کی تصریح مل جائے، اور اگر ہم ان حدیثوں کو شمار کرنے لگیں اور احاطہ کرنے لگیں جو ائمہ حدیث کے نزدیک صحیح ہیں جو ایسے لوگوں سے منقول ہیں کہ جو اس قائل کے گمان میں وہ ضعیف ہیں تو اس کا احاطہ کرنے اور شمار کرنے سے ہم تھک جائیں گے، لیکن ہم چاہتے ہیں کہ اس میں سے چند حدیثیں ذکر کریں جو نمونہ ہوں ان روایتوں کے لیے جن کو ہم نے ذکر نہیں کیا ہے۔

نمونہ کے طور پر چودہ (۱۴) مثالیں

(۱) عبداللہ بن یزید الانصاری: ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رویت حاصل ہے جس کی وجہ سے حضرت حذیفہ اور ابو مسعود انصاری کا معاصر ہونا اور ان سے لقاء اور سماع کا امکان لازمی طور سے ثابت ہوا مگر حضرتِ حذیفہ اور ابو مسعود انصاری سے ان کا لقاء وسماع کسی روایت سے ثابت نہیں ہے اس کے باوجود عبداللہ بن یزید عن حذیفہ کی سند سے ایک روایت ''أخبرني رسول الله صلى الله عليه وسلم بما هو كائن'' مروی ہے، اس روایت کو امام مسلم نے کتاب الفتن میں نقل کیا ہے، اسی طرح ''عبدالله بن يزيد عن ابي مسعود'' کی سند سے ایک روایت ''نفقة الرجل على أهله الخ'' مروی ہے، اس روایت کو امام بخاری اور مسلم نے نقل کیا ہے اور سب لوگ اس روایت کو صحیح، متصل اور حجت تسلیم کرتے ہیں۔ (نووی)

فائدہ: عبداللہ بن یزید عن ابی مسعود الانصاری کی سند پر ابن رجب حنبلی تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابو مسعود انصاری سے سماع کی تصریح خود بخاری میں موجود ہے، بخاری نے یہ روایت دو جگہ نقل کی ہے، جلد اوّل کتاب الایمان میں اور جلد ثانی کتاب النفقات میں کتاب النفقات والی روایت میں ''عبدالله بن يزيد عن أبي مسعود فقلت عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال عن النبي

صلى الله عليه وسلم ''مروی ہے، ابن رجب کے نزدیک شائد فقلت کا قائل عبداللہ بن یزید ہیں جس کی وجہ سے ان کا ابومسعود سے لقاء وسماع ثابت ہوجاتا ہے، وعن كل واحد منهما امام نوویؒ کہتے ہیں کہ واؤ تمام نسخوں میں موجود ہے، لیکن اس کا نہ ہونا ہی صحیح ہے، بعض لوگوں نے اس کو صحیح قرار دیتے ہوئے پوری عبارت کا یوں مطلب بیان کیا ہے کہ انھوں نے حضرت حذیفہؓ سے ایک روایت اور ابومسعود انصاری سے ایک روایت الگ الگ اور ان دونوں حضرات سے ایک ساتھ ایک حدیث روایت کی ہے، اگر کوئی ایسی روایت مل جائے جو مشترکہ طور سے ان دونوں سے مروی ہو تو یہ عبارت صحیح ہوسکتی ہے ورنہ امام نوویؒ کی بات اپنی جگہ پر صحیح ہے۔

وهـذا ابـو عثمانُ النهدی و ابو رافع الصائغ وهما ممن ادرَكَ الجاهلية و صحبا أصـحـابَ رسُـولِ الـلّٰه صلى الله عليه وسلم من البدريينَ هلم جرًّا ونقلاً عنهم الاخبـارَ حتـى نـزَلاَ الـى مثلِ ابى هريرةَ وابنِ عمرَ وذويهمَا قد اسندَ كلُّ واحدٍ منـهـمَـا عن أُبىّ ابنِ كعبٍ عَنِ النّبى صلى الله عليه وسلم حديثًا ولم نسمع في روايةٍ بعينها انهما عَاينا ابيًّا و سمعا منه شيئًا.

ترجمہ: اور یہ ابوعثمان نہدی اور ابورافع الصائغ ہیں کہ ان دونوں نے جاہلیت کا زمانہ پایا ہے (مخضرمی ہیں) اور بدری صحابہ کی صحبت اٹھائی ہے، پھر اس سے نیچے اتر کر اور صحابہ سے روایتیں نقل کی ہیں یہاں تک کہ ابوہریرہؓ اور ابن عمرؓ اور اس طرح کے دیگر صحابہ سے روایتیں نقل کی ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک نے ابی ابن کعب سے ایک ایک حدیث مسنداً روایت کیا ہے اور ہم نے کسی متعین روایت میں نہیں سنا کہ ان دونوں حضرات نے حضرت ابی ابن کعب کو دیکھا ہو ان سے کچھ سنا ہو۔

(۲-۳) أبـو عثمان النهدی اور أبـو رافع الصَّائغ: یہ دونوں مخضرمی تابعی ہیں، مخضرمی اس شخص کو کہا جاتا ہے جس نے قبل الاسلام زمانہ بھی پایا ہو مگر رسول اللہ ﷺ سے ملاقات نہ ہوسکی، ان دونوں کو بڑے بڑے صحابہ کی معیت حاصل ہے اور ان سے سماع ولقاء ثابت ہے اس کے ساتھ نیچے طبقہ کے صحابہ جیسے ابوہریرہؓ وابن عمر وغیرہ سے بھی سماع ولقاء ثابت ہے، مگر حضرت اُبی بن کعب سے لقاء وسماع کی کوئی متعین روایت موجود نہیں ہے، لیکن ابی بن کعب کا معاصر ہونا، ان سے لقاء وسماع کا ممکن ہونا واضح اور کھلی ہوئی بات ہے، یہ دونوں حضرات حضرت ابی بن کعب سے ایک ایک حدیث روایت کرتے

ہیں، أبـو عثمان عن أبي بن كعب کی روایت مسلم شریف (۲۳۵/۱) میں بـاب فضل الصلاة الـمكتوبة فی جماعته وفضل انتظار الصلاة وكثرة الخطا الى المساجد کے تحت ہے (نووی) اور أبـو رافع عن أبی کی روایت ابوداؤد کتـاب الـصوم باب الاعتكاف میں ہے اس کو نسائی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے۔ (نووی)

هَـلُمَّ جَرًّا: جرًّا اسم فاعل کے معنی میں ہو تو حال کی بنا پر منصوب ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ فعل محذوف تَجُرُّ کا مفعول مطلق ہو۔ قاضی عیاض نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ هَلُمَّ جَرًّا کا استعمال ایسے موقعہ پر ہوتا ہے جو متکلم کے زمانہ تک ہو اور یہاں پر اُن دونوں حضرات کی صحبت درجہ بدرجہ امام مسلم تک نہیں ہے مگر عرف میں هَلُمَّ جَرًّا کو کثرت کے معنی میں استعمال کرنے لگے ہیں۔

واسـند ابوعمرو الشيباني وهو ممن ادرك الجاهلية وكان في زمن النبي صلى الـلّـه عـليـه وسلم رجلا وابومعمر عبدالله بن سخبرة كل واحد منهما عن ابى مسعود الانصارى عن النبى صلى الله عليه وسلم خبرين. واسندَ عُبيدُ بن عمير عـن ام سـلـمة زوج النبى صلى الله عليه وسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم حديثًا وعبيد ولد فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم واسند قيس بن ابى حازم وقـد ادرك زمـن الـنبى صلى الله عليه وسلم عن ابى مسعود هو الانصارى عن الـنبـى صـلـى الله عليه وسلم ثلاثة اخبار و اسند عبدالرحمٰن بن ابى ليلى وقد حـفـظ عـن عُـمـر بن الخطاب وصحبَ عليًّا عن انس بن مالك عن النبى صلى الـلّـه عليه وسلم حديثًا واسند ربعى بن حراش عن عمران بن حصين عن النبى صـلـى الـلّـه عليه وسلم حديثين وعن ابى بكرة عن النبى صلى الله عليه وسلم حـديثًـا وقـد سمع ربعى من على بن ابى طالب وروى عنه واسند نافع بن جبير بـن مـطـعـم عـن ابـى شـريـح الخزاعى عن النبى صلى الله عليه وسلم حديثًا. وأسـنـد الـنـعمان بن ابى عياش عن ابى سعيد الخدرى ثلاثة احاديث عن النبى صـلـى الـلّـه عليه وسلم واسند عطاء بن يزيد الليثى عن تميم الدارى عن النبى صـلـى الـلّـه عليه وسلم حديثًا و اسند سليمان بن يسار عن رافع بن خديج عن

النبي صلى الله عليه وسلم حديثًا واسند حُميد بن عبدالرحمٰن الحميری عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم احادیث.

ترجمہ: ابوعمرو شیبانی اور انھوں نے جاہلیت کا زمانہ پایا اور نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں جوان تھے اور ابومعمر عبداللہ بن سخبرۃ دونوں ابومسعود انصاری سے دو دو حدیثیں مرفوعًا روایت کرتے ہیں، اور ابوعبید بن عمیر نے ام سلمۃ رضی اللہ عنہا جو نبی کریم ﷺ کی بیوی ہیں ان سے ایک حدیث مرفوعًا نقل کیا ہے۔ اور عبید نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں پیدا ہو چکے تھے، اور قیس بن ابی حازم جنھوں نے نبی کریم ﷺ کا زمانہ پایا، ابومسعود سے جو انصاری ہیں تین حدیث مسندًا نقل کیا ہے، اور عبداللہ بن ابی لیلیٰ جس نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی حدیث سنا ہے، اور حضرت علی کے ساتھ رہے ہیں حضرت انس سے مرفوعًا ایک حدیث روایت کی ہے، اور ربعی حراش نے عمران بن حصین سے دو حدیث مرفوعًا بیان کی ہے اور ابوبکرۃ سے ایک حدیث مسندًا روایت کی ہے اور ربعی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سنا ہے اور اُن سے روایت بھی نقل کیا ہے، اور نافع بن جبیر بن مطعم نے ابوشریح سے ایک حدیث مرفوعًا روایت کی ہے، اور نعمان بن ابی عیاش نے ابوسعید خدری سے تین حدیث مسندًا روایت کی ہے، اور عطاء بن یزید لیثی نے تمیم داری سے ایک حدیث مرفوعًا نقل کیا ہے اور سلیمان بن یسار نے رافع بن خدیج سے ایک حدیث مسندًا روایت کی ہے اور حمید بن عبدالرحمٰن نے حضرت ابوہریرہ سے چند حدیثیں مسندًا روایت کیا ہے۔

فكلُّ هٰؤلاءِ التابعينَ الذين نصبنا روايتَهم عن الصّحابة الذين سمّيناهم لم يُحفَظ عنهم سماعٌ علمناه منهم في روايةٍ بعينها ولا انّهم لَقُوْهم في نفس خبر بعينهٖ وهي اسانيد عند ذوي المعرفةِ بالاخبار و والروايات من صحَاح الاسانيد لا نعلمُهم وَهَّنوا منها شيئًا قط ولا التمسوا فيها سمَاع بعضهم من بعض اذا السماعُ لكل واحد منهم ممكنٌ من صاحبه غير مستنكر لكونهم جميعًا كان في العصر الذي اتفقوا فيه.

ترجمہ: پھر یہ سب تابعین جن کی روایتوں کو ہم نے بیان کیا ہے اُن صحابہ سے جن کا ہم نے نام لیا ہے ان کا ان صحابہ سے سننا کسی معین روایت کے ذریعہ ہم کو معلوم نہیں ہے اور نہ ان کی باہمی ملاقات کا ہم کو علم ہے کسی معین روایت سے اس کے باوجود ائمہ حدیث کے نزدیک یہ حدیثیں صحیح السند ہیں، ہم نہیں

جانتے ہیں کہ ان میں سے کسی نے ان روایتوں میں سے کسی کوضعیف قرار دیا ہو، اور نہ تو ایک کی دوسرے سے سننے کی تحقیق کی ہو اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے سے سننا ممکن ہے، مستبعد نہیں ہے، ان سب کے ایک زمانہ میں موجود ہونے کی وجہ سے۔

مثال: (۴) ابوعمرو الشیبانی نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں جوان تھے جس کی وجہ سے مخضرمی تابعی ہیں، ابومسعود انصاری سے ان کا لقاء وسماع ممکن ہے مگر کسی معین روایت سے لقاء وسماع ثابت نہیں ہے، یہ ابوعمرو ابومسعود سے دو حدیث روایت کرتے ہیں (۱) جاء رجلٌ بناقةٍ مخطومةٍ (۲) جاءَ رجل النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم فقالِ انی اُبدع بی یہ دونوں روایتیں مسلم باب فضل الجهاد ۲/۱۳۷ میں ہیں۔ (نووی)

مثال: (۵) ابومعمر، ابومسعود انصاری سے دو روایت نقل کرتے ہیں، پہلی حدیث، عن أبي مسعود قال کان رسول اللّٰه صلی اللّٰہ علیه وسلم یمسح مناکبنا. مسلم شریف باب تسویة الصفوف ۱/۱۸۱ میں ہے اور دوسری حدیث، لاتجزی صلاۃ الرجل حتیٰ یقیم ظهره فی الرکوع والسجود. أبوداؤد ۱/۱۳۱ باب من لایقیم صلبه فی الرکوع والسجود میں ہے اور ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے اور ترمذی نے کہا ہے هُوَ حَدِیْثٌ حَسَنٌ صَحِیْحٌ، ابومعمر کا سماع ولقاء ابومسعود انصاری سے کسی متعین روایت سے ثابت نہیں ہے، صرف لقاء وسماع ممکن ہے۔ (نووی)

مثال: (۶) عبید بن عمیر نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں پیدا ہو چکے تھے کسی معین روایت میں ام سلمہ سے لقاء وسماع ثابت نہیں ہے، لیکن لقاء وسماع ممکن ہے، یہ ام سلمہ سے ایک روایت نقل کرتے ہیں: لما مات أبوسلمة قلت غریب یہ روایت مسلم شریف کتاب الجنائز ص: ۳۰۱ میں ہے۔ (نووی)

مثال: (۷) قیس بن أبي حازم مخضرمی تابعی ہیں، نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں موجود تھے۔ مگر ابومسعود انصاری سے کسی متعین روایت سے لقاء وسماع ثابت نہیں ہے مگر لقاء وسماع ممکن ہے یہ ابومسعود انصاری سے تین حدیثیں روایت کرتے ہیں (۱) قال رجل یا رسول اللّٰه لا اکاد ادرك الصّلاة مما یطول بنا یہ بخاری شریف کتاب العلم باب الغضب فی الموعظة ۱/۱۹۔ مسلم شریف باب امر الائمة بتخفیف الصلاۃ فی تمام ۱/۱۸۸ میں ہے۔ (۲) اشار النبی صلی اللّٰہ

علیہ وسلم بیدہ نحو الیمن. باب تفاضلِ أهل الإيمان و رجحان أهل اليمن ۵۲/۱۔ اور بخاری شریف کتاب بدء الوحی باب خیر مال المسلم غنم ۴۶۶/۱ میں ہے۔(۳)ان الشمس والقمر لایخسفان لموت أحد یہ بخاری شریف کتاب الکسوف ۲۹۹/۱ میں ہے،(نووی)لیکن بخاری شریف میں عن قیس قال سمعت ابا مسعود مروی ہے جس سے سماع کی تصریح ثابت ہوگئی۔

مثال: (۸) عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے صحبت یافتہ ہیں اور حضرت عمرؓ سے سماع ولقاء ہے اور حضرت انسؓ سے سماع ولقاء کی کوئی معین دلیل موجود نہیں ہے صرف معاصرت اور امکانِ سماع و لقاء ہے، وہ حضرت انسؓ سے ایک حدیث نقل کرتے ہیں: امر ابو طلحة امّ سلیم اِصنعِی طعَامًا لِلنّبِیِ صَلّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلّم. اس روایت کو امام مسلم نے ۱۷۹/۲ باب جواز استتباع غیرہ الی دار من یثق برضاہ میں ذکر کیا ہے۔(نووی)

مثال: (۹) ربعی بن حراش، ان کا سماع ولقاء حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے، اور حضرت عمران بن حصین سے کسی معین روایت میں سماع کی تصریح نہیں ہے، وہ عمران بن حصین سے دو حدیث نقل کرتے ہیں، پہلی حدیث عمران کے والد حصین کے اسلام قبول کرنے کے سلسلہ میں ہے، یہ روایت نسائی نے "عمل الیوم و اللیلة" میں ذکر کی ہے، اسی طرح عبد بن حمید نے بھی اپنی مسند میں ذکر کیا ہے اور دوسری حدیث لاعطین الرایة رجلاً یحبّ اللّٰه ورسوله. ہے، اس کو نسائی نے اپنی سنن کبریٰ میں ذکر کیا ہے، اسی طرح ربعی بن حراش کا ابوبکرۃ سے لقاء وسماع کسی معین روایت سے ثابت نہیں ہے، صرف امکانِ سماع ولقاء ہے، حالانکہ وہ ابوبکرہ سے ایک روایت نقل کرتے ہیں: إذا المسلمان حمل أحدهما علی أخيه اس کو مسلم نے کتاب الفتن میں ص:۳۸۹ پر ذکر کیا ہے، اور بخاری نے اس روایت کو تعلیقاً نقل کیا ہے۔(نووی)

مثال: (۱۰) نافع بن جبیر بن مطعم کا سماع حضرت ابوشریح سے کسی روایت کے ذریعہ ثابت نہیں ہے صرف امکان سماع ولقاء ہے، نافع نے ابوشریح سے ایک حدیث نقل کیا ہے: من کان یؤمن باللّٰه والیوم الآخر فلیحسن الی جارہ (مسلم ۵۰/۱) سعید بن ابی سعید اور ان کے باپ ابوسعید دونوں نے ابوشریح سے یہ روایت نقل کیا ہے جو مسلم جلد ثانی باب الضیافة میں اور بخاری جلد ثانی کتاب

الأدب میں ہے۔(نووی)

مثال:(۱۱)نعمان بن ابی عیاش،ان کا بھی لقاء وسماع ابوسعید خدری سے کسی معین روایت کے ذریعہ ثابت نہیں ہے،وہ ابوسعید خدری سے تین حدیث نقل کرتے ہیں۔(۱) ما من عبد یصوم یومًا فی سبیل اللّٰہ اس کو مسلم نے کتاب الصّیام باب فضل الصیام ۱/۳۶۴ میں اور بخاری نے کتاب الجہاد ۱/۳۹۸ میں نقل کیا ہے۔(۲) انّ فی الجنة شجرة یسیر الراکب فی ظلها. یہ حدیث مسلم شریف کتاب الجنة و صفة نعیمها ۲/۳۷۸،اور بخاری شریف ۲/۹۷۰ میں بھی ہے۔مگر بخاری،مسلم دونوں میں ہے: حدثنی أبو سعید جس سے سماع کی تصریح ہوگئی۔(۳) انّ ادنیٰ أهل الجنّة منزلةً. یہ حدیث مسلم شریف ۱/۱۰۶ باب اثبات الشفاعة میں ہے۔(نووی) اس کے علاوہ ابوسعید خدری سے ایک اور حدیث ہے جس کو بخاری ومسلم دونوں نے نقل کیا ہے: انا فرطکم علی الحوض، اور مسلم و بخاری دونوں میں انا أشهد علی أبي سعید لِسمعته ہے،ایک اور حدیث روایت کرتے ہیں: انّ اهل الجنّة لیتراؤون الغرفة. یہ مسلم شریف میں ہے،اس میں بھی سماع کی تصریح ہے۔(نووی)

مثال:(۱۲) عطاء بن یزید لیثی،ان کا تمیم داری سے لقاء وسماع کسی معین حدیث سے ثابت نہیں ہے، صرف امکانِ لقاء وسماع ہے یہ تمیم داری سے ایک حدیث نقل کرتے ہیں: الدین النصیحة یہ حدیث مسلم شریف باب ان الدین النصیحة ۱/۵۴ میں ہے۔(نووی)

مثال:(۱۳) سلیمان بن یسار،ان کا لقاء وسماع حضرت رافع بن خدیج سے کسی معین روایت سے ثابت نہیں ہے،صرف امکان لقاء وسماع ہے،وہ ان سے ایک حدیث نقل کرتے ہیں وہ محاقلہ والی حدیث ہے۔یہ حدیث مسلم شریف باب کراء الأرض ۲/۱۳ میں ہے۔(نووی)

مثال:(۱۴) حمید بن عبدالرحمٰن الحمیری،ان کا لقاء وسماع حضرت ابوہریرہؓ سے کسی معین حدیث میں نہیں ہے مگر امکانِ لقاء وسماع ہے وہ حضرت ابوہریرہ سے متعدد حدیثیں نقل کرتے ہیں اس میں سے ایک حدیث ''افضل الصیام بعد رمضان شهر اللّٰہ المحرم'' ہے یہ حدیث مسلم شریف ۱/۳۶۸ کتاب الصوم باب فضل صوم المحرم میں ہے،یہ روایت ترمذی،نسائی اور ابوداؤد میں بھی ہے، حمید الحمیری عن ابی ہریرہ کی یہی ایک روایت ان کتابوں میں ہے،اس کے سوا بقیہ روایتیں ان کتابوں

کے علاوہ میں مروی ہیں۔ (نووی)

یہ کل چودہ تابعین دس صحابہ سے تیئیس سے زیادہ حدیثیں روایت کرتے ہیں، ان چودہ تابعین کا اپنے مروی عنہ صحابہ سے کسی متعین روایت کے ذریعہ سماع کی تصریح ثابت نہیں ہے صرف امکان لقاء و سماع ہے، ایسے جعلی محدثین کے قول کی بنیاد پر یہ سب حدیثیں ضعیف و منقطع ہونی چاہئیں، مگر یہ سب کی سب حدیثیں ائمہ حدیث کے نزدیک صحیح ہیں، جن میں سے چھ حدیثیں متفق علیہ ہیں، تیرہ حدیثیں مسلم شریف میں ہیں، بقیہ دوسری کتب میں ہیں۔

فائدہ: مثالوں کی تشریح کے دوران ہی بتایا جا چکا ہے کہ یہ چھ متفق علیہ روایتوں میں تابعی کی اپنے مروی عنہ صحابی سے سماع کی تصریح ثابت ہے، ان میں سے عبداللہ بن یزید اور قیس بن ابی حازم کے سماع کی تصریح ابومسعود انصاری سے بخاری شریف میں موجود ہے اور نعمان بن ابی عیاش کی ابوسعید خدری سے سماع کی تصریح بخاری شریف اور خود مسلم شریف میں موجود ہے۔

وكان هٰذا القول الذى أحدثه القائل الذى حكيناه فى توهين الحديث بالعلةِ التى وَصَفَ اقلَ من ان يُعرّج عليه ويُثارَ ذكره اذ كانَ قولاً محدثًا وكلامًا خَلْفًا لَمْ يَقُلْهُ احدٌ من اهل العلمِ سَلَفَ ويستنكره مَنْ بَعْدَهم خَلَفَ فَلا حاجةَ بِنَا فى رَدِّه باكثر مِمَّا شَرَحْنَا اذ كانَ قدرُ المقالةِ وقائِلِها القدرَ الذى وصفناه . واللّٰهُ المستعانُ علٰى دفع ما خالفَ مذهبَ العلماءِ وعليه التكلانُ. والحمدُ للّٰهِ وحدهُ وصلى اللّٰهُ علٰى سيّدنا محمد وآلِهٖ وصَحبِهٖ وَسَلَّم.

ترجمہ: حدیث کو ضعیف قرار دینے کی وہ وجہ جس کو کہنے والے نے بیان کیا اس کا یہ خود تراشیدہ قول اس لائق بھی نہیں اس کی طرف توجہ دی جائے اور اس کو مشہور کیا جائے اس لیے کہ یہ قول تراشیدہ ہے اور غلط بات ہے اہل علم سلف میں سے کسی نے یہ نہیں کہا ہے اور جو سلف کے بعد ہیں انہوں نے بھی اس کا انکار کیا ہے اس لیے ہم کو اس کے رد کرنے کی اس سے زیادہ ضرورت نہیں جتنا ہم نے بیان کر دیا ہے اس لیے کہ اس قول اور اس کے قائل کی اتنی ہی وقعت ہے جتنا ہم نے بیان کیا اور اللہ ہی سے مدد کی درخواست ہے اس قول کی تردید کے لیے جو علماء کے مذہب کے خلاف ہے، اور اسی پر بھروسہ ہے۔ تمام تعریفیں اللہ ہی کے لیے ہیں جس کا کوئی شریک نہیں اور اللہ صلاۃ و سلام نازل کرے محمد ﷺ پر اور ان

کے آل واصحاب پر۔

امام مسلم کا دعویٰ اجماع اور اس پر تبصرہ: امام مسلم نے معاصر غیر مدلس ثقہ کا اپنے معاصر سے روایت کرنا جس سے لقاء وسماع ممکن ہو اس کو متصل قرار دیا اور اس پر تمام ائمہ حدیث کا اجماع نقل کیا ہے، اور شعبہ اور ان کے بعد کے محدثین کا یہی مذہب بتلایا، امام مسلم کبار ائمہ حدیث میں سے ہیں، اس لیے ان کا اجماع کا دعویٰ کرنا اپنے اندر وزن رکھتا ہے، مگر اس کے باوجود اکثر علماء نے امام مسلم کے دعویٰ اجماع کو تسلیم نہیں کیا ہے، وہ حضرات کہتے ہیں کہ شعبہ، علی بن مدینی، ابوزرعہ، امام احمد، ابوحاتم اور امام بخاری وغیرہم محض امکان سماع پر حدیث کو متصل نہیں کہتے، بلکہ سماع کو ضروری قرار دیتے ہیں اور ان ائمہ کے اقوال سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ (۱) ابوالعالیہ کا سماع ابوبکر وعمر سے ثابت ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ابوالعالیہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا زمانہ پایا ہے مگر کسی معین روایت میں سماع کی تصریح نہیں ہے، جس کی وجہ سے ابوالعالیہ عن علی کو شعبہ متصل نہیں کہتے ہیں، اسی طرح مجاہد عن عائشہ میں امکانِ سماع ہے مگر کسی معین روایت میں سماع کی تصریح نہیں ہے، اور جو لوگ سماع کی روایت نقل کرتے ہیں وہ اس روایت کی تضعیف کرتے ہیں اور مجاہد عن عائشہ کو منقطع کہتے ہیں۔ (۲) حسن بصری کی روایت کس صحابی سے متصل ہے اور کس صحابی سے متصل نہیں ہے، امام احمد، علی بن مدینی، ابوزرعہ، ابوحاتم وغیرہم کے فیصلہ کی بنیاد اس پر ہے کہ کس صحابی سے سماع کی تصریح ثابت ہے، کس صحابی سے نہیں ہے، جس صحابی سے سماع کی تصریح ثابت ہے اس کو متصل کہتے ہیں، جس صحابی سے سماع کی تصریح ثابت نہیں ہے اس کو متصل نہیں مانتے، جب کہ امکانِ لقاء وسماع موجود ہے۔ (۳) ائمہ کے کلام میں کسی حدیث کے منقطع ہونے کو بیان کرنے کے لیے جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں وہ سماع اور عدمِ سماع کے ہیں، امکانِ لقاء وسماع کے نہیں ہیں، مثلاً ان حضرات کا قول ہے فلان لم یسمع من فلان یا فلان لم یصح لہ سماع عن فلان (۴) حدیث کے متصل و منقطع ہونے کے سلسلہ میں حدیث کی ایک قسم مزید فی متصل الاسانید ہے، ایک شخص ایک روایت اپنے استاذ سے نقل کرتا ہے جس میں اس کا استاذ اپنے مروی عنہ سے بذریعہ عن نقل کرتا ہے اس شخص کا ایک دوسرا ساتھی اس استاذ سے وہی حدیث روایت کرتا ہے تو اس استاذ اور مروی عنہ کے درمیان کسی راوی کا اضافہ کردیتا ہے، جس کی وجہ سے پہلی سند کو منقطع اور دوسری سند کو متصل کہا جاتا ہے، اگر کسی اور روایت سے ثابت ہو جائے کہ اس استاذ نے

اپنے مروی عنہ سے اس کو براہِ راست سنا ہے تب اس حدیث کو متصل کہا جائے گا اور راوی کے اضافہ والی سند کو المزید فی متصل الاسانید کہا جائے گا، پہلی صورت میں امکانِ سماع کیا لقاء موجود ہے پھر بھی اس کو متصل نہیں کہا گیا جب تک کہ سماع کی تصریح نہیں ہوگئی۔ (۵) راوی ایک شہر کا ہے اور مروی عنہ کسی دوسرے شہر کا ہے، ان دونوں کے اکٹھا اور جمع ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے تو اس بناء پر بھی محدثین حدیث کو منقطع کہہ دیتے ہیں، یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ امکانِ لقاء اتصال کے لیے کافی نہیں ہے۔ (۶) مثالوں کی تشریح کے دوران ہی بتایا جا چکا ہے کہ امام مسلم نے جن تابعین کی اپنے مروی عنہ صحابی سے سماع کی تصریح کی نفی کی ہے ان میں سے کم از کم تین کا صحابی سے لقاء وسماع ثابت ہے جس کی وجہ سے اِن لوگوں کی بات میں وزن محسوس ہونے لگا جن لوگوں نے کہا کہ امام مسلم کے ان لوگوں کے سماع کے نہ جاننے کی وجہ سے واقع اور نفس الامر میں سماع کی نفی لازم نہیں آتی ہے، خاص طور سے بعض ان روایتوں میں جن کی سند میں شعبہ ہیں کیونکہ ان کی عادت تھی کہ اسی روایت کو بیان کرتے تھے جس میں سماع کی تحقیق ہو جاتی تھی۔

امام مسلم کی طرف سے دفاع کے طور پر زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا ائمہ کا ان حدیثوں کو منقطع کہنا ایسے معاصرین کے بارے میں ہے جن کے بارے میں دلیل سے معلوم ہو گیا ہے کہ لقاء وسماع نہیں ہے، ایسے معاصرین جن کے امکانِ سماع ولقاء کے ساتھ سماع اور عدم سماع کے بارے میں مثبت اور منفی کوئی بات معلوم نہیں ہے ان کا کلام ان لوگوں کے متعلق نہیں ہے۔

واللہ اعلم بالصواب۔

كِتَابُ الإِيمَانِ

كتاب الإيمان

امام مسلم نے کتاب کا افتتاح '' کتاب الإیمان '' سے کیا، اس لیے کہ محققین علماء اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ مکلّف پر سب سے پہلا واجب، ایمان ہے اور انبیاء نے سب سے پہلے اسی کی دعوت دی، قرآن میں ہے: وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِيْ كُلِّ اُمَّةٍ رَسُوْلًا اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوْتَ [سورۂ نحل] وَاِلٰى عَادٍ اَخَاهُمْ هُوْدًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِنْ اِلٰهٍ غَيْرُهُ. وَاِلٰى ثَمُوْدَ اَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِنْ اِلٰهٍ غَيْرُهُ [سورۂ ہود]

ان سب میں انبیاء کی دعوت کی ابتداء ایمان باللہ وتوحید سے ہے، آپ ﷺ نے لوگوں سے فرمایا: ''قولوا لا إله إلا الله تفلحوا'' حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن روانہ کرتے ہوئے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله''.

ابوالحسن اشعری کہتے ہیں کہ پہلا واجب خدا کے وجود کی معرفت اور اس کا علم ہے، اسی طرح اس کی صفاتِ کمالیہ کی معرفت اور اس کا علم ہے، اس لیے کہ مامور بہ اور منہی عنہ کا امتثال بدون آمر وناہی کی معرفت کے ممکن نہیں ہے۔

معتزلہ اور استاذ ابواسحاق اسفرائینی کہتے ہیں کہ پہلا واجب نظر وفکر اور استدلال ہے، اس لیے کہ معرفت بغیر نظر وفکر اور استدلال کے ممکن نہیں۔

امام الحرمین اور ابن فورک کہتے ہیں کہ نظر وفکر امور معلومہ کی ترتیب ہے جو متعدد ہیں، اس لیے پہلا واجب قصد الی النظر والفکر ہے۔

اختلف علماء الأصول في أول ما يجب على المكلف فقال الأشعري: هو معرفة الله إذ يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات. وقال المعتزلة

والأستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني: هو النظر فيها إذ هي موقوفة عليه. وقيل: هو الجزء الأول من النظر. وقال إمام الحرمين والقاضي أبوبكر: هو القصد إلى النظر لتوقف الأفعال الاختيارية وإجراءها على القصد. (شرح عقائد)

قول صحیح کی دلیل: انسانی ذہن سادہ کاغذ کی طرح نہیں ہے بلکہ قدرت نے اس میں اپنی معرفت و علم کو نقش کر دیا ہے، اللہ تعالیٰ نے حیوانات نباتات وغیرہ ہر نوع کو ایک خاص شکل وصورت پر پیدا کیا ہے، اور وہ انھیں شکل وصورت سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں، اسی طرح ہر نوع کو تھوڑا سا علم و ادراک عطا فرمایا جو اس نوع کے ساتھ خاص ہے، دوسری نوع میں نہیں پایا جاتا ہے، شہد کی مکھیوں کو ایک نوع کا علم دیا جس سے وہ اپنے مطلب کے درخت معلوم کرتی ہیں، چھتے بناتی ہیں، اس میں شہد جمع کرتی ہیں، کبوتر کو ایک خاص طرح کا علم دیا کہ کس طرح کی آواز کریں، آشیانہ بنائیں، اسی طرح اللہ نے انسان کو ایک خاص طرح کا علم عطا کیا ہے، اس کو اپنے خالق کی معرفت اور اس کی عبادت کا علم دیا اور خدا کی طرف ذاتی میلان کو پیدا کیا، اور بالطبع خدا کی طرف کشش ہے، جیسے لوہے کو مقناطیس کی طرف جس کو "کُلُّ مولودٍ یُولد علی الفطرۃ" سے واضح کیا گیا ہے، اسی طرح آیت قرآنی: "فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" اور "اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ" والی آیت میں "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى" کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے، الغرض اللہ نے اپنی معرفت اور عبادت کا حق ان کے قلب وذہن میں نقش کر دیا اسی طرح اپنی طرف میلان کو، کہ اگر کوئی رکاوٹ مانع نہ پیش آئے تو اسی حالت پر انسان رہ سکتا ہے، مگر عوارض پیش آتے رہتے ہیں، جیسے ماں باپ کا گمراہ کر دینا، ماحول سے متأثر ہونا تو یہ علم جہل ہو جاتا ہے، انبیائے کرام اسی فطرت کو جگاتے ہیں اور بیدار کرتے ہیں، اس لیے محققین علماء کے یہاں پہلا واجب ایمان ہے۔

قال أبو جعفر السمناني وهو من رؤوس الأشاعرة: إن هذه المسألة بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة. (فتح الباري: ۱۳/۴۳۲)

دوانی کہتے ہیں: الحق عندي أنه إذا كان النزاع في أول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وإن كان النزاع في أول الواجبات على المكلف مطلقًا فلا يخفى أن الكافر مكلف أولاً بالإقرار فأول الواجبات عليه هو ذلك

ولا يحتمل الخلاف. (شرح عقائد جلال: ۲۸)

باب "معاني الإسلام والإيمان والإحسان شرعًا"

حديث عمر، حديث ابي هريرة رضي الله عنهما

یہ احادیث، حدیث جبرئیل سے معروف ومشہور ہیں، آپ ﷺ کی عمر کے اخیر دور میں جبرئیل علیہ السلام نے انسان کی شکل میں آکر سوال کیا اور آپ نے جواب دیا، یہ ۲۳ برس کی تعلیم وتبلیغ کا خلاصہ ہے، جس کی وجہ سے اس کو ام الحدیث کہا جاتا ہے، جس طرح سورۂ فاتحہ کو جو پورے قرآن کے حاصل وخلاصہ پر مشتمل ہے، اس کو ام القرآن کہا جاتا ہے۔

ابن مندہ نے حضرت عمر کی روایت میں نقل کیا ہے: أن رجلاً في آخر عمر النبي صلى الله عليه وسلم جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ: يحتمل أن يكون بعد حجة الوداع وكأنه إنما جاء بعد إنزال جميع الأحكام لتقرير أمور الدين التي بلغها متفرقة في مجلس واحد للضبط.

یہ حدیث حضرت عمر وابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کے علاوہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے، أخرجه البزار، والبخاري في خلق أفعال العباد وأسناده حسن. اور حضرت جریر البجلی رضی اللہ عنہ سے أخرجه أبو عوانة وفي إسناده خالد بن يزيد ولا يصلح للصحيح اور ابن عباس رضی اللہ عنہ اور ابو عامر الاشعری رضی اللہ عنہ سے بھی أخرجهما أحمد وإسنادهما حسن.

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو بعض رواۃ نے ابن عمر عن النبی ﷺ نقل کر دیا ہے، اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ابوفروہ نے عن أبي زرعة عن أبي هريرة کے ساتھ ابوذر غفاری کا اضافہ کیا ہے، جس کو ابوداؤد ونسائی نے نقل کیا ہے۔

"كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني"

منکرین تقدیر: اس فرقہ کا وجود وظہور خلفائے راشدین کے بعد صحابہ کے اخیر دور میں ہوا، حجاز میں اس فرقہ کا وجود کعبہ کے جلنے کے بعد ہوا، عن الحسن بن محمد أوّل من تكلم في القدر حين حرقت الكعبة قال قائل: كان هذا من قضاء الله ان احترقت الكعبة فقال آخر: ما

كان هذا من قضاء الله.

قال يونس بن عبيد: أدركت البصرة وما بها قدري وما يتكلمون إلا في علي وعثمان حتى نشأ هنا فقير يقال له سيسوية البقال وكان أوّل من تكلم بالقدر.

وقال الأوزاعي: أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن وكان نصرانيًا فأسلم ثم تنصّر فأخذ عنه معبد الجهني وأخذ عنه غيلان (شرح الاعتقاد لالكائی) معبد جہنی سے اس قول کوشہرت ہوئی۔

يتقفرون: بالقاف ثم الفاء أو بتقديم الفاء ثم القاف، بتقديم القاف يتتبعون ويجمعون، اقتفر أثره، تتبعه اور بتقديم الفاء يبحثون غامضهٗ ويبحثون أسراره.

يزعمون أنه لا قدر وإن الأمر أنف: بضم الهمزة والنون مستأنف ومبتدأ من علم الإنسان واختياره، چیزوں کا وجود، انسانی علم واختیار سے ہوتا ہے، خدا کے علم واختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثوب شديد سواد الشعر: يعني سواد شعر اللحية، ایسا ہی ابوفروہ کی روایت میں ہے جس کو ابن حبان نے روایت کیا۔

نبی کریم ﷺ لوگوں کے درمیان تشریف فرما ہوتے اور کوئی پردیسی آتا تو پہلے سے تعارف نہ ہونے کی وجہ سے اس کو پتہ نہ چلتا کہ آپ کون ہیں، جس کی وجہ سے صحابہ نے مٹی کا چبوترہ بنا دیا کہ آپ اس پر تشریف رکھیں تو پردیسی واجنبی آتے ہی جان لے گا، چنانچہ ایسے ہی چبوترہ پر آپ تشریف رکھتے تھے۔

آپ ﷺ نے ایک مرتبہ لوگوں سے کہا کہ مجھ سے سوال کرو، مگر اس کے پہلے خواہ مخواہ کے سوال سے منع کر دیا گیا تھا، اس لیے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ازراہ احتیاط کسی قسم کا سوال کرنے سے گھبراتے تھے، اسی مصلحت سے اس وقت حضرت جبرئیل علیہ السلام انسانی شکل میں تشریف لائے اور سوال کیے تاکہ سامعین کو علم ہو جائے۔

حدیث جبرئیل میں ایمان کے لیے تقدیر پر بھی ایمان کا ضروری ہونا مذکور ہے، جس کی وجہ سے ابن عمر نے جواب میں حدیث جبرئیل کو بیان کیا۔

لا يعرفه أحد منا: تمام حاضرین کا یہی خیال تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صرف ذاتی گمان نہیں تھا،

عثمان بن غیاث کی روایت میں ہے: فنظر القوم بعضهم إلى بعض فقالوا ما نعرف هذا.

ووضع كفيه على فخذيه: فخذيه کی ضمیر نبی کریم ﷺ کی طرف راجع ہے، ابن عباس اورابو عامر الاشعری کی حدیث میں على ركبتي النبي صلى الله عليه وسلم موجود ہے، حضرت جبرئیل کو اپنی شخصیت کو چھپانا اور پراسرار بنانا تھا جس کی وجہ سے یہ طریقہ اختیار کیا، کہ مدینہ کا رہنے والا بھی نہ معلوم ہو اور نہ ایسا مسافر جو ابھی سیدھے سفر سے چلا آ رہا ہو، اور کسی کا مہمان بھی نہ معلوم ہو، نیز انھوں نے بیٹھنے کی نشست ایسی اختیار کی جس سے گنوار معلوم ہوں، سوال وجواب ایسا کر رہے تھے جیسے کوئی عالم وفاضل ہو، یہ سب کچھ اس لیے اختیار کیا تا کہ سب لوگ پوری توجہ سے بات سنیں۔

أخبرني عن الإسلام: اسلام کے لغوی معنی تابعداری وفرمانبرداری کرنا، أسلم أمره انقاد واستسلم.

اسلام کے شرعی معنی: اس کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے: (۱) پہلا اللہ تعالیٰ کے جملہ احکام کی تابعداری دل وزبان واعضاء وجوارح سے، لغت میں اسلام کا متعلق عام تھا، جس کسی کی بھی تابعداری ہو، شرع میں اس کو اللہ کے ساتھ خاص کرلیا گیا، اسلام بایں معنی تمام انبیاء کا دین ہے، مگر فی الحال خدا کے احکام کو جاننے کا ذریعہ محمد ﷺ ہیں، اسی وجہ سے ان کے لائے دین ہی کو اسلام کہا جاتا ہے۔

(۲) لا إله إلا الله محمد رسول الله کی شہادت، نماز، زکاۃ، روزہ اور حج کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی تابعداری وفرمانبرداری کا اظہار، ان ہی پانچ چیزوں کو حدیث جبرئیل میں اسلام کے جواب میں ذکر کیا گیا ہے، چونکہ نبی کریم ﷺ کی بعثت ساری دنیا کے لوگوں کے لیے عام ہے، لوگ دین اسلام میں گروہ در گروہ داخل ہوں گے اس لیے ان کے لیے کوئی علامت مقرر کرنا جس کے ذریعہ مسلم وغیر مسلم ممتاز ہوسکیں، ضروری تھا، اگر کوئی علامت مقرر نہ ہوگی اور اپنے طور پر لوگ مسلم غیر مسلم میں امتیاز کریں گے تو یہ تفریق وامتیاز قرائن کی بنیاد پر ہوگا اور وہ ایک ظنی چیز ہوگی، اور اس میں لوگوں کا آپس مین اختلاف بھی ہوسکتا ہے جس کی وجہ سے بڑا نقصان ہوگا، اس لیے خود شارع نے یہ علامت مقرر کردی، اللہ تعالیٰ کی اطاعت وفرمانبرداری کے اظہار کے لیے شریعت میں اور بھی احکام میں ہیں مگر ان پانچ چیزوں کو اسلام کا پیکر محسوس قرار دیا، اس لیے کہ تمام احکام میں یہی پانچ مقصود بالذات وواجب بالذات ہیں، بقیہ دیگر احکام واجب بالغیر ہیں، جب وہ غیر پایا جائے گا تو اس کا مطالبہ ہوگا، اگر وہ غیر موجود نہیں

ہے تو اس حکم کا مطالبہ نہیں ہوگا، برخلاف ان پانچ احکام کے وہ فی نفسہ مطلوب ہیں، الذي يجب لله عبادة محضة على الأعيان فيجب على كل من كان قادرًا عليه هذه هي الخمس وما سوى ذلك فإنما يجب بالأسباب فلا يعم وجوبها جميع الناس بل إما أن يكون فرضًا على الكفاية وإما أن يجب بسبب حق الآدميين فيختص به من وجب له وعليه وقد يسقط بإسقاطه نیز یہ دیگر چیزوں سے مستغنی کرنے والے ہیں، مگر ان سے کوئی اور چیز مستغنی نہیں کر سکتی ہے۔

فعجبنا له يسأله ويصدقه: تعجب اس لیے ہوا کہ سوال کرنا ناواقفیت پر دلالت کرتا ہے، اور تصدیق کرنا واقفیت پر، خاص طور سے جس چیز کی تصدیق کر رہا ہے اس کا علم آنحضور ﷺ کے ذریعہ ہی ممکن ہے، مگر یہ شخص اس کے پہلے کبھی آپ کے پاس آیا نہیں ہے، دراصل حضرت جبرئیل علیہ السلام ان تمام حضرات صحابہ کی طرف سے نائب ہو کر آئے تھے، اس لیے کہ حدیث ابوہریرہ میں ہے: آپ نے لوگوں سے کہا کہ تم لوگ سوال کرو، مگر صحابہ ڈرے، "سلوني فهابوه أن يسئلوه" تو حضرت جبرئیل تشریف لائے اور سوال کیا، اس نائب ہونے کے حیثیت سے ناواقف اور سوال کر رہے ہیں اور اپنی ذاتی حیثیت سے واقف اسی لیے تصدیق فرما رہے ہیں۔

أخبرني عن الإيمان قال أن تؤمن بالله: ایمان شرعی کے متعلق سوال ہے، جواب میں ایمان سے ایمان لغوی مراد ہے، اس لیے مفسَّر و مفسِّر کا ایک ہونا لازم نہیں آئے گا، ایمان امن سے ماخوذ ہے، باب افعال کی ایک خاصیت تصییر یعنی ماخذ والا بنانا، تو ایمان کے معنی ہوئے مامون کرنا، دل میں خبر یا مخبر کی طرف سچائی کی ایسی نسبت جس میں اذعان کے ساتھ قبول و تسلیم ہو، اور یہی تصدیق ہے جس سے ایمان کی تفسیر کی جاتی ہے کہ ایمان بمعنی تصدیق ہے۔ لغت میں ایمان عام ہے، جس کسی کی تصدیق ہو۔ شریعت میں جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بالضرورة کی تصدیق ہے۔

ایمان کا استعمال: اس کا تعدیہ کبھی باء کے ساتھ ہوتا ہے آمنت بالله اقرار و اعتراف کے معنی کی تضمین کے لیے، اور کبھی اس کا تعدیہ لام کے ساتھ ہوتا ہے، اذعان کی تضمین کے لیے جیسے ما أنت بمؤمن لنا۔

تصدیق کا مفہوم: اس میں علماء کا اختلاف ہے: (۱) ایک تفسیر وہی ہے جس کو ابھی بیان کیا گیا کہ تصدیق فعل قلب ہے، علم کے قبیل سے نہیں ہے، البتہ علم و معرفت اس کے لیے شرط ہے" قال ابن الهمام

ظاهر عبارة الأشعري في هذا السياق أن التصديق كلام النفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه ويحتمل أن يكون الإيمان هو المجموع من المعرفة والكلام النفسي فيكون كلاً منهما ركنًا من الإيمان فلابد في تحقيق الإيمان على كلا الاحتمالين من المعرفة أعني إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمر آخر وهو الاستسلام الباطني وهو المراد بكلام النفس" یعنی صرف جاننے کا نام نہیں ہے، بلکہ ماننے کا نام ہے، ماننے کے لیے جاننا ضروری ہے، چاہے جاننا ماننے کا جزء ہو یا اس کی شرط، تصدیق کی یہی تفسیر صدر الشریعہ کرتے ہیں، اس تعریف پر اقوال کفریہ یا افعال کفریہ جس کے قائل یا فاعل کو بالاتفاق کافر کہا جاتا ہے، جیسے دینی امور کا استہزاء واستخفاف، سجود صنم، اس کا اجتماع اس تصدیق کے ساتھ نہیں ہوسکتا ہے، اور ایمان وتصدیق ہم معنی ہوں گے، اس کے مطابق امام ابوحنیفہ نے ''مسند الحارث'' میں سوید سے نقل کیا ہے: قال أشهد أن الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاث منازل، مظهر التصديق ومسر مثل ما أظهر فهو مومن عند الله وعند رسوله وعند الناس ومظهر للتكذيب ومسر مثل ما اظهر فهو كافر عند الله وعند رسوله وعند المؤمنين ومظهر التصديق ومسر التكذيب فهو منافق وكذا رواه ابن أبي شيبة عن ابن مسعود مثله اسی طرح ابوالقاسم الاسفرائینی کہتے ہیں: جب کسی سے سجود صنم یا قتل نبی یا استخفاف بالنبی یا بالقرآن پایا جائے تو یہ دلیل ہے کہ ایمان وتصدیق اس کے دل میں نہیں ہے، اس لیے کہ شریعت جس کو کافر کہے اس میں ایمان ہو یہ ممکن نہیں ہے، شریعت نے علامت تکذیب کی وجہ سے اس کو کافر کہا، یہ دلیل ہے کہ یہ علامت، واقع کے مطابق ہے۔

(۲) تصدیق کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ تصدیق اذعان کا نام ہے، إن كان إذعانًا لنسبة خبرية فهو تصديق، یہی مذہب علامہ تفتازانی کا ہے، انھوں نے تصدیق کو علم کے قبیل سے قرار دیا ہے، اس پر اعتراض وارد ہوگا کہ یہ اذعان ویقین بہت سے کفار واہل کتاب کو حاصل ہے، پھر بھی وہ مؤمن نہیں ہیں، قرآن کہتا ہے: ﴿يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَ هُمْ﴾ ﴿وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ﴾ اس کا وہ حضرات یہ جواب دیتے ہیں کہ ایمان کا مکلف بنایا گیا ہے اور تکلیف امور اختیاریہ کی ہوتی ہے، پھر علم واذعان دو طرح سے حاصل ہوتا ہے، ایک بلا اختیار اسباب اختیاریہ کے، دوسرے

یہ کہ اذعان اور یہ کیفیت نفسانیہ اسباب اختیاریہ مباشرۃ الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع من الشواغل سے حاصل ہوتی ہے، اسی اعتبار سے اس کو مکلف بنایا گیا ہے، اس طرح سے جب اذعان ویقین حاصل ہوگا، اس کے ساتھ جحو دوانکار نہیں ہوسکتا ہے۔ اہل کتاب وکفار کو جو اذعان حاصل ہے وہ غیر اختیاری ہے اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ اسباب اختیاریہ کے ذریعہ اذعان ویقین حاصل ہوا ہے، اس کے باوجود جحو دوانکار وعلامت تکذیب پائی جائے تو کہا جائے گا کہ ایمان ایک اصطلاحی لفظ ہے، شریعت نے تصدیق کے ساتھ دیگر امور کو بطور شرط ضروری قرار دیا ہے، جس میں جحو دوانکار وعناد نہ ہو، اور استخفاف وعلامت تکذیب نہ ہو۔ والإيمان وضع الٰهي لِلّٰه سبحانه تعالىٰ أن يعتبر في تحققه ما شاء من أمور مع التصديق فإذا ثبت التصديق لغة بدون التسليم يثبت التصديق مع الكفر لكن هذا التصديق لا يعتبر منجيًا له شرعًا.

ایمان واسلام کی حقیقت

حدیث جبرئیل سے معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت اسلام کی حقیقت سے الگ ہے، اس لیے کہ جب سائل نے اسلام کے بارے میں سوال کیا تو آپ کو معلوم نہیں تھا کہ اس کے بعد سائل کیا سوال کرے گا، اس لیے آپ نے اسلام کی حقیقت بیان کی، پھر ایمان کے بارے میں سوال کیا تو ایمان کی حقیقت بیان کی، اسی طرح قرآنی آیت: ﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا﴾ سے بھی معلوم ہوا کہ دونوں کی حقیقت الگ الگ ہے، حدیث سعد بن ابی وقاص جس میں انھوں نے ایک صاحب کے متعلق کہا کہ ''اني لأراه مؤمنًا'' تو آپ نے فرمایا ''أو مُسلمًا'' کہو، لیکن کبھی ایمان کا اطلاق اسلام پر بھی ہوتا ہے، وفد عبدالقیس کی حدیث میں آپ نے ایمان کی حقیقت وہی بیان کی جو حدیث جبرئیل میں اسلام کی حقیقت بیان کی، اسی طرح ایمان کا اطلاق، اعمال پر ہوتا ہے ''الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذىٰ'' کبھی ایمان وعمل کے مجموعہ پر ہوتا ہے، ایمان کے ان اطلاقات میں علماء وائمہ کا کوئی اختلاف نہیں ہے، اور یہ اختلاف کیسے ہوسکتا ہے، جب شارع نے خود اطلاق کیا ہے، اختلاف اس میں ہے کہ لغت کے اعتبار سے یہ اطلاق بطور حقیقت ہے یا بطور مجاز ہے؟

ایمان وعمل کا باہم ربط

ایمان وعمل کا باہم تعلق کس قسم کا ہے؟ مسلمانوں میں سب سے پہلے اسی مسئلہ میں اختلاف پیدا ہوا، نبی کریم ﷺ، اور آپ ﷺ کے بعد صحابہ، لوگوں کو اسلام کی دعوت دیتے تھے، جو ان معلوم باتوں پر ایمان لاتا اور ان کو قبول کر لیتا اس پر اسلامی احکامات جاری کرتے اور اس کو مسلمان کہتے، مگر جب مسلمانوں میں فتنہ پیدا ہوا اور اس فتنہ میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید ہوگئے اور حضرت علی ان کے بعد خلیفہ ہوئے اور جنگ جمل وصفین کا حادثہ پیش آیا تو اس وقت لوگوں میں یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ جو لوگ ان امور کا ارتکاب کرنے والے ہیں اور جنھوں نے یہ فتنہ برپا کیا، اس فتنہ میں ملوث ہوئے ان کا کیا حکم ہے؟ وہ لوگ اپنے ان اعمال کی بنا پر مسلمان باقی رہے یا اسلام سے خارج ہوگئے؟ سب سے پہلے خوارج نے ان تمام گنہ گار مسلمانوں کو اسلام سے خارج اور کافر قرار دیا، ان کے خون کو مباح کر دیا اور ان کے ساتھ کافروں کا معاملہ کیا، اس وقت کے تمام صحابۂ کرام نے ان سے اختلاف کیا، خود حضرت علی نے اس کو سمجھایا، اس کے بعد پھر یہ مسئلہ علمی حلقوں میں زیر بحث رہا، حضرت حسن بصری کی مجلس میں واصل بن عطاء نام کا ایک شخص تھا، اس نے گناہ کبیرہ کے مرتکبین کو کہا کہ وہ لوگ نہ مومن ہیں نہ کافر، ایمان وکفر کے درمیان ایک درجہ ثابت کرنے لگا اور کہا کہ آخرت میں ایسے لوگ ہمیشہ جہنم میں ہوں گے، حسن بصری نے فرمایا: ''اعتزل عنا'' اس نے ہم تمام لوگوں سے ایک الگ طریقہ اختیار کیا اس کے بعد سے ان لوگوں کو معتزلہ کہا جانے لگا۔

قال الحافظ ابن عبد الهادي الحنبلي أول خلاف حدث في الملة في الفاسق العملي هل هو كافر أو مومن فقالت الخوارج أنه كافر وقالت الجماعة أنه مومن وقالت المعتزلة هو لا مؤمن ولا كافر.

تمام اہل السنّت والجماعت متفق ہیں کہ کبائر کا مرتکب ایسا کافر نہیں ہوتا جو ملت سے خارج ہوجائے، اور جہنم میں خلود کا مستحق ہوجائے، اس لیے کہ اگر ملت سے خارج ہوکر مرتد ہوجائے تو ہر حال میں اس کو قتل کرنا ہے: ''من بدّل دينه فاقتلوه'' اسی طرح زنا، سرقہ، شرب خمر میں حد جاری نہ کرکے قتل کرنا ضروری ہوگا، جب کہ قرآن میں اور حدیث میں اس پر حد جاری کرنے کا حکم ہے: (۱) ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى. فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ﴾ میں قاتل کو ولی القصاص کا بھائی قرار دیا گیا، اور اس سے دینی بھائی مراد ہے، اور اسی طرح ﴿الَّذِيْنَ آمَنُوْا﴾ میں قاتل بھی داخل ہے۔ (۲) ﴿وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا﴾ (۳) ﴿اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ فَاَصْلِحُوْا بَيْنَ اَخَوَيْكُمْ﴾ باہمی قتال کے باوجود ان کو مؤمن کہا گیا ہے (۴) شفاعت کی احادیث جو مشہور و متواتر ہیں (۵) اسی طرح وہ احادیث جن میں ایمان پر جنت میں داخل ہونا اور جہنم کے حرام ہونے کا تذکرہ ہے: "من قال لا إلٰه إلا اللّٰه دخل الجنة" (۶) ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ (۷) حدیث ابو ہریرہ: "من كانت عنده لأخيه مظلمة من عرض أو شيء فليتحلله منه اليوم قبل أن لا يكون درهم ولا دينار إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته" جس سے معلوم ہوا کہ ظالم کے پاس حسنات ہوں گی جس سے مظلوم اپنا حق وصول کرے گا، (۸) اسی طرح حدیث ابو ہریرہ: "ما تعدون المفلس فيكم" اس میں ہے: "له حسنات أمثال الجبال قد شتم هذا وأخذ مال هذا وسفك هذا وقذف هذا" ان تمام گناہوں کے باوجود اس کے پاس امثال جبال حسنات ہیں۔

(۹) اسی طرح حدیث انس جس میں ہے: "يا بن آدم لو لقيتني بقراب الأرض خطايا ثم لقيتني لا تشرك بي شيئًا لأتيتك بقرابها مغفرة" (رواہ الترمذی) ان سب آیات قرآن اور احادیث متواتر و مشہور، پھر صحابہ کے اجماع کی وجہ سے تمام اہل سنت والجماعت متفق ہین کہ کبائر کے مرتکبین اور اعمال میں کوتاہی کرنے والے کافر نہیں ہیں، اسی طرح اس بات پر بھی متفق ہیں کہ وہ لوگ وعید کے مستحق ہیں، بلکہ ان لوگوں میں کچھ لوگ ضرور جہنم میں جائیں گے پھر عذاب کے بعد یا سفارش سے جنت میں داخل ہوں گے۔ فأهل السنة لا يقطعون لكل واحد من المرتكبين بالعقوبة ولا بالعفو بل هو في مشية اللّٰه وإنما يقطعون لعدم الخلود في النار بمقتضى ما سبق من وعد وثبت بالدليل وذكر بعض المحققين انعقاد الإجماع على أنه لابد سمعًا نفوذ الوعيد في طائفة من العصاة أو طائفة من كل صنف منهم كالزناة وشربة الخمر إذا ماتوا عليه من غير توبة لا لفرد معينٍ لجواز العفو.

اعمال کے ایمان کا جزء ہونے کے باب میں عقلاً چار احتمال ہیں: (۱) اعمال ایمان کا

حقیقی جزء ہو، ایمان کی حقیقت میں داخل ہو، یہاں تک کہ اعمال کی نفی سے ایمان کی نفی ہوجائے، یہی خوارج ومعتزلہ کا مذہب ہے۔

(۲) اعمال ایمان کے اجزاء عرفی ہوں، جیسے عرف میں بال، ناخن، ہاتھ پیر زید کے اجزاء ہیں، ان کے فوت ہونے سے زید فوت نہیں ہوتا ہے، اسی طرح ان اعمال کے فوت ہونے سے ایمان فوت نہیں ہوتا ہے، اسی طرح جیسے درخت کے پتے شاخیں درخت کے اجزاء شمار ہوتے ہیں، مگر ان کے معدوم ہونے سے درخت معدوم نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ حدیث میں: "**الإيمان بضع وسبعون شعبةً أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق**" یہ مذہب محدثین کا ہے۔ **فكان لفظ الإيمان عندهم موضوعاً للقدر المشترك بين التصديق ومجموع التصديق والأعمال فيكون إطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والأعمال حقيقة.**

(۳) اعمال ایمان کا نہ جزء حقیقی ہیں نہ جزء عرفی بلکہ ایمان سے خارج اس کے لوازم ثمرات ونتائج ہیں اور اس کو انجام دینا ضروری ہے کوتاہی کی صورت میں وعید وعذاب کا مستحق ہوتا ہے، اور فرداً فرداً عفو کا بھی احتمال ہے، تحت المشیۃ کی وجہ سے، مگر اس کے ساتھ ان مرتکبین کے اصناف میں کسی نہ کسی کا معذب ہونا، پھر عذاب سے نجات پانا بھی ضروری ہے، یہی مذہب فقہاء اور متکلمین کا ہے، جس کی بناء پر تصدیق پر ایمان کا اطلاق بطور حقیقت کے اور اعمال پر اس کا اطلاق بطور مجاز ہوگا، جو ایک لغوی بحث ہوگی، نتیجے کے اعتبار سے دوسرے اور تیسرے قول میں کوئی فرق نہیں ہے، بس تعبیر کا فرق ہوگا کہ محدثین حضرات جزء کا لفظ استعمال کرتے ہیں، فقہاء جزء کا لفظ استعمال نہیں کرتے۔

(۴) چوتھا احتمال کہ اعمال ایمان کی حقیقت سے خارج ہیں، ان کو انجام دینا ضروری نہیں ہے، اور ان کے تارکین کسی طرح کی وعید کے مستحق نہیں ہوں گے، یہ مذہب مرجئہ ضالہ کا ہے، وہ کہتے ہیں: "لايضر مع الإيمان ذنب، وترك العمل لا يضر بالإيمان".

محدثین کی امام ابوحنیفہ سے ناراضگی

امام ابوحنیفہؒ اور متکلمین اور محدثین کے درمیان لفظی اختلاف ہے کہ محدثین جزء کا لفظ استعمال کرتے ہیں، مگر اس جزء کے فوت ہونے سے ایمان فوت نہیں ہوتا ہے، امام ابوحنیفہ اور متکلمین جزء کا

لفظ استعمال نہیں کرتے جس سے محدثین کا خیال ہے کہ اس تعبیر سے اعمال کی اہمیت کم ہو جاتی ہے، لوگوں میں فسق وفجور کا شیوع ہوگا، لوگ اعمال کے انجام دینے کا اہتمام نہیں کریں گے جس کی وجہ سے وہ لوگ ناراض ہوکر امام ابوحنیفہؒ کو مرجئی کہنے لگے، مرجئہ بھی اعمال کو ایمان کا جز نہیں کہتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ اور متکلمین کہتے ہیں کہ ہم لوگ اس میں تساہل کو جائز نہیں سمجھتے تو کس طرح اعمال کی اہمیت کم ہوگی صرف اس لفظی اشتراک کی بنیاد پر کہ مرجئہ ضالہ اعمال کو ایمان کا جزء نہیں کہتے ہیں، اگر ان حضرات کو مرجئی کہا جائے گا تو آپ حضرات محدثین جو جزء کا لفظ استعمال کرتے ہیں جیسا کہ معتزلہ و خوارج جزء کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اگر کوئی آپ حضرات کو اس اشتراک کی بنیاد پر معتزلی یا خارجی کہنے لگے تو آپ کے پاس اس کا کیا جواب ہوگا؟ اعمال پر جزء کا اطلاق نہ قرآن میں ہے نہ حدیث میں نہ صحابۂ کرام نے یہ تعبیر اختیار کی ہے، یہ تعبیرات تو بعد کی ہیں، ان تعبیرات کے فرق سے کسی کو سنّی کسی کو بدعتی کہنا صحیح نہیں ہے، مسلمانوں میں باہم اختلاف کی دو قسم ہے:

(۱) ضروریات دین میں اتفاق کے بعد ایسے مسائل جو قرآنی آیات یا احادیث سے ثابت ہیں، اور سلف صالحین وتابعین اس کے قائل ہیں۔

(۲) ضروریات دین میں اتفاق کے بعد ایسے مسائل جو قرآنی آیات یا احادیث سے ثابت نہیں اور سلف صحابہ وتابعین کا اس میں کوئی متعین طریق نہیں تھا۔

قسم اول کے مسائل پر سنّی ہونے کا مدار ہے، قسم ثانی کے مسائل میں ایک کو سنت دوسرے کو بدعت کہنا صحیح نہیں ہے، شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ، حجۃ اللہ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة وصاروا لأجلها فرقة متفرقة وأحزابًا متحزبة بعد انقيادهم لضروريات الدين، على قسمين:

(۱) قسم نطقت به الآيات وصحت به السنة وجرىٰ عليها السلف من الصحابة والتابعين فلما ظهر إعجاب كل ذي رأي برأيه وتشعبت بها السبل اختار قوم ظاهر الكتاب والسنة وعضوا بنواجذهم على عقائد السلف ولم يبالوا بموافقتها للأصول العقلية ولا بمخالفتها لها فإن تكلموا بمعقول فلإلزام الخصوم والرد عليهم أو لزيادة الطمانية لا لاستفادة العقائد منها وهم

أهل السنة، إلى آخره.

(۲) قسم لم ينطق به الكتاب ولم تستفض به السنة ولم يتكلم فيه الصحابة فهو مطوي على غره فجاء ناس من أهل العلم فتكلموا فيه واختلفوا، إلى آخره..

وهذا القسم لست استصح ترفع إحدى الفرقتين على صاحبتها بأنها على السنة، إلى آخره.

الغرض سنی ہونے کا مدار قسم اول ہے، قسم ثانی نہیں جس کی بناء پر علماء اہل سنت اس طرح کے مسائل میں باہم مختلف ہوتے رہتے ہیں۔

تہذیب الکمال للمزی میں ابراہیم بن طہمان کے ترجمہ کے تحت ابو الصلت عبد السلام الہروی کا یہ قول درج ہے:

لم يكن إرجاءهم هذا المذهب الخبيث أن الإيمان قول بلا عمل وأن ترك العمل لا يضر بالإيمان بل كان إرجاءهم أنهم يرجوا لأهل الكبائر الغفران ردًا على الخوارج وغيرهم.

اعمال کے ایمان کا جزء حقیقی نہ ہونے کے دلائل: (۱) ایمان لغت عرب میں تصدیق کے لیے موضوع ہے، شریعت نے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں کیا بلکہ اس کے متعلقات کو متعین کر کے اس کے ساتھ خاص کر دیا، اگر اس میں شریعت نے کوئی تصرف کیا ہوتا تو وہ منقول ہوتا۔

(۲) کفار کو ایمان کی دعوت دی جاتی تھی تو انہوں نے اس سے تصدیق وتسلیم سمجھا۔

(۳) حدیث جبرئیل میں ایمان کی حقیقت کا سوال ہے تو آپ نے امور مخصوصہ کی تصدیق کا ذکر کیا، اعمال کا ذکر نہیں فرمایا۔

(۴) اللہ نے ایمان کا محل قلب کو قرار دیا: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ اعمال و اقرار کا محل قلب نہیں، تصدیق کا محل قلب ہے۔

(۵) ایمان پر جگہ جگہ اعمال کا عطف کیا گیا ہے، اور معطوف ومعطوف علیہ میں اصل یہی ہے کہ مغایرت ہو، اس کے خلاف کسی نکتہ کی بنا پر عطف ہو تو وہ مجاز ہوگا۔

(۶) اعمال کی صحت کے لیے ایمان شرط ہے، اور شرط ومشروط میں مغایرت ہوتی ہے: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ

مِنَ الصّٰلِحٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾.

(۷) ایمان کا معاصی کے ساتھ اجتماع ہوتا ہے﴿وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا﴾ اگر ایمان تصدیق و عمل دونوں کے مجموعہ کا نام ہوتا تو یہ اجتماع نہیں ہوسکتا تھا، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے اسی طرح استدلال کیا کہ ایمان کے ساتھ معاصی کا اجتماع ہوتا ہے، اور عثمان بتی کو خط میں لکھا: إن المضيع للعمل لم يكن مضيعاً للإيمان أولست تقول: مؤمن مذنب مؤمن ظالم ومؤمن مخطئ، مؤمن عاص، مؤمن جائر، إني أقول أهل القبلة مؤمنون لست أخرجهم من الإيمان بتضييع شيء من الفرائض فمن أطاع الله في الفرائض كلها مع الإيمان كان من أهل الجنة عندنا ومن ترك الإيمان والعمل كان كافرًا من أهل النار ومن أصاب الإيمان وضيّع شيئًا من الفرائض كان مؤمنا مذنبًا وكان لله تعالىٰ فيه المشية، إن شاء عذبه و إن شاء غفر له فإن عذبه على تضعيبه شيئًا من الفرائض فعلى ذنب يعذبه وإن غفر له فذنبًا يغفر. رہا لوگوں کا مرجئہ کہنا: فما ذنب قوم تكلموا بعدل سماهم أهل البدع بهذا الإسم؟ وإنما هذا اسم سماهم به أهل شنآن.

(۸) ایمان کے حکم کے بعد اوامر ونواہی کا حکم آیا، ان اوامر ونواہی کے آنے سے پہلے وہ مومن ہوچکے تھے، ایمان حاصل ہو چکا تھا اس لیے اوامر ونواہی کے ضیاع سے ایمان ختم نہیں ہوتا، ان کو ایمان لانے کو نہیں کہا جاتا ہے بلکہ اس امر کو انجام دینے کو اس معصیت سے توبہ وگریز کا حکم دیا جاتا ہے، اور ان چیزوں کے ارتکاب کے باوجود مومن کہا جاتا ہے، وہ مومن مذنب ہے، مومن خاطی ہے، مومن عاصی ہے، یہ سب دلیلیں اور دیگر اس طرح کے دلائل سے ان حضرات کو ایک طرح کا یقین ہوگیا کہ شارع نے ایمان کی حقیقت تصدیق وتسلیم قرار دیا ہے۔

أن تؤمن بالله: اللہ پر ایمان کا مطلب یہ ہے کہ وہی معبود ہے، اور وہی لائق عبادت ہے، خدا کی توحید کی کئی قسمیں ہیں:

(۱) واجب الوجود ہونے کے اعتبار سے۔ (۲) خالق ہونے کے اعتبار سے توحید۔ (۳) تمام امور کی تدبیر کے اعتبار سے توحید۔ (۴) معبود ہونے کے اعتبار سے توحید، توحید باعتبار معبودیت والوہیت، لوگوں کا کفر وشرک اسی توحید میں تھا، اس لیے انبیائے کرام نے اسی توحید کو بیان کیا، توحید

باعتبار التدبیر اور بڑے بڑے امور کی تدبیر اس کے قائل مشرکین بھی تھے، چھوٹی چھوٹی چیزوں کی تدبیریں اس کو مشرکین نے خدا کے علاوہ اپنے دیگر دیوی دیوتاؤں میں تقسیم کر رکھا تھا، قرآن نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ تمام زمین وآسمان اور اس کے مابین چھوٹی بڑی تمام چیزوں کی تدبیر براہ راست خود اللہ کرتا ہے، پھر اس کے ذریعے توحید باعتبار الوہیت واستحقاق عبادت کو ثابت کیا، تمام امور کی تدبیر کی توحید اور توحید باعتبار الوہیت مین باہم طبعی ربط اور تلازم ہے کہ سب کچھ وہی کرتا ہے تو شکر گذاری کا وہی مستحق ہے، ایمان باللہ میں ہر طرح کی توحید داخل ہے، مگر مقصود اصلی توحید باعتبار استحقاق عبادت پر ایمان لانا ہے۔

ملائکتہ: ملک کی جمع ہے جس کی اصل مألك بتقديم الهمزہ ہے، لام کو ہمزہ پر مقدم کر دیا گیا، پھر ہمزہ کی حرکت لام کو دی گئی اور ہمزہ کو حذف کر دیا گیا، ملك ہوا۔

ملائکہ اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق ہے جس کو نور سے پیدا کیا، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے: خلقت الملائكة من نوره ،ان کی تعداد بے شمار ہے، اور ان کو اللہ نے مختلف کام سپرد کیا ہے، وہ معصوم عن الذنوب ہیں: لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، ان میں مذکر ومؤنث نہیں ہیں، کھاتے پیتے نہیں، جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے یہاں فرشتوں کے آنے والے واقع سے معلوم ہوتا ہے، اللہ نے ان کو قدرت دے رکھی ہے جس کی وجہ سے وہ طرح طرح کی شکل بدلنے پر قادر ہیں۔

اليوم الآخر: یعنی آخر أيام الدنيا، اس پر ایمان لانے کا مطلب تمام مردوں کے دوبارہ زندہ ہونے اور حساب وکتاب ہونے، دوزخ وجنت میں جانے پر ایمان مراد ہو، جیسا کہ دوسری روایت میں البعث الآخر یا البعث آیا ہوا ہے۔

یا اليوم الآخر سے مراد قیامت ہو، یعنی سارے لوگوں کا مرنا، چنانچہ مطر الوراق کی روایت میں بالموت والبعث آیا ہوا ہے، موت سے مراد پورے عالم کی موت ہے، اور البعث سے حساب وکتاب۔

موت کی تین قسمیں ہیں

(۱) افراد واشخاص کی موت، إذا مات أحدكم فقد قامت قيامته (رواه الديلمي) اس پر تو

سب کا اتفاق ہے اور سب کو یقین ہے جس طرح السماء فوقنا والأرض تحتنا کا سب کو یقین ہے، قرآنی آیات: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِلِقَآءِ اللّٰهِ حَتّٰى إِذَا جَاءَ تْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً﴾ یہ حسرت انسان کو مرنے کے وقت ہوتی ہے۔ ﴿قُلْ اَرَءَ يْتَكُمْ اِنْ اَتٰكُمْ عَذَابُ اللّٰهِ اَوْ اَتَتْكُمُ السَّاعَةُ﴾ ﴿وَلَا يَزَالُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فِىْ مِرْيَةٍ مِنْهُ حَتّٰى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً اَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيْمٍ﴾ اسی طرح ایک حدیث میں ہے: كان إذا هبت ريح شديدة تغيّر لونه فقال تخوفت الساعة. ان آیات واحادیث میں الساعة کا استعمال موت کے معنی میں ہوا۔

(۲) قرن وایک زمانہ کے لوگوں کی موت: أن يعش هذا الغلام لايدركه الهرم حتى تقوم عليكم الساعة. (رواه مسلم) اس الساعة سے مراد اس دور کے لوگوں کی موت ہے۔

(۳) سارے عالم جس کو شخص اکبر بھی کہا جاتا ہے اس کی موت، اس کو قیامت کبریٰ بھی کہا جاتا ہے، اس قیامت کے بہت سے لوگ منکر ہیں، اور کہتے ہیں کہ دنیا اسی طرح باقی رہے گی، لوگ اسی طرح آتے جاتے رہیں گے۔

تؤمن بالقدر خيره وشره: تومن فعل کو دوبارہ لانے کی حاجت نہیں تھی، جیسے اس کے ماقبل متعلقات کو ان تومن باللہ سے متعلق رکھا گیا، مگر دوبارہ تومن کو لانا تقدیر پر ایمان کی اہمیت ظاہر کرنے کے لیے ہے، کسی چیز کا خیر وشر ہونا ہم انسانوں کے اعتبار سے ہے۔

قدر کا مطلب

اللہ تعالیٰ کے علم ازلی میں ہر چیز کا اندازہ ہے کہ ایسی اور ویسی ہوگی، اور اسی کے مطابق اس کو وجود میں لانے کا فیصلہ کر چکا ہے، اور پھر اسی کے مطابق وجود دے گا، جس کی وجہ سے تمام چیزیں اس کے مطابق اپنے وقت معینہ پر وجود میں آتی ہیں: فهو صادر عن علمه وقدرته وإرادته جس کی وجہ سے تقدیر کے مختلف مراتب ومراحل ہو گئے۔

(۱) تقدیر کا مرتبہ علمی: اللہ تعالیٰ کا علم ازلی جملہ موجودات جو ابد تک پیدا ہوں گی اس کے تمام خصوصیات وصفات واحوال مع زمان ومکان کو شامل ومحیط ہے کوئی چیز اس کے علم سے خارج نہیں ہے، تقدیر مرتبہ علمی کا اسلامی فرقوں میں کوئی منکر نہیں ہے، ابتداء میں فرقۂ قدریہ اس مرتبہ علمی کا منکر تھا، ابن

عمر اور بعض دوسرے حضرات صحابہ نے ایسے لوگوں سے برأت ظاہر کی ہے، چونکہ یہ ضروریات دین سے ہے، اور اس کا انکار دین کی ایک ضروری و بدیہی چیز کا انکار ہے، اس لیے باتفاق علماء ایسے لوگ کافر ہوں گے۔ قال القرطبي في المفهم: لاشك في تكفير من يذهب إلى ذلك لأنهم أنكروا معلومًا ضروريًا من الشرع وقد ترك اليوم فلا يعرف من ينسب إليه من المتأخرين من أهل البدع المشهورين والقدرية اليوم مطبقون على أن الله عالم بافعال العباد قبل وقوعها.

(۲) **تقدیر کا مرتبہ ارادی:** ازل ہی میں جملہ موجودات جو ابد تک پیدا ہونے والی ہیں، علم ازلی کے مطابق اس کو وجود میں لانے کا ارادہ و فیصلہ کر چکا ہے، خدا کا یہ ارادہ اور فیصلہ تمام موجودات کو احاطہ کیے ہوئے ہے اور سب کو شامل ہے، ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، جس کے ساتھ ارادۂ الٰہی متعلق ہوا وہی موجود ہوگا، اور جس کے ساتھ ارادہ الٰہی متعلق نہیں ہوا ہے، وہ چیز موجود نہیں ہو سکتی ہے، خدا کے اس ارادے کے عموم و شمول پر ہزار آیات سے زیادہ دال ہیں۔ ﴿ما تشاء ون إلا أن يشاء الله﴾ ﴿كذالك يفعل الله ما يشاء﴾ ﴿لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا﴾ ﴿لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾ ﴿لو شاء ربك لجمعهم على الهدى﴾ ﴿إنما يأتيكم به الله ان شاء﴾

تقدیر مرتبہ ارادی کے منکر معتزلہ ہیں وہ کہتے ہیں، کہ بندوں کے جتنے افعال اختیاریہ ہیں، اس میں کفر و شر و معصیت کا وجود بغیر ارادۂ خداوندی اور مشیت کے محض بندے کے ارادے سے ہوتا ہے، اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کے کفر کے بجائے ان کے ایمان کا، شر کے بجائے خیر کا، معصیت کے بجائے طاعت کا ارادہ کرتا ہے، وعند المعتزلة إنما يريد الله من أفعال العباد ما كان طاعةً وسائر المعاصي والقبائح واقعة بإرادة العبد لا بإرادة الله فإنه إنما يريد عدم وقوعها ويريد من الكافر الإيمان ومن الفاسق الطاعة. ان لوگوں کی بات کس قدر بری اور شنیع ہے، خدا کا کس قدر عاجز ہونا لازم آتا ہے، اس لیے کہ بندوں کے اکثر افعال کفر و شر و معصیت ہی کے قبیل کے ہوتے ہیں اور یہ سب ان حضرات کے یہاں خدا کے ارادے کے علی الرغم بندے کے ارادے سے موجود ہوتے ہیں۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ جس کے بارے میں خدا تعالیٰ قطعی طور سے جانتا ہے کہ، وہ ایمان نہیں لائے گا، اس کا ایمان لانا محال ہے پھر بھی اس کے ایمان لانے کا ارادہ کرر ہا ہے، ایسی آرزو تو احمق لوگ بھی نہیں کرتے اس لیے کہ وہ چیز نہیں ہوگی بلکہ اس کے برعکس ہوگی پھر بھی ارداہ کرتا ہے، پھر ارادہ کی تعریف سے واضح ہے کہ ارادہ کا تعلق موجود ہونے والی شئ سے ہوتا ہے تو جس کا ہونا ممکن نہیں ہے، اس کے ساتھ ارادہ کیسے متعلق ہو جائے گا، ایسی غلط اور ناممکن بات کہنے کی وجہ معتزلہ کی نظر میں یہ ہے کہ:

(۱) ان لوگوں نے ارادہ، رضا و محبت سب کو ایک معنی میں لے کر کہا کہ اللہ کفر سے راضی نہیں اس کو پسند نہیں کرتا، لہٰذا اس کا ارادہ بھی نہیں کرے گا۔

اہل سنت کہتے ہیں کہ یہ غلط ہے، ارادہ، رضاء و محبت کو مستلزم نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے شیاطین کو پیدا کیا جو خدا کے دشمن، خدا کے مغضوب وملعون ہیں، خیر وشر دونوں کو پیدا کیا، یہ مشرکین کا طریقہ ہے کہ خدا کی مشیت عامہ سے اس کی رضاء اور محبت پر استدلال کیا جائے مشرکین کی اس بات کا تذکرہ چار سورتوں میں ہے:

(۱) سورۂ انعام میں ہے: ﴿سَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ اَشْرَكُوْا لَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَآ اَشْرَكْنَا وَلَآ اٰبَآءُ نَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَیْءٍ﴾

(۲) سورۂ نحل میں ہے: ﴿قَالَ الَّذِيْنَ اَشْرَكُوْا لَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُوْنِهٖ مِنْ شَیْءٍ نَحْنُ وَلَآ اٰبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ دُوْنِهٖ مِنْ شَیْءٍ﴾

(۳) سورۂ زخرف میں ہے: ﴿وَقَالُوْا لَوْ شَآءَ الرَّحْمٰنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾

سورۂ یٰسین میں ہے: ﴿وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ قَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَنُطْعِمُ مَنْ لَّوْ يَشَآءُ اللّٰهُ اَطْعَمَهٗ﴾

ان تمام آیات میں استدلال کی بنیاد یہی ہے کہ ان لوگوں نے خدا کی مشیت سے اس کی مرضی اور پسندیدہ ہونے پر استدلال کیا ہے، اور قرآن نے ان کی تردید میں ایسا کہنے والے کو افتراء کرنے والا، اٹکل سے ایک بات کہنے والا بتلایا ہے۔

درحقیقت اللہ کی رضا محبت و پسند و ناپسند یہ تو صرف اللہ اور اس کے رسول کے امر و نہی کے ذریعہ معلوم ہوگی، پیدا کرنے سے صرف اس کی مشیت کا علم ہوتا ہے، رضاء و محبت کا علم نہیں ہوسکتا۔

(۲) وہ لوگ امر وارادہ میں تلازم کے قائل ہیں، کہ اللہ تعالیٰ شر اور قبائح کا امر نہیں کرتا ہے، بلکہ نہی ومنع کرتا ہے، لہٰذا اس کا ارادہ بھی نہیں کرتا ہے، حالاں کہ ان کی یہ بات قرآنی آیات کے خلاف ہیں، سو سے زائد آیتیں ہیں جو دلالت کرتی ہیں کہ اللہ ان کو ایمان کا حکم دے رہا ہے، اس کے باوجود ان کے ایمان کا ارادہ نہیں کرتا، اصل میں جس مامور بہ کی تحصیل مطلوب ہے، اور اللہ کو اس کا علم ہے کہ وہ موجود ہوگا تو ایسے مامور بہ کا امر ارادہ کو مستلزم ہے، مگر مامور بہ کی تحصیل مطلوب ہو اور اللہ کو علم ہے کہ وہ موجود نہیں ہوگا، تو ایسے مامور بہ کا امر ارادہ کو مستلزم نہیں ہے، یہ حکم وامر صرف اختبار اور امتحان اور حجت قائم کرنے کے لیے ہے۔

(۳) تقدیر کا تیسرا مرحلہ کتابی: اللہ تعالیٰ جس کو وجود میں لانے کا ارادہ فیصلہ کر چکا ہے اس میں بہت سی چیزوں کو خاص طور سے قیامت تک پیش آنے والی چیزوں کو مختلف اوقات میں لکھ چکا ہے، حجۃ اللہ البالغہ میں ہے کہ اس کو پانچ مرحلوں میں لکھا ہے۔

(۴) تقدیر کا چوتھا مرحلہ: خلق وتکوین افعال عباد، ازل میں جس اندازے کے ساتھ جس کو وجود میں لانے کا فیصلہ کر چکا ہے، اس کو اس کے وقت مقررہ پر اپنی قدرت وارادہ سے پیدا کرتا ہے، معتزلہ اس درجہ کی تقدیر کے بھی منکر ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اللہ نے بندے کو قدرت واختیار دیدیا ہے، بندہ خود اپنے اختیار سے مستقلاً اپنے اختیاری افعال کو وجود دیتا ہے، خدا کی قدرت وارادہ وخلق کو اس میں دخل نہیں ہے۔ المؤثر في فعل العبد قدرة العبد باختياره.

قاضی ابوبکر الباقلانی اور امام الحرمین کہتے ہیں کہ اصل فعل کا وجود خدا کی قدرت سے ہوتا ہے، اس فعل کے اوصاف، طاعت ومعصیت، کا وجود بندہ کی قدرت سے ہوتا ہے، اللہ نے بندے میں قدرت اور ایک کلی ارادہ پیدا کر رکھا ہے، اس ارادہ کو فعل کی ایک جانب سے بھی متعلق کر سکتا ہے، اور دوسری جانب سے بھی، اس متعلق کرنے سے فعل طاعت یا معصیت بنتا ہے۔

ابو الحسن الاشعری کہتے ہیں: ارادہ کوئی کلی چیز نہیں ہے کہ اس کا تعلق کسی فعل سے ہو جائے، دوسرے سے ہو جائے تیسرے سے بھی ہو جائے، پھر اپنے جزوی ارادے کے ذریعہ اس کو ایک جانب سے متعلق کر لے، اگر ایسا ہو تو پھر قدرت کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔

قدرت متساویۃ النسبۃ الی جمیع المتعلقات ہے، ارادہ جب ہوگا جزئی ہوگا، اس کا ایک جانب سے

متعلق ہونا ضروری ہے، اللہ تعالیٰ جیسا ہماری قدرت کا پیدا کرنے والا ہے، اس ارادہ کو بھی پیدا کرنے والا ہے، لہٰذا کسی ایک جانب سے متعلق ہونا یہ بھی خدا کی قدرت وارادہ سے متعلق ہے، اس کے بعد شئ کا وجود میں آنا، یہ بھی اللہ ہی کے قدرت وارادہ سے ہے، اس کے باوجود وہ فعل بندے کے اختیار کے واسطہ سے موجود ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ فعل اختیاری کہلائے گا، کسی چیز کے اختیاری ہونے کا مدار اختیار کے پائے جانے پر ہے، نہ تو فعل کے وجود لانے پر ہے نہ اختیار کو پیدا کرنے پر ہے، مشتقات کی نسبت کا مدار مسند الیہ سے مبادی کا صدور نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ مبادی کا قیام ہے جس کا حاصل یہی نکلا کہ یہ فعل اختیاری ہے، مگر اس اختیار میں ہم کو اختیار نہیں ہے، بندہ کا اختیار اوپر سے فعل الٰہی سے گھرا ہوا ہے، نفس کا میلان خواہش وارادہ سب خدا کی طرف سے ہے، اس کے بعد اختیار وعزم بالجزم ہو جاتا ہے اور نیچے بھی فعل الٰہی سے گھرا ہوا ہے، فعل کی پیدائش بھی اللہ کی طرف سے ہے، اگر تم اپنے فعل کا خالق اپنے کو کہو، تب بھی تو تم پر اعتراض ہوگا کہ جب وہ اختیار ہمارے اختیار میں نہیں ہے تو یہ کھلا ہوا جبر ہے، پھر اس پر جزاء وسزا کیسی؟ جو جواب وہ لوگ دیں گے وہی جواب اس طرف سے ہوگا۔

بندہ کا یہ اختیار، اور اس کا یہ عزم مصمم اس میں یہ اس طرح پیوست ہے کہ وہ اوپر کی جانب دیکھتا ہی نہیں کہ میرے اندر یہ کیسے اختیار آیا ہے اور اپنے میں مست ومگن ہے کہ میں اپنے اختیار سے کرتا ہوں، اللہ تعالیٰ مختار کل ہیں وہ جو چاہیں تصرف کریں اس میں وہ کسی کے پابند نہیں ہیں، یہ تقدیر ان کا فضل و کرم ہے، اللہ نے اپنی مشیت کو آزاد نہیں رکھا، ہر چیز کو تقدیر سے وابستہ کر دیا، ہر ایک کے بارے میں فیصلہ کر دیا، اگر ایسا نہ ہوتا تو انسان کو بہت پریشانی ہوتی، کیا کھائیں کیا پئیں اس پر کیا اثر ظاہر ہوگا، معلوم نہیں خدا کی مشیت کیا فیصلہ کر دے، مگر جب سب باتیں طے شدہ ہیں تو انسان کے لیے کسی چیز کے بارے میں فیصلہ کرنا آسان ہو گیا۔

فأخبرني عن الإحسان: الاحسان میں الف لام عہد کا ہے، یعنی وہ احسان جس کا ذکر بار بار قرآن میں آیا ہے۔ ﴿اَحْسِنُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ﴾ ﴿لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ﴾ احسان کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے.

(۱) اتقان وتحسین کے معنی میں أحسنت كذا إذا أتقنته وحسنته (۲) دوسرے نفع پہنچانے کے أحسنت إلى كذا أوصلت إليه ما ينتفع به. یہاں پر اول معنی مراد ہے، اس لیے کہ مقصود

اتقان عبادۃ اور اس کی تحسین ہے ہر عمل میں ابتداء سے انتہاء تک اللہ کا استحضار، ایک روایت میں ان تخشی اللّٰہ ہے۔

أن تعبد اللّٰه كأنك تراه: كأنك تراه مصدر محذوف عبادة کی صفت ہے، ان تعبد عبادة كانك تراه تو یہ مفعول مطلق ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ حال ہو والحال كانك تراه لیکن یہ نہیں ہے کہ عبادت کرنے میں اس حالت کے پیدا ہونے کا انتظار کرے بلکہ مقصود اس حالت کو اپنے اندر پیدا کرنا ہے۔

مشہور یہ ہے کہ اس حدیث میں دو حالتوں کو بیان کیا گیا ہے مشاہدہ اور مراقبہ، کیوں کہ عبد و مزدور کی تین حالتیں ہیں:

۱- مشاہدہ: کام کرتے وقت آقا اس کو دیکھ رہا ہو اور وہ بھی آقا کو دیکھ رہا ہو، اس صورت میں کام بہتر طور پر انجام دے گا، کام کرنے میں غفلت وسستی نہیں کرے گا۔

۲- مراقبہ: مزدور کو معلوم ہے کہ آقا مجھ کو دیکھ رہا ہے، مگر یہ خود آقا کو نہیں دیکھتا ہے، اس صورت میں بھی مزدور محنت سے کام کرے گا۔

۳- نوکر بھی آقا کو نہیں دیکھتا ہے اور خود آقا بھی نوکر کو نہیں دیکھتا ہے، ایسی صورت میں مزدور غفلت وکوتاہی کرے گا۔

پہلی صورت میں عامل پر خدا کے مشاہدہ کا غلبہ ہے، جس کو كأنك تراه سے بیان کیا كأنك کا لفظ اس لیے استعمال کیا کہ اس دنیا میں خدا کا مشاہدہ و دیدار نہیں ہوسکتا ہے، مسلم کی روایت: تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت (مسلم: ۳۹۹/۲) اور دوسرے درجہ کا فإن لم تكن تراه فإنه يراك میں اشارہ ہے اس درجہ کو مراقبہ کہا جاتا ہے کہ اگر تمہارے اندر یہ کیفیت نہیں پیدا ہوئی ہے تو تم کو یہ خیال رکھنا چاہیے کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے، اس صورت میں ان شرطیہ ہوگا اور اس کی جزا محذوف ہے اور فإنه يراك اس کی دلیل ہے، فاستمر على إحسان العبادة فإنه يراك وهو يكفي في مراعاة الخشوع وہ جزا اس لیے نہیں ہوسکتا ہے کہ إن لم تكن تراه کا معاملہ کرو نہ کرو ہر حال میں وہ تم کو دیکھتا ہے، اصل فإن لم تعامله معاملة من تراه فلا تغفل واستمر على إحسان العبادة فإنه يراك. امام نووی اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں صرف ایک بات کا بیان ہے کہ عبادت میں پورے طور پر خشوع وخضوع کرو جیسے کہ تم خدا کو دیکھ رہے ہو، اس لیے کہ اس طرح رعایت

کرنے کا منشاء خود اپنا مشاہدہ نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کا دیکھنا ہے اور وہ ہر حال میں دیکھتا ہے، اس صورت میں إن وصلیہ ہوگا، اور کچھ محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

متـى السـاعة : ساعت کے متعدد معانی ہیں: (۱) زمانہ کی ایک غیر معین مدت۔ (۲) ساعت عرفی: ایک گھنٹہ اس طرح دن رات کی ساعت چوبیس گھنٹے ہیں۔ (۳) ساعت شرعی: قیامت الف لام عہد کا ہے۔

ساعت کا وقفہ طویل ہوگا، مگر اللہ تعالیٰ کے حساب میں کـلـمـح البصر سے زیادہ نہ ہوگا سرعت حساب کی وجہ سے، جیسا کہ هو أسرع الحاسبين میں ہے یا جزء بول کر کل مراد لیا گیا ہے، ساعت کی تین قسم کو پہلے بیان کیا گیا ہے، (۱) ساعت کبریٰ: قیامت، (۲) ساعت وسطیٰ: ایک قرن کی موت، جیسے حدیث میں ہے: أن يـطـل عـمـر هذا الغلام لم يمت حتى تقوم الساعة، (۳) ساعت صغریٰ: ہر شخص کی شخصی موت، قدخسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى إذاجاء تهم الساعة بغتة.

مـا الـمسئول عنها بأعلم من السائل: عـنـهـا أى عن علم وقت الساعة لا عن علم مـجيئها لأنه مقطوع، سائل کے اعتبار سے اعلمیت کی نفی ہے، مگر یہ کنایہ ہے اس کے وقوع کے وقت کے نامعلوم ہونے میں برابری کو اور سائل کو عام رکھا گیا تا کہ کوئی کسی سے سوال نہ کرے، اس بات کو حضرت جبرئیل بھی جانتے تھے اس کے باوجود جبرئیل نے یہ سوال کیا تا کہ دوسرے لوگ آپ سے اس طرح کا سوال نہ کریں۔

فأخبرني عن أماراتها: بفتح الهمزة هي العلامة، وفي رواية أشراطها: شرط بفتح الراء العلامة. علامات قیامت دو قسم کی ہیں:

علامات صغریٰ: ظہور مہدی سے پہلے کی علامتیں۔

علامات کبریٰ: ظہور مہدی اور اس کے بعد کی علامتیں۔

اس حدیث میں علامات صغریٰ کا بیان ہے، جبرئیل نے پہلے علامات قیامت کا سوال کیا اس کے جواب میں آپ نے علامات کو ذکر کیا۔

أن تلد الأمة ربتها وفي رواية المرأة ربها: اس کا کئی ایک مطلب بیان کیا جاتا ہے:

(۱) شرعی احکام سے جہالت کا غلبہ ہوگا کہ مالکان اپنی امہات اولاد کو کثرت سے فروخت کرتے

رہیں گے اور فروخت ہوتے ہوتے مالک کے لڑکے یا لڑکی اس کو خرید یں گے اور ان کو معلوم نہ ہوگا کہ یہی میری ماں ہے، علامت قیامت کا حاصل یہ ہوا کہ لوگوں میں اسلامی احکام سے جہالت کا غلبہ ہے۔

(۲) مسلمانوں کو فتوحات کی کثرت ہوگی اور لوگ کثرت سے ام ولد بنائیں گے اس کا لڑکا اس کا سید و مالک ہوگا، اس لیے کہ باپ کا مال بیٹے کو ملتا ہے، بسا اوقات اس کی زندگی میں اس کی اجازت سے تصرف کرتا ہے اور اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے، اس صورت میں علامت قیامت کثرت فتوحات، وکثرت سے باندی وام ولد کا رواج ہوگا۔

(۳) اولاد میں ماں باپ کی نافرمانی وعقوق کی کثرت ہوگی کہ اولاد اپنی ماں کے ساتھ باندی کا سا معاملہ کریں گے۔

(۴) امہات الاولاد کے لڑکے بادشاہ ہوں گے جیسا کہ بہت سے خلفاء بنوعباس ام ولد کی ہی اولاد ہیں تو ماں بھی ان کی من جملہ رعایا ہوگی، اور بادشاہ اس کا بھی سید ہوگا جیسا کہ دیگر لوگوں کا سید و مالک ہوتا ہے۔

أن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء : یہ حافی، عاری، عائل کی جمع ہیں، رعاء بکسر الراء، الراعی کی جمع، الشاء شاۃ کی جمع وفی رواية أخرى: رعاء البهم الصم البكم ملوك الارض ، البهم بفتح الباء واسكان الهاء الصغار من أولاد الغنم الضان والمعز وقيل أولاد الضان خاصة، وفي رواية البخاری: رعاء الابل البهم بضم الباء السود، یہ سب اوصاف اہل بادیہ میں پائے جاتے ہیں، صم بکم کا مطلب جاہل، کان وزبان ہوتے ہوئے بھی اس کو اس کے مصرف میں استعمال نہیں کیا: ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون ولهم آذان لايسمعون بهاأولئك كالأنعام بل هم أضل﴾ انقلاب احوال ایسا ہوگا کہ یہ دیہاتی جاہل اجڈ زمین کے بادشاہ ہوں گے ان کے پاس اموال کی کثرت ہوگی ان کے سارے حوصلہ حطام دنیا کے لیے ہوں گے، حدیث میں ہے لاتقوم الساعة حتى يكون أسعدالناس بالدنيا لكع بن لكع.

لايعلمهن إلا الله: وفي حديث أبي هريرة خمس لايعلمهن إلاالله خبر مبتدأ محذوف، علم وقت الساعة في خمس، ثم قرأ: ﴿إِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْاَرْحَامِ وَمَا تَدْرِيْ نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِيْ نَفْسٌ بِاَيِّ اَرْضٍ تَمُوْتُ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ﴾ (سورۃ لقمان) عنده علم الساعة میں خبر کو اسم پر مقدم کیا گیا ہے۔

قیامت کا وقت ان پانچ غیبی امور میں ہے جس کو صرف اللہ جانتا ہے، پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی بیشک اللہ ہی کو قیامت کی خبر ہے، اور وہی اپنے علم کے مطابق مینہ برساتا ہے، (پس اس کا علم وقدرت بھی اسی کے ساتھ خاص ہے) اور وہی جانتا ہے جو کچھ رحم میں ہے اور کوئی شخص نہیں جانتا ہے کہ کل وہ کیا عمل کرے گا (اس کی بھی اسی کو خبر ہے) اور کوئی شخص نہیں جانتا ہے کہ وہ کس زمین میں مرے گا (اس کی بھی اسی کو خبر ہے اور انھیں چیزوں کی کیا خصوصیت جتنے غیوب ہیں) بیشک اللہ ہی ان سب باتوں کا جاننے والا اور اس سے باخبر ہے کوئی دوسرا اس میں شریک نہیں ہے، **عنده علم الساعة** میں حصر صراحۃً ہے تقدیم ما حقہ التاخیر کی وجہ سے، باقی میں حصر قرینہ مقام کی وجہ سے ہے۔

فائدہ: (۱) اختصاص مطلق علم کا نہیں ہے بلکہ علم غیب کا اختصاص مراد ہے، جس کا ادراک بذریعہ حواس خمسہ ہو یا دلائل عقلی کی بنا پر یا تجربہ کی بنیاد یا حساب کی بنیاد یا دیگر عادی یا طبعی اسباب کی بنا پر ہو وہ غیب نہیں ہے، لہٰذا وحی یا کشف والہام اور دیگر اسباب عادیہ طبعیہ یا نجوم وطب وڈاکٹری کی بنیاد پر جو علم یا ظن حاصل ہو وہ علم غیب نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہو، بلکہ علم غیب وہ ہے جو بلا کسی واسطہ کے ذاتی طور پر حاصل ہو، وہ کلًا یا جزءًا علم غیب ہے جو مختص باللہ ہے۔

(۲) بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہاں پر کسی طرح کا علم ہو، اسباب کے ذریعہ ہو یا بلا اسباب اسے خدا کے ساتھ خاص کیا گیا ہے اس سے مراد علم کلی اور اس کے اصول وکلیات ہیں، یہ خدا کے ساتھ خاص ہیں، کسی کو بھی اس کا علم بالاسباب یا بلا اسباب نہیں حاصل ہوسکتا، البتہ اس کے افراد وجزئیات کا علم اسباب کے ذریعہ دوسروں کو بھی حاصل ہو جائے، اس کی نفی اس میں نہیں ہے، **عنده مفاتيح الغيب.**

(۳) الغرض اس جگہ علم خاص باللہ میں دو چیزیں ملحوظ ہیں: ۱- علم کلی محیط کہ کوئی ذرہ بھی مخفی نہ ہو **العلم الكلي المحيط بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.**

۲- اسی طرح ذاتی طور سے علم ہو اس میں کسی طرح کے کسی سبب کو دخل نہ ہو، یعنی خدا کے علم کے مساوی ہو کمًا یا کیفًا کم سے مراد یہ ہے کہ وہ علم ما کان وما یکون کو محیط ہو کوئی چیز اس سے مخفی نہ ہو، اور کیفًا کا مطلب یہ ہے کہ وہ علم اس کو بلا اسباب کے ذاتی طور سے حاصل ہو، یہ کسی دوسرے کے لیے ثابت کرنا کفر ہے، اگر بعض لوگوں کو اسباب کی بنا پر بعض مغیبات کا علم ہو گیا، جیسے انبیاء اولیاء یا اور کسی کو تو، یہ

غیب حقیقی نہیں ہے بلکہ غیب اضافی ہے اس بنا پر اس کو عالم الغیب کہنا صحیح نہیں ہوگا، اس لیے کہ بہت سے معانی اللہ اور بندہ کے درمیان مشترک طور پر پائے جاتے ہیں، جیسے رحمان، رزاق قیوم قدوس، اس کے عام معنی کا لحاظ کرتے ہوئے اس کا اطلاق بندوں پر جائز ہوگا، لیکن شریعت نے بعض ایسے اسماء کو شرک کا ذریعہ بننے کی وجہ سے بندوں پر اس کے اطلاق کو منع کر دیا ہے، اس میں عالم الغیب بھی ہے، لہٰذا انبیاء ورسل یا اولیاء کو خدا کی طرف سے جو بعض مغیبات کا علم دیا گیا ہے اس بنا پر ان کو عالم الغیب کہنا ممنوع ہوگا اس لفظ کا اطلاق کرنے والا بدعتی وفاسق ہوگا، ہاں اگر کلی محیط علم جو خدا کے ساتھ مختص ہے کسی کے لیے ثابت کرے گا تو کافر ہوگا، واللہ اعلم

ثم قام الرجل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ردوه علي فالتمسوه فلم يجدوه : سائل نے جو سوال کیا اور اس کا جواب پا کر رخصت ہو گیا، تو آپ نے فرمایا کہ اس کو بلاؤ لوگوں نے تلاش کیا تو وہ نہیں ملے۔ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا جبرئيل أراد أن تعلموا إذ لم تتكلموا : آپ نے فرمایا کہ یہ جبرئیل علیہ السلام تھے میں نے تم لوگوں سے سوال کرنے کو کہا تھا مگر جب تم لوگ خوف وہیبت کی بنا پر سوال نہ کر سکے تو جبرئیل آئے تا کہ وہ تمہاری طرف سے سوال کریں اور تم کو علم حاصل ہو، أن تعلموا باب تفعل سے ایک تاء کو حذف کر دیا گیا ہے یا مجرد سے، دونوں کا مفہوم ایک ہے، ان کا سوال جواب کا ذریعہ بنا اس لیے تعلیم وتعلم کی نسبت ان کی طرف کر دی گئی، ابوفروہ کی روایت اسی طرح ابو عامر وغیرہ کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ جب بھی جبرئیل آئے، میں نے ان کو پہچان لیا، مگر اب کی مرتبہ آئے تو میں نہ جان سکا، جب واپس جانے لگے تو میں نے جانا کہ جبرئیل ہیں، حضرت عمر کی روایت میں ہے کہ سوال وجواب کے بعد وہ سائل چلا گیا۔ فلبثت مليًا ثم قال لي يا عمر أتدرى من السائل قلت الله ورسوله أعلم قال إنه جبرئيل الخ : مليًا وقتًا طويلا، وفي رواية الترمذي وأبي داؤد: إنه قال ذلك بعد ثلاث، حاضرین کو آپ نے اسی مجلس میں بتلا دیا اور حضرت عمر کسی وجہ سے مجلس سے اٹھ کر چلے گئے تھے، تین دن بعد ملاقات ہوئی تو آپ نے ان کو بتلایا، اس طرح دونوں روایتوں میں جمع وتطبیق ہو جائے گی۔

باب "شرائع الإسلام"

حديث طلحة بن عبيد اللهؓ وحديث أنسؓ

حدیث طلحہ: جاء رجل من أهل نجد: بعض شراح حدیث نے رجل من اہل نجد سے ضمام بن ثعلبہ مراد لیا ہے، جس کا تذکرہ حدیث انس میں آرہا ہے، اس بنیاد پر کہ ہر ایک میں ہے کہ وہ بدوی تھے اوران دونوں احادیث کے آخر میں "لا أزيد و لا أنقص" آیا ہے، مگر قرطبی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ دونوں کا سیاق مختلف ہے، سوالات مختلف ہیں، حضرت انس کی حدیث میں حج کا مسئلہ زائد ہے اس لیے دونوں کو دو حدیث قرار دیا جائے۔

ثائر الرأس: بکھرے ہوئے سر کے بال، دوی صوته: بھنبھناہٹ لشدته وبعده لا يُفقه ما يقول. دوری کی وجہ سے محض آواز، آواز سنائی دیتی تھی، معنی ومفہوم نہیں سمجھ میں آرہے تھے جب قریب آئے تو معنی ومفہوم سمجھ میں آنے لگا۔

فإذا هو يسأل عن الإسلام يعني عن شرائع الإسلام اس نے حقیقت اسلام کا سوال نہیں کیا تھا، اسی لیے آپ نے شرائع اسلام کو بتلایا، حقیقت اسلام کو نہیں، دلیل "إسماعيل بن جعفر عن أبي سهيل" کی روایت (بخاری کتاب الصوم): "أخبرني ماذا فرض علي من الصلاة؟ ہے۔

خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرهن قال لا إلا أن تطوع اس سے بعض حضرات استدلال کرتے ہیں کہ جب دن رات میں پانچ نماز فرض ہے تو وتر واجب نہیں ہونی چاہیے، جب کہ امام ابوحنیفہ واجب کہتے ہیں، مگر اس سے عدم وجوب پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ یہ احادیث ابتدائے اسلام کی ہیں، ہاں اگر اس کے بعد کوئی دوسری حدیث وجوب کو ثابت کرنے والی موجود نہ ہوتو استدلال صحیح ہوگا، وتر ابتداء میں نفل وسنت تھی، بعد میں اس کو واجب قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث: "إن الله أمدكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم و هي الوتر" یا "الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني" وغیرہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے مگر چوں کہ وتر مثل سنن کے فرائض خمسہ کی تکمیل کے لیے ہے، اسی لیے اس کا کوئی مستقل وقت مقرر نہیں ہے اور وہ من وجہ فرض کے مشابہ ہے کہ پانچ نماز پر یہ اضافہ ہے، اس لیے امام صاحب اس کو واجب کہتے ہیں، فرض نہیں کہتے، پانچ میں

انحصار باعتبار فرضیت کے ہے، اسی لیے جب سوال کرنے والے نے امام ابوحنیفہ سے کہا کہ فرض نماز دن ورات میں کتنی ہیں؟ تو امام صاحب نے فرمایا پانچ، اس نے کہا وتر کیا ہے؟ تو امام صاحب نے فرمایا واجب، اس نے امام صاحب سے شمار کرنے کے کو کہا تو امام صاحب نے شمار کیا، تو پھر سوال کرتا ہے کہ وتر کیا ہے، آپ نے فرمایا واجب ہے، اخیر میں اس نے امام صاحب سے کہا تم کو حساب نہیں آتا، امام صاحب نے جواب دیا کہ فرض وواجب میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

إلاّ أن تطوّع اگر استثناء متصل قرار دیا جائے تو اس کا مطلب ہوگا: "**لا یجب علیك شيء من الصلوات سوی هذا إلا أن تطوع فیجب علیك**" یعنی اگر تطوع کو شروع کر دیا تو اس کو پورا کرنا ضروری ہوگا، اس لیے ابتداء کرنا فرض نہیں ہے نفل ہے۔

امام ابوحنیفہ وامام مالک کے یہاں نفل نماز اور نفل روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، امام شافعی کے یہاں واجب نہیں ہوتا، جیسے پہلے تطوع تھا شروع کرنے کے بعد بھی تطوع ہی رہتا ہے، اس لیے وہ اس کو استثناء منفصل قرار دیتے ہیں اور آگے زکاۃ کے باب میں بھی "**لا إلا أن تطوع**" آیا ہوا ہے، اور اس میں سب کا اتفاق ہے کہ فقیر کو مال پر قبضہ سے پہلے جو مال نکالا ہے اس کو دینا واجب نہیں ہوتا ہے: "**إذ الصدقة قبل الإعطاء لا یجب فلا یقال إنه صار واجبًا بالشروع فلزم إتمامه**" اس لیے مناسب یہی ہے کہ تینوں جگہ استثناء منقطع کہا جائے: "**لکن إن تطوع**".

نماز روزہ شروع کرنے سے واجب ہوتے ہیں اس کے دیگر دلائل موجود ہیں، ان سے استدلال کیا جاوے۔

وهو یقول والله لاأزید علی هذا ولا أنقص منه: اسماعیل بن جعفر کی روایت "**لا أتطوع شیئًا ولا أنقص عما فرض الله عليّ شیئًا**" سے "**لا أزید علی هذا ولا أنقص**" کے معنی متعین ہو جاتے ہیں کہ فرض میں کوئی کوتاہی نہیں کروں گا اور نوافل وتطوع کا اضافہ نہیں کروں گا، جس کی وجہ سے یہ مطلب کہ من وعن آپ کی بات کو قبول کرتا ہوں، یا تبلیغ میں اپنی طرف سے کوئی کمی زیادتی نہیں کروں گا، یا ان فرائض کے اوصاف میں کمی زیادتی نہیں کروں گا، یہ سب احتمالات بعیدہ ہوں گے۔

اسماعیل بن جعفر کی روایت کی روشنی میں جو مطلب بیان کیا گیا ہے اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ اس نے ایک نیک کام نہ کرنے پر قسم کھائی ہے اور ایسی قسم ممنوع ہے، قرآن میں ہے: ﴿ لَا تَجْعَلُوا اللّٰهَ

عُرْضَةً لِّاَیْمَانِکُمْ اَنْ تَبَرُّوْا وَتَتَّقُوْا وَتُصْلِحُوْا﴾ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ ممانعت ہر حال اور ہر شخص کے لیے نہیں، احوال واشخاص کے اختلاف سے اس میں فرق ہوسکتا ہے، آپ کا اس کو منع نہ فرمانا اس لیے تھا کہ اگر وہ تطوع نہ کرے تو اس پر انکار نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ آپ نے ''إلاّ أن تطوع'' سے اس کو اختیار دیا ہے، وہ اسی بات کو قسم کھا کر بیان کررہا ہے، اس لیے آپ نے اس کی قسم پر انکار نہیں کیا ''لأنّ في الإقرار على هذه اليمين بيان حكم المحتاج إليه وهو بيان أن ترك التطوع غير مواخذ به فلو أنكر على الحالف يحصل ضد هذا وتوهم كثير من الناس لحوق الإثم بتركه فيفوت الغرض''.

دوسری بات یہ کہ اس کی یہ قسم دو نیک عمل نفل وفرض میں سے اعلیٰ نیک عمل یعنی فرض کے کرنے اور ادنیٰ عمل کے ترک پر مشتمل ہے، اس لیے آپ نے منع نہیں فرمایا ''لأن هذه اليمين أن تضمنت ترك المندوب فقد تناولت فعل الواجب والمحافظة عليه بحيث لا ينقص منه شيئًا وهذا في الفضل يزيد على ما قابله من ترك التطوع فيترجح جانب الإثبات بها على تركها فيكون من قبيل المندوب فكيف ينكر (المغني)

أفلح وأبيه : مالك عن أبي سهيل کی روایت میں أفلح إن صدق بغیر قسم کے ہے اور اسماعیل بن جعفر عن ابی سہیل کی روایت میں ''أفلح وأبيه'' ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضرت عمر اور دیگر صحابہ کی روایات میں نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: ''ألا إن اللّٰه ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم'' یا ''لا تحلفوا بالطواغي ولا بآبائكم'' اسی لیے غیر اللہ کی قسم حرف قسم یا ''أقسم'' یا ''أحلف'' کے ذریعہ بالاتفاق ممنوع ہے، اس لیے کہ اس میں غیر اللہ کی تعظیم ہے بلکہ حضرت شاہ ولی اللہ کی تحقیق کے مطابق کفر وشرک ہے، فرماتے ہیں کہ آدمی کسی کے نام کی قسم اس وقت کھاتا ہے جب اس میں عظمت اور اس کے نام میں برکت کا اعتقاد رکھتا ہے، اس کے حق میں کوتاہی کو گناہ سمجھتا ہے، جس کی وجہ سے اس اعتقاد کے ساتھ غیر اللہ کی قسم کھانے والا مشرک ہے۔

إنهم كانوا يعتقدون في أناس إن أسماء هم مباركة عظيمة وكانوا يعتقدون أن الحلف بأسماء هم على الكذب يستوجب حرمًا في ماله وأهله فلا يقدمون على ذلك ولذلك كانوا يستحلفون الخصوم بأسماء شركائهم بزعمهم فنهوا

عن ذلك وقال النبي صلى الله عليه وسلم: من حلف بغير الله فقد أشرك وقد فسّره بعض المحدثين على معنى التغليظ والتهديد، ولا أقول بذلك وإن المراد عندي اليمين المنعقدة واليمين الغموس على اعتقاد ما ذكرنا.

اس اعتراض کے متعدد جوابات دیے جاتے ہیں:

(۱) حافظ ابن عبدالبر مالکی کہتے ہیں کہ یہ زیادتی صحیح سند کے ساتھ ثابت نہیں ہے، امام مالک نے اسی حدیث کو نقل کیا تو اس "وأبيه" کا کلمہ نہیں ہے، مگر یہ جواب صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اسماعیل بن جعفر ثقہ راوی ہیں جنھوں نے اس زیادتی کو نقل کیا ہے، ان کی یہ روایت مسلم میں موجود ہے، قال الحافظ: "هو صحيح لا مرية فيه".

(۲) آپ کا یہ ارشاد ممانعت کی حدیث سے پہلے کا ہے مگر شاہ ولی اللہ کی تحقیق کے مطابق یہ جملہ کفریہ ہے، انبیائے کرام علیہم السلام قبل النبوۃ وبعد النبوۃ کفر سے معصوم ومحفوظ ہوتے ہیں، اس لیے قبل النہی کی بات صحیح نہیں ہے۔

(۳) بعض لوگ اس سے پہلے مضاف محذوف مانتے ہیں "ورب أبيه" دوسرے لوگ اس حذف کی نیت نہیں کرتے جس کی وجہ سے دوسروں کو منع کر دیا ہے، آپ نے نیت کر رکھی جس کی وجہ سے استعمال فرمایا۔

(۴) یہ جملہ یمین لغو کی طرح ہے، عادت کی بنا پر یہ جملہ زبان سے نکل گیا ہے، جیسے عقریٰ حلقی کا لفظ لوگوں کی زبان پر آجاتا ہے۔

(۵) اس طرح کے کلمات کا استعمال دو طرح ہوتا ہے اول بطور تعظیم وبرکت کے دوم بطور تاکید کے، بطور تعظیم منع ہے، بطور تاکید درست ہے، علامہ شامی کہتے ہیں: "ويمكن أن يكون المراد بقولهم لعمري وأمثاله" ذكر صورة القسم لتأكيد مضمون الكلام وترويجه فقط لأنه أقوىٰ من سائر المؤكدات وأسلم من التأكيد بالقسم بالله لوجوب البر به وليس الغرض اليمين الشرعي وتشبيه غير الله به في التعظيم حتى يرد عليه أن الحلف بغير الله وصفاته عز وجل مكروه، كما صرح به النووي في شرح مسلم بل الظاهر من كلام مشايخنا أنه كفر إن كان باعتقاد أنه حلف يجب البر به وحرام إن كان بدونه

كما صرح به بعض الفضلاء و ذكر صورة القسم على الوجه المذكور لا بأس به.

أفلح: فرائض کی ادائیگی پر فلاح کا حکم ہے، لہٰذا فرائض کے ساتھ سنن ونوافل کی ادائیگی پر بدرجۂ اولیٰ فلاح کا ترتب ہوگا، اس حدیث اور اس طرح کی دیگر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ترک تطوعات جائز ہے، اس کے ترک میں کوئی گناہ نہیں، ترک سنن ونوافل اگر بطور استخفاف وتہاون ہو تو کفر وسخت گناہ ہے، اگر ترک سنن اتفاقاً ہو تو اس میں کوئی اثم وگناہ نہیں، اگر دوام اور مواظبت کے طور پر ہو تو بعض علماء اس میں اثم وگناہ کے قائل ہیں، صاحب بحر وغیرہ اسی کے قائل ہیں۔ وہ حضرات کہتے ہیں کہ آپ کا یہ ارشاد ان لوگوں کے لیے تھا جو ابھی نومسلم تھے جس کی وجہ سے فرائض وواجبات کے بیان پر اکتفاء کیا تا کہ ان پر ثقیل ودشوار نہ ہو، اور اسلام سے متنفر نہ ہو جائیں، جب ان کا دل اسلام پر منشرح ہو جائے گا تو سنن ونوافل کی ادائیگی سہل وآسان ہو جائے گی۔

دیگر بعض علماء کہتے ہیں کہ حدیث کا ظاہر یہی ہے کہ سنن ونوافل کا فی نفسہٖ ترک اس پر عقاب نہیں ہے، ابن ہمام کا یہی قول ہے: "إن الإثم منوط بترك الواجب" اور موطا محمد میں "باب غسل اليدين في الوضوء" (ابتداء وضو میں ہاتھ دھونا) میں ہے:" قال محمد هذا حسن وهكذا ينبغي أن يفعل وليس من الأمر الواجب الذي إن تركه تارك أثم وهو قول أبي حنيفة" بخاری کی روایت میں "فأخبره بشرائع الإسلام" سے معلوم ہوتا ہے اس وقت جتنے شرائع الاسلام تھے ان سب کو آپ نے بیان فرمایا اور فلاح کو اسی پر مرتب فرمایا ہے۔

حدیث انس: فجاء رجل: وہ ضمام بن ثعلبہ تھے، ان کی آمد سنہ ۹ ہجری میں ہے جو سنۃ الوفود کے نام سے مشہور ہے۔

فقال یا محمد: ضمام بن ثعلبہ مسلمان ہو کر آپ کی خدمت میں آئے، یا یہاں پر آ کر مسلمان ہوئے، دونوں احتمال ہے، اور علماء کی جماعت دونوں طرف ہے، اگر اس وقت مسلمان نہیں تھے اور یا محمد کہہ دیا تو کوئی اعتراض نہیں، اور اگر مسلمان ہو چکے تھے تو ممکن ہے، آیت قرآنی: ﴿لَا تَجْعَلُوْا دُعَآءَ الرَّسُوْلِ الخ﴾ کے نزول سے پہلے کا قصہ ہو، اگر بعد کا ہے تو وہ اس وقت وہ اعراب ہیں اور اعرابی کے بارے میں آیت: ﴿اَجْدَرُ اَنْ لَّا يَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ﴾ کی وجہ سے اعرابی سے اس طرح کی بے ادبی معاف ہے۔

فزعم لنا أنك تزعم: زعم کا اطلاق قول غیر محقق وقول محقق دونوں پر ہوتا ہے، عرف کے اعتبار سے فرق کیا جا سکتا ہے، سیبویہ اپنی کتاب میں خلیل کے قول محقق کے بارے میں لکھتا ہے: "زعم الخليل".

فمن خلق السماء فمن خلق الأرض فمن نصب الجبال: ایمان وتصدیق بالرسول کے لیے کسی خاص طرح کی دلیل اور خاص طرح کا استدلال ضروری نہیں، جس طرح بھی ایمان وتصدیق بالرسول حاصل ہو جائے کافی ہے، توحید ورسالت کے ثبوت پر بے شمار دلائل موجود ہیں، کسی کو کسی دلیل سے اطمینان وایمان حاصل ہوتا ہے تو کسی کو کسی دلیل سے، اور وہ اس کے لیے کافی ہے، متکلمین نے جو دلائل ذکر کیے ہیں، وہ بھی من جملہ دلائل ہیں، مگر خاص اس کا جاننا ضروری ہو، ایسا نہیں ہے۔

باب "من اقتصر على فعل ما وجب عليه وانتهى عما حرم عليه، دخل الجنة"

حديث أبي أيوب، حديث أبي هريرة، حديث جابر رضى الله عنهم

حدیث ابی ایوب: فأخذ بخطام ناقته أو بزمامها، خطام زمام ناک میں جو رسی ہوتی ہے اس کو زمام بمعنی نکیل کہتے ہیں، رسی کا ایک سرا لے کر حلقہ نما بنایا جائے، پھر دوسرا سرا اس میں داخل کر کے اس کو بھی حلقہ نما بنا کر ناک کے اوپر کے حصہ پر رکھ کر باندھ دیا جائے اس کو خطام بمعنی مہار کہتے ہیں۔

تعبد الله ولا تشرك به شيئا: عبادت سے توحید مراد ہے، اور لا تشرک اسی کی تاکید کے لیے ہے، تصل ذا رحمك: ذورحم اقارب سے اپنے حال اور ذورحم کے احوال کے مطابق احسان کرنا، سلام وزیارت واطاعت وفرمانبرداری اور انفاق کے ذریعہ صلہ رحمی کرنا۔

دع الناقة: اس نے آپ کے ناقہ کی لگام پکڑ رکھی تھی جب آپ جواب سے فارغ ہوئے تو کہا، اب ناقہ کی لگام چھوڑ دو۔

اس حدیث کو عبداللہ بن نمیر نے عمرو بن عثمان عن موسی بن طلحہ نقل کیا ہے، اور شعبہ نے محمد بن عثمان عن موسی نقل کیا، یہ شعبہ کا وہم ہے، ان کا نام عمرو بن عثمان ہے، "قال النووي: اتفقوا على أنه وهم من شعبة وإن الصواب عمرو والله أعلم".

حدیث جابر: حرمت الحرام وأحللت الحلال: حرمت میں حرام کی حرمت کا اعتقاد اور

اس سے احتراز دونوں ضروری ہیں، اور أحللت الحلال میں حلال کی حلت کا اعتقاد کافی ہے، اس لیے کہ ہر حلال کا کرنا ضروری نہیں ہے۔

ان تینوں روایات میں واجبات کی فہرست مختلف ہے اور سائلین بھی مختلف ہیں، ہر ایک کے لیے موقع ومحل کے اعتبار سے جو اہم اور ضروری تھا آپ نے اس کا تذکرہ فرمایا، ان احادیث سے بھی وہی بات ثابت ہوتی ہے کہ بعد الایمان فرائض وواجبات کی ادائیگی، حرام سے احتراز سے جنت حاصل ہو جاتی ہے۔

﴿ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرَاتِ بِاِذْنِ اللّٰهِ ذٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيْرُ﴾ کی تفسیر میں ابن کثیر فرماتے ہیں: ''هم هذه الامة ثم قسمهم إلى ثلاثة أنواع فقال: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ﴾ وهو المفرط في فعل بعض الواجبات المرتكب لبعض المحرمات ''ومنهم مقتصد''وهو المؤدي للواجبات التارك للمحرمات وقد يترك بعض المستحبات ويفعل بعض المكروهات. ﴿وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرَاتِ بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ وهو الفاعل للواجبات والمستحبات التارك للمحرمات والمكروهات وبعض المباحات. وعن ابن عباس فظالم هم يغفر له و مقتصد هم يحاسب حسابا يسيرا وسابقهم يدخل الجنة بغير حساب''.

اس تفسیر سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ فرائض کو پورا کرنے والا، حرام سے احتراز کرنے والا جنتی ہے۔

باب ''أركان الإسلام أو مبادئ الإسلام''

حديث ابن عمر رضی اللہ عنہ

اس میں اسلام کو ایک مکان یا خیمہ سے تشبیہ دی ہے، یہ تشبیہ استعارہ بالکنایہ کے قبیل سے ہے، جس میں مشبہ بہ محذوف ہوتا ہے اور اس کے لوازم کو ذکر کر دیا جاتا ہے، یہاں پر مکان یا خیمہ محذوف ہے، ہر مکان وخیمہ میں دیواروں اور ستونوں کا ہونا ضروری ہوتا ہے، اور پھر اس کی ایک اساس وبنیاد ہوتی ہے، اسی طرح یہاں اسلام کی بنیاد واساس توحید وکلمۂ شہادت ہے، باقی امور واجبہ دیوار وستون اور چھت ہیں۔

على أن يوحد الله: دوسری روایت میں على أن يعبد الله ويكفر بما دونه اور تیسری

روایت میں: شهادة أن لا إله إلا الله یہ سب روایت بالمعنی کے قبیل سے ہے، آپ نے اپنے ارشاد میں اس میں سے کوئی ایک ہی لفظ استعمال کیا ہوگا۔

توحید: اثبات وحدت، مناط وحدت خلق السماوات والارض وجواہر، وتدبیر امور عظام کے مشرکین بھی قائل تھے، ﴿وَلَـئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾ اور مناط وحدت تدبیر تمام امور جزئیہ السماوات والأرض وما بينهما من المواليد، اس توحید کو بیان کرنا بعثت انبیاء کا مقصود اعظم تھا، اس لیے کہ لوگوں کا کفر وشرک اسی میں تھا، اور اسی توحید کو بیان کر کے اللہ کے لیے استحقاق عبادت کو ثابت فرمایا ہے، اور ان تدابیر اور استحقاقِ عبادت میں فطری ربط اور تلازم ہے اور ان تدابیر کا انجام دینے والا خدا کے علاوہ اور بھی کوئی ہوتو ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَـا آلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾ ﴿وَمَا كَانَ مَعَهٗ مِنْ اِلٰهٍ اِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ﴾ کا ظہور ہوجاتا، اس تقریر کے ذریعہ یہ برہان تمانع قطعی ہوجائے گی محض اقناعی نہیں رہے گی۔

وصيام رمضان والحج فقال رجل: الحج وصيام رمضان فقال لا صيام رمضان والحج: ابن عمر رضی اللہ عنہ کا انکار اس پر ہے کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح سنا ہے، پھر رمضان ۲ھ میں فرض ہوا اور حج ۶ھ میں، لہٰذا رمضان کا حق یہ ہے کہ اس کو حج سے پہلے ذکر کیا جائے، لہٰذا یہ دلیل اس بات کی نہیں کہ واو ترتیب کے لیے آتا ہے، اس لیے کہ جمہور کا قول ہے کہ واو ترتیب پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ حنظلة عن عكرمة بن خالد عن ابن عمر کی روایت میں اسی طرح صیام رمضان وحج البیت ہے، مگر بخاری کی روایت بطریق حنظلہ میں حج البیت پہلے اور صیام رمضان بعد میں ہے، یہ روایت بالمعنی کے قبیل سے ہے، حنظلہ نے ابن عمر کی تردید نہیں سنی، یا سنی ہوتو اس وقت ان کو یاد نہ رہی ہو۔

اسلام کے مبانی پانچ ہی کیوں؟

ما او جب اللہ اس پانچ سے زائد ہیں تو اسی پانچ کو کیوں خاص کیا؟

(۱) اس کا جواب ابن تیمیہ دیتے ہیں کہ جتنے واجبات دینی ہیں ان میں یہی پانچ ہر شخص پر واجب لعینہ اور مقصود بالذات ہیں، بقیہ واجبات چاہے حقوق اللہ کے قبیل سے ہوں یا حقوق العباد کے قبیل سے، سب کے سب واجب لغیرہ ہیں یا فرض کفایہ ہیں، جیسے جہاد، الامر بالمعروف، النہی عن المنکر، قضا، فتویٰ،

تعلیم وتبلیغ یا آدمی کے حق کی بنا پر اس کا وجوب ہے جس کی وجہ سے وہ اسی کے ساتھ خاص ہوگا، جیسے قضاء دیون، ردامانات وغصوب، مظالم کا انصاف، بیوی اور اولاد کے حقوق، صلۂ رحمی۔

(۲) ان طاعات خمسہ میں ایسی خوبیاں ہیں کہ وہ ان کے علاوہ دیگر طاعات سے مستغنی کر دیتے ہیں مگر دیگر طاعات ان سے مستغنی نہیں کر سکتے، حجۃ اللہ میں ہے:

وقد ذكرنا فيما سبق من فوائد هذه الطاعات ما يعلم به إنها تكفي عن غيرها وإن غيرها لا تكفي عنها.

(۳) سعادت انسانی اور نجات اخروی کا مدار چار اخلاق پر ہے، اخبات ونیازمندی، طہارت سماحت وفیاضی اور عدل وانصاف، نماز مع طہارت سے اخبات وطہارت کو اور زکاۃ کے ذریعہ سماحت وعدل و انصاف کو حاصل کیا جاسکتا ہے، شعائر اللہ کی تعظیم بھی ایک بنیادی حکم ہے، اسی طرح ایک ایسی عبادت بھی ضروری ہے جو خواہشات نفسانی کو کنٹرول کرے، ان دونوں کے لیے حج وروزہ ہے، اسی لیے اس طرح کی چار عبادتیں ہر ملت ومذہب میں موجود ہیں، اگرچہ ان کی شکل وصورت میں تفاوت وفرق ہے۔

ابن عمر کا الا تغزو کے جواب میں اس حدیث کو بیان کرنا اس لیے تھا کہ جہاد فرض عین نہیں ہے بلکہ فرض کفایہ ہے، لہٰذا تمہارا اعتراض صحیح نہیں ہے۔

باب "إطلاق الإيمان على الإسلام"

حديث ابن عباس، حديث قتادة عن من لقي الوفد، حديث ابی سعید رضی اللہ عنہ

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ: أبو جمرة هذا بالجيم واسمه نصر بن عمران، ابن عباس کے ایک اور شاگرد ہیں ان کی کنیت ابوحمزہ بالحاء والزاء ہے ان کا نام عمران بن ابی عطا ہے، ابوجمرہ فارسی جانتے تھے، ابن عباس بصرہ میں تھے، وہاں کے بہت سے لوگوں کی زبان فارسی تھی وہ فارسی میں سوال کرتے تھے جس سے ابن عباس کو ایک ایسے ترجمان کی ضرورت ہوئی جو فارسی جانتا ہو، اس لیے ان کو ترجمان مقرر کیا، اور ان کو تنخواہ بھی دیتے تھے، بخاری کتاب الحج حدیث: ۱۶۸۸، میں ہے کہ ابوجمرہ نے ابن عباس سے حج تمتع کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے حج تمتع کا حکم دیا، کیونکہ بہت سے لوگ اس کو ناپسند کرتے تھے، اور منع کرتے تھے، پھر انھوں نے خواب میں دیکھا کہ کوئی کہہ رہا ہے حج مبرور

ومتعة متقبلة. ابن عباس سے آ کر بیان کیا تو انھوں نے کہا الله أكبر سنة أبي القاسم صلى الله عليه وسلم اور کتاب الحج حدیث: ۱۵۶۷ میں ہے کہ انھوں نے فرمایا: "أقم عندي فاجعل لك سهما من مالي قال شعبة فقلت: لم؟ فقال: للرؤيا التي رأيت".

فأتته امرأة تسأله عن نبيذ الجر یعني حكم نبيذ الجر تو ابن عباس نے فرمایا ممنوع ہے اور دلیل میں وفد عبدالقیس کا قصہ نقل کیا، "وفد" الجماعة المختارة من القوم يلقى العظماء قوم کے منتخب لوگ بادشاہ یا بڑے لوگوں سے اہم مسائل میں قوم کی طرف سے گفتگو کے لیے مقرر ہوں، وفد عبد قیس ۸ھ میں فتح مکہ سے پہلے آیا، آنے کی وجہ یہ ہوئی کہ منقذ بن حیان زمانۂ جاہلیت ہی سے اپنے ملک سے کپڑے کھجوریں مدینہ لاکر بیچتے تھے، ہجرتؐ کے بعد بھی وہ سامان تجارت لاکر مدینہ میں فروخت کررہے تھے، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس طرف گذر ہوا تو تعظیماً اکرام میں منقذ بن حیان کھڑے ہوگئے، آپ نے ان سے ان کی قوم کے بہت سے لوگوں کے نام لے کر احوال معلوم کیے، منقذ نے اسلام قبول کرلیا، قرآن کی کچھ سورتیں یاد کرلیں۔ نماز اور وضو کا طریقہ سیکھ لیا، آپ نے ان کی قوم کے اشراف کے نام ایک خط لکھا جس میں اسلام کی دعوت دی جب وہ اپنے وطن واپس لوٹے تو انھوں نے وہ خط نہیں دیا اور نہ اپنے اسلام کو ظاہر کیا مگر گھر میں وضو کرکے نماز پڑھتے تھے، ان کی بیوی منذر بن عائذ کی لڑکی تھی، ان کی بیوی نے اپنے والد سے کہا کہ میرے شوہر اب کی مرتبہ یثرب سے آئے ہیں تو ان کے احوال میں بڑی تبدیلی ہے، نماز وضو کی کیفیت بیان کی، منذر نے آکر ان سے پوچھا تب انھوں نے ساری بات بتلادی اور وہ خط بھی دکھلایا، وہ مسلمان ہوگئے اور اس خط کو اپنی قوم کے سامنے پیش کیا تو وہ لوگ مسلمان ہوگئے، آپ کی خدمت میں چودہ آدمیوں کا وفد حاضر ہوا اور دولابی کی روایت میں چالیس آدمیوں کے وفد کا ذکر ہے، ان میں بہت سے لوگوں کا نام شرح مسلم میں نووی اور حافظ نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے۔

إنا هذا الحي من ربيعة : هذا الحي تخصیص کی بنا پر منصوب ہے، من ربيعة، إنّا کی خبر ہے، إنّا هذا الحي حي من ربيعة.

إلا في شهر الحرام في رواية في أشهر الحرام شہر الحرام سے جنس شہر الحرام مراد ہے، وہ محرم، رجب، ذوالقعدہ، ذوالحجہ ہیں، لیکن اس طرح تمام اشہر حرم ایک سال میں ہوجاتے ہیں، اور کوفیین

کے یہاں شمار کا یہی طریقہ ہے، مگر اہل مدینہ ذوالقعدہ، ذوالحجہ محرم رجب شمار کرتے ہیں، احادیث میں اس کو اسی طرح شمار کیا ہے۔ مضر سے قریش بھی ہیں، اشہر حرم کی حرمت عرب ملحوظ رکھتے تھے، اس لیے ان مہینوں میں دشمن سے تعرض نہیں کرتے تھے۔

آمر کم بأربع و أنهاکم عن أربع الإیمان بالله، ثم فسرها لهم فقال: شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمد رسول الله إلى آخره: ایمان باللہ کی تشریح میں ان باتوں کا ذکر کیا ہے، جس کو حدیث جبرئیل میں اسلام کی تشریح میں بیان کیا ہے، ایمان واسلام کی حقیقت شرعیہ الگ الگ ہے، جس کو حدیث جبرئیل میں بیان کیا، مگر بطور مجاز ایمان کا اطلاق اسلام پر اور اسلام کا اطلاق ایمان پر بھی ہوتا ہے، جیسا کہ حدیث وفد عبدالقیس میں ہے۔

چار بات کا حکم دیا مگر جب شمار کرایا تو اکثر روایات میں پانچ ہے: ایمان باللہ یعنی (۱) شهادة أن لا إله إلا الله (۲) إقامة الصلاة (۳) إيتاء الزكاة (۴) صوم رمضان (۵) مال غنیمت سے خمس، اس کا جواب علماء نے مختلف دیا ہے۔

(۱) ایمان باللہ میں شہادت کا تذکرہ بطور برکت کے ہے اس لیے کہ یہ لوگ پہلے سے مسلمان تھے جس طرح ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ اکثر علماء کے یہاں اللہ کا حصہ نہیں ہے، اس کا ذکر تبرک کے طور پر ہے لیکن خلف بن ہشام کی روایت میں "شهادة أن لا إله إلا الله" کے بعد وعقد واحدة ہے، یعنی آپ نے اس کو باقاعدہ شمار کیا ہے۔

(۲) بعض حضرات نے زکاۃ وخمس کو مالی حق کی بنا پر ایک شمار کیا ہے۔

(۳) بیضاوی کہتے ہیں کہ آپ نے ایمان باللہ کی تفسیر میں ان پانچ چیزوں کا ذکر کیا، اس طرح اس حدیث میں آپ کی حکم کردہ چار چیزوں میں سے ایک کا تذکرہ ہے بقیہ تین آپ نے ذکر کیا ہوگا، مگر راوی نے یہاں پر ذکر نہیں کیا، اگر کسی دوسری روایت میں اس کا ذکر ہوتا تو بیضاوی کی بات لائق توجہ تھی۔

(۴) ابن الصلاح فرماتے ہیں اصالۃً آپ نے چار کا تذکرہ فرمایا، ایمان باللہ، صلاۃ، زکاۃ، صیام پھر آپ نے دیکھا کہ وہ کفار مضر کے حائل ہونے کا ذکر کر رہے ہیں جس سے ان کا جہاد کرنا مفہوم ہو رہا ہے، اس لیے خمس بیان فرما دیا، بعض روایات میں صیام رمضان کا ذکر نہیں، مگر یہ راوی کے اختصار یا نسیان پر محمول ہوگا، حج کا تذکرہ کسی صحیح روایت میں نہیں ہے اس لیے کہ اس وقت حج فرض نہیں ہوا تھا،

اس لیے کہ صحیح قول کے مطابق حج ۹ ھ فرض ہوا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ انھوں نے تمام واجبات ومنہیات کا سوال نہیں کیا تھا بلکہ ایسی بات کا جس پر فی الحال عمل کر کے جنت میں داخل ہو جائیں، اور حج کی ادائیگی فی الفور واجب نہیں ہے۔

بیہقی نے سنن کبریٰ میں ایک روایت ذکر کی ہے اس میں حج کا بھی ذکر ہے، مگر وہ روایت شاذ ہے۔

غیر خزایا ولا ندامٰی : خزایا خزیان کی جمع ہے، خزي خزيًا إذا ذل ندامٰی نادم کی جمع خلاف قیاس، خزایا کی مناسبت سے ندمان کی جمع نہیں ہے، جس کے معنی مصاحب وساتھی کے ہیں، اس جملہ سے مقصود ان کا اعزاز واکرام اور ان کو مانوس کرنا ہے کہ بلا لڑائی جس کی وجہ سے قتل وقید کی رسوائی اٹھانی پڑتی، آپ لوگ خود بخود اسلام لا کر یہاں تشریف لائے ہو اور جب اسلام لائے تو اسی طرح تمہارا احترام واکرام باقی رہے گا اور تم کو کسی قسم کی شرمندگی نہیں ہوگی۔

الدباء کدو کا کشکول، تو مڑی اليقطين اليابس كانت ينبذ فيه التمر الحنتم هي الجرة گھڑا، النقير چوبی هو ما ينقر في أصل النخلة فينبذ فيه التمر المقير روغنی گھڑا المطلی بالقار و هو نوع من الزفت القطيعاء چھوٹی چھوٹی کھجور نوع من التمر صغار تديفون بالدال المهملة أو بالذال المعجمة داف يديف ذاف يذيف وفي رواية من باب الإفعال أذاف يذيف معناه على الأوجه كلها خلط.

ابن جريج قال أخبرني أبو قزعة أن أبا نضرة أخبره و حسنا أخبرهما أن أبا سعيد الخدري أخبره حسن سے مراد حسن بن مسلم بن یناق ہیں، ابونضرة نے یہ حدیث ابوقزعہ اور حسن بن مسلم دونوں سے بیان کرتے ہوئے کہا کہ ابوسعید نے ان سے بیان کیا، أخبرهما پہلے جملہ کی تاکید ہے۔

أشج عبد القيس ان کا نام المنذر بن عائذ ہے ان کے چہرہ میں آثار زخم تھے جس کی وجہ سے آپ نے الأشج فرمایا، الحلم عقل ودانائی، أناة سوچ کر کام کرنا، عجلت نہ کرنا، آپ نے ممانعت میں ان چار برتنوں میں نبیذ بنانے سے منع کیا، اس سے یہ اور اس طرح کے ہر برتن مراد ہیں جو چمڑے کے علاوہ ہوں جس میں نبیذ بنائی جائے، اس لیے کہ جب آپ سے سوال کیا گیا کہ فيم نشرب يا رسول الله؟ تو آپ نے فرمایا "في أسقية الأدم" آپ نے خاص طور سے ان چار کو اس لیے ذکر فرمایا کہ عام طور سے لوگ اسی طرح کے چار برتنوں کا استعمال کرتے تھے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ان برتنوں میں نبیذ بنائی جائے تو اگرچہ سکر نہ آیا ہو اس کا استعمال ممنوع ہوگا، ابن عباسؓ نے اس حدیث کی وجہ سے اس عورت کو ایسا ہی جواب دیا، یہی مذہب امام احمد کا ہے، مگر ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں: ابتداءً یہی حکم تھا، بعد میں یہ حکم منسوخ ہوگیا، حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث اسی مسلم میں ہے: "نهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فأشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا المسكر" یا "كنت نهيتكم عن الظروف وإن الظروف لا يحل شيئًا ولا يحرمه وكل مسكر حرام".

نهاهم عن الدباء والحنتم الخ یعنی اول تین: دباء، حنتم، مزفت، کا ذکر کیا تھا، اور نقیر کو کبھی ذکر کیا کبھی ذکر نہیں کیا، وقال شعبة وربما قال المقير یعنی تیسر الفظ مزفت اس کی جگہ کبھی المقیر کا لفظ استعمال کیا، قال الحافظ المراد أنه كان جازمًا بذكر الثلاثة الأول شاكًا في الرابع وهو النقير وكان تارة يذكر وتارة لا يذكر وكان أيضًا شاكًا في التلفظ بالثالث فكان تارة يقول: المزفت وتارة يقول: المقير.

باب "أوّل ما يجب على المكلفين"

حدیث معاذ رضی اللہ عنہ: ابن عباس عن معاذ اس صورت میں یہ حدیث متصل و مسند معاذ سے ہوگی، دوسری روایت ابن عباس أن معاذًا قال بعثني ہے تو حدیث مسند ابن عباس سے ہوگی، حضرت معاذ کو بھیجے جانے کا زمانہ ابن عباس نے پایا ہے اس لیے اس صورت میں بھی حدیث متصل ہوگی، حكى ابن عبدالبر عن الجمهور من العلماء أن من روى عمن صح له لقيه والسماع منه وقال: قال فلان حمل على الاتصال والقسم الثاني أن يكون القول المحكى عن المروي عنه أو الفعل عما لا يمكن أن يكون قد شهده الراوي مثل أن لا يكون قد أدرك زمانه فهو مرسل.

فادعهم إلى شهادة فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله فإذا عرفوا وفي رواية فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله فإذا عرفوا زیادہ تر رواۃ نے فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله فإن هم أطاعوك سے تعبیر کیا، بعض نے "فادعهم إلى أن يوحدوا الله" سے تعبیر کیا ہے، اس سے مراد "شهادة أن لا إله إلا الله" ہے اور بعض حضرات

نے اس کی جگہ "عبادة الله" کو ذکر کیا، تو عبادت سے یہاں پر وہی توحید اور اقرار شہادت مراد ہے، فإذا عرفوا أي فإذا عرفوا توحيد الله اس سے مراد اقرار واطاعت ہے جیسا کہ دوسری روایت میں ہے: "فإن أطاعوك" کیونکہ روایت اور قصہ ایک ہے، یہ اختلاف روایت بالمعنی کی وجہ سے ہے، لہٰذا اسی طرح جمع کرنا سہل وآسان ہوگا۔ روایت بالمعنی کی وجہ سے اس حدیث سے اس پر استدلال کہ یہود ونصاریٰ کو خدا کی معرفت حاصل نہیں ہے، درست نہیں ہے۔

أوّل واجب على المكلّف: یہ روایت اور قرآنی آیات دلالت کرتی ہیں کہ سب سے پہلے ایمان کا اقرار واجب ہے اور انبیاء نے سب سے پہلے ایمان کی دعوت دی، قال الدواني: اختلف العلماء في أول ما يجب فقال الأشعري هو معرفة الله إذ يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني: هو النظر فيها إذ هي موقوفة عليه وقال إمام الحرمين والقاضي أبوبكر وابن فورك هو القصد إلى النظر لتوقف الأفعال الاختيارية على القصد والنظر فعل اختياري والحق عندي أنه إذا كان النزاع في أول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وإن كان النزاع في أول الواجبات على المكلّف مطلقًا فلا يخفى أن الكافر مكلف أولاً بالإقرار (الإيمان) فأول الواجبات عليه وهو ذلك ولا يحتمل الخلاف.

اس حدیث میں شہادة وصلاة وزكاة پر اکتفا کیا گیا اور مبانی اسلام کے بیان میں اس کے تمام ارکان کو بیان کیا گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاں دعوت اسلام کا بیان آتا ہے وہاں شہادة وصلاة وزكاة پر اکتفاء کیا جاتا ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويقيمو الصلاة ويؤتوا الزكاة" قرآن میں ہے: ﴿فَإِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ﴾ ﴿فَإِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ﴾

حافظ ابن حجر نے اپنے شیخ الاسلام سے نقل کیا ہے کہ ارکان اسلام میں شہادة صلاة وصوم بدنی عبادت ہے، زکاۃ مالی اور حج بدنی ومالی سے مرکب ہے، دعوت الی الاسلام میں شہادت اور صلاۃ کو جو بدنی عبادت ہے، اور زکاۃ کو جو مالی عبادت ہے، ذکر کیا ہے اور صوم وحج کو ان کے تابع کر دیا، جب آدمی ان کو تسلیم کرے گا اور عمل کرے گا تو صوم وحج کو ماننا اور عمل کرنا آسان ہوگا، دعوت میں تدریج ملحوظ رہنی

چاہیے تاکہ قبولیت میں آسانی ہو اس لیے سب کو اکٹھا نہیں ذکر کیا، نیز کفار کن کن امور کے مخاطب ہیں، حدیث میں اس کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔

والكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد أصل الإيمان وعند بعض مشائخ العراق فهم مخاطبون بأداء الواجبات في الدنيا ومعنى الخطاب في حقهم آمنوا ثم صلوا وثمرته أنهم يواخذون في الآخرة بترك فعل الصلاة كما يعذبون بترك اعتقادها. [نور الأنوار]

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ کفار مواخذہ فی الآخرۃ کے اعتبار سے عبادات کے بھی مکلف ہیں، اور اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ عبادات کے مکلف نہیں ہیں، اس لیے کہ اس میں پہلے ان کو دعوت ایمان کا حکم ہے جب اس کو مان لیں تو نماز وزکاۃ کی دعوت دینے کا حکم ہے، جس سے معلوم ہوا کہ دعوت وتبلیغ میں ترتیب سے اعتقادات میں ترتیب لازم نہیں ہے، اسی لیے حدیث میں نماز کی دعوت کے بعد زکاۃ کی دعوت دی جارہی ہے، جب کہ ایمان واعتقاد میں سب پر ایک ساتھ اعتقاد رکھنا ضروری ہے۔

إن اللّٰه افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة اس سے وتر کے عدم وجوب پر استدلال کیا گیا ہے، مگر اس سے استدلال تام نہیں، اس لیے کہ اس حدیث میں آپ کا مقصد ارکان اسلام اور اس کے تمام احکامات کا استقصاء نہیں بلکہ ترتیب وار تین چیزیں شہادت، صلاۃ، زکاۃ کا ذکر اس غرض سے ہے کہ دعوت وتبلیغ میں تدریج اور تیسیر وتسہیل پیش نظر رہنا چاہیے جس کی وجہ سے تمام احکامات یک بارگی نہیں بیان کرنا چاہیے، نیز فرض وواجب میں فرق ہے وتر واجب ہے نہ کہ فرض جیسا کہ اس سے پہلے کی حدیث میں ذکر ہو چکا ہے۔

تؤخذ من أغنياء هم وترد في فقرائهم زکاۃ وصول کرنا امام کا حق ہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ تک اموال ظاہرہ وباطنہ سب کی زکاۃ امام وصول کرتا تھا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں حالات کی بنا پر مالکین کو اجازت دی کہ وہ خود اپنے اموال باطنہ کی زکاۃ ادا کریں، **فقرائهم** أي فقراء المسلمين اس معنی پر اموال زکاۃ کو دیگر جگہوں میں منتقل کرنا جائز ہوگا۔

زکاۃ کے مصارف آٹھ ہیں، اس میں صرف ایک مصرف میں خرچ کا تذکرہ ہے، جس سے معلوم ہوا کہ تمام مصارف میں خرچ کرنا ضروری نہیں۔

باب "يقاتل الناس إلى أن يوحدوا الله ويلتزموا بشرائع الإسلام"

حديث أبي هريرة، حديث جابر، حديث عبد الله بن عمر، حديث أبي مالك، أبو مالك هو سعد بن طارق رضي الله عنهم أجمعين

كفر من كفر من العرب آپ کی وفات کے بعد بعض عرب مرتد ہو گئے تھے اور زیادہ تر عرب اسلام پر باقی تھے، مرتد ہونے والوں میں:

(۱) ایک گروہ ان لوگوں کا تھا جو اپنے آباء واجداد کے دین کو اختیار کر کے بت پرست ہو گئے۔

(۲) ایک گروہ مسیلمہ کذاب، اسود عنسی وطلیحہ وغیرہ مدعیان نبوت کے تابع ہو گئے اور اسلام سے مرتد ہو گئے۔

(۳) ایک جماعت ایسی تھی کہ اسلام کے دیگر احکامات پر ان کا ایمان وعمل تھا، مگر فرضیت زکاۃ کے منکر ہو گئے اور تاویل کرتے ہوئے کہنے لگے کہ زکاۃ آپ کے ساتھ خاص تھی: ﴿خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ غیر نبی سے یہ طہارت وسکون حاصل نہیں ہو سکتا۔

(۴) ایک جماعت زکاۃ کی فرضیت کی منکر نہیں تھی، مگر خلیفہ وامام ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور ان کے عاملین کو زکاۃ دینے کے لیے تیار نہیں تھے، وہ لوگ بھی مثل دیگر جماعتوں کے امام وخلیفہ سے مقابلہ وقتال کرنے لگے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو زکاۃ کی فرضیت کے منکرین کے کفر میں اختلاف نہیں تھا، مگر مسلمانوں میں سارے عرب سے لڑنے کی طاقت نہیں پا رہے تھے، اس لیے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو نرمی کا مشورہ دیا "فقال: أرى والله يا خليفة رسول الله أن تقبل من العرب الصلاة وتدع لهم الزكوة فإنهم حديث عهد بجاهلية فمالبقية المهاجرين والأنصار يدان للعرب والعجم قاطبة" کچھ اس طرح کا جواب حضرت عثمان وعلی ومہاجرین اور انصار نے دیا جس کے جواب میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ

نے وہ مشہور تقریر کی جس میں انھوں نے فرمایا: "واللّٰهِ لو منعوني عقالاً مما كانوا يعطون رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم ثم أقبل معهم الشجر والمدر والجن والإنس فجاهدتهم حتى تلحق روحي باللّٰه" اسی سلسلہ میں ان کا ارشاد ہے: "إنه قد انقطع الوحي وتم الدين أو ينقص الدين وأنا حي".

جو لوگ زکاۃ کی فرضیت کے منکر نہیں تھے، مگر خلیفہ اور اس کے عمال کو زکاۃ دینے کے لیے تیار نہیں تھے بلکہ قتال کے لیے آمادہ تھے، یہ لوگ کافر نہیں تھے بلکہ باغی تھے مگر ان لوگوں کو بھی تبعًا لغوی معنی میں مرتدین میں شمار کر لیا، "إن الردة اسم لغوي وكل من انصرف عن أمر كان مقبلاً عليه فقد ارتد عنه وقد وجد من هؤلاء القوم الانصراف عن الطاعة ومنع الحق" یا مرتدین کی جماعت کثیر اور یہ لوگ تعداد میں تھوڑے تھے جس کی بنا پر فی الجملہ ان کو بھی مرتدین میں شمار کر لیا گیا، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں محض باغی لوگ تھے، مرتدین نہیں تھے، اس لیے باغیوں سے قتال کی تاریخ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور سے شروع کی جاتی ہے۔

ان باغیوں کی اولاد و عورتوں کے بارے میں ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کا اختلاف تھا، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی رائے قتل یا غلام باندی بنانے کی تھی اور حضرت عمرؓ کی رائے اس کے خلاف تھی "لا قتل ولا فداء ولا سبي" حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ایسے لوگوں کو قید کر رکھا تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اتفاق ہو گیا تو انھوں نے ان کو چھوڑ دیا۔

وہ گروہ جو زکاۃ کی فرضیت کا منکر تھا، حضرت عمرؓ کو ان کے کفر کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں تھا، بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ ایسے لوگوں کی تالیف قلب کی جائے، ایک ساتھ سب سے قتال میں دشواری ہوگی، مگر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے عزم کو دیکھ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو شرح صدر ہو گیا اور انھوں نے بھی موافقت کی، اسی طرح جو لوگ کافر و مرتد ہو کر محاربہ و قتال کر رہے تھے ان کی اولاد و نساء کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں "لا يقبل من المرتدين إلا الإسلام أو السيف وتسبى نساءهم وذراريهم".

یہ حدیث مختلف الفاظ سے مختصر و مطول اور مختلف صحابہ سے مروی ہے، کبھی تو خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے موقع و محل کی بنا پر مختصر بیان فرما دیا، کبھی مطول جس میں مختصر سے زیادہ چیزوں کا تذکرہ ہے، مگر تمام

حدیث کا مقصد جمیع ماجاء بہ النبی پر ایمان لانا ہے اور اسلام کا اظہار اور اس کو قبول کرنا ہے، مگر موقع ومحل سے عنوان میں فرق کردیا ہے اور کبھی آپ نے دیگر باتوں کو بھی ذکر کیا، مگر راوی نے نسیان یا اختصار کی بنا پر حذف کردیا۔

حضرت ابوبکرؓ کے استدلال سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ وعمر رضی اللہ عنہ نے ﴿ يُقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكٰوةَ ﴾ کو نہیں سنا تھا، اور جماعت کثیرہ نماز کو ترک کردے تو باجماع صحابہ قتال ہوگا، ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اسی پر قیاس کیا کہ زکاۃ کا حال بھی ایسا ہی ہونا چاہیے، اس لیے کہ نماز جان کا حق ہے تو زکاۃ مال کا حق ہے، لہٰذا الا بحقہ میں نماز کی طرح زکاۃ بھی داخل ہے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کو بھی وہ حدیث یاد تھی جس میں ”يؤتوا الزكاة“ ہے اور استدلال میں اس کو ذکر کیا ہو، پھر قیاس سے اس کو مزید طاقتور بنایا ہو، اور یہی احتمال بظاہر صحیح ہے اس لیے کہ نسائی (۱۶۰/۲) کتاب المحاربہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ قصہ ہے جس میں ابوبکرؓ نے کہا: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني محمد رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة“ اس سے ثابت ہوا کہ ماقبل کی حدیث مختصر ہے، ابوبکر رضی اللہ عنہ نے نقلی وعقلی دونوں دلیلوں سے مسئلہ کو مدلل کیا تھا۔

لأقاتلن انفرادی طور سے زکاۃ نہیں دے رہا ہے تو زبردستی زکاۃ وصول کرلی جائے گی، اور اگر جماعت ہے اور آمادۂ قتال ہے تو قتال کیا جائے گا، امام مالک فرماتے ہیں: ”الأمر عندنا في من منع فريضة من فرائض الله فلم يستطع المسلمون أخذها منه كان حقاً عليهم جهاده“ اسی لیے امام محمد فرماتے ہیں: ”لو أهل قرية أو بلدة إذا أجمعوا على ترك الأذان فإن الإمام يقاتلهم“.

والله لو منعوني عقالاً عقال رسی، جانور کی زکاۃ میں جانور کے ساتھ رسی کا دینا اور لینا ضروری ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہوگیا، بعض کے یہاں رسی کا بھی دینا ضروری ہے، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ متصدقین اونٹ کو قابو میں رکھنے کے لیے رسی بھی دیتے تھے اور مصدقین وصول کرتے تھے، ابوبکر رضی اللہ عنہ اسی کو فرماتے ہیں: جو رسی دیا کرتے تھے اس کو بھی روکیں گے تو میں قتال کروں گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جیسا ہوتا تھا اس میں تغیر وتبدل نہیں ہوسکتا ہے اور جن علماء کے یہاں رسی کا دینا لازم نہیں ہے، وہ عقال کے غیر متبادر معنی لیتے ہیں، مثلاً عقال کا ترجمہ ایک سال کی پوری زکاۃ ”العقال يطلق على

کــل صـدقة عــام "بعض لوگ کہتے ہیں خود مال زکاۃ سے جو زکاۃ دی جائے وہ عقال ہے، اگر اس کا بدل اور قیمت ہو تو اس کے لیے نقد کا لفظ استعمال ہوتا ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ عقال خاص اونٹ کی زکاۃ پر بولا جاتا ہے، یہ حضرات اسی اعتبار سے اونٹ کی زکاۃ یا ایک سال کی زکاۃ وغیرہ ترجمہ کرتے ہیں، مگر اس میں تکلف وتعسف ہے، جیسے سرقہ میں قطع ید کی روایت میں حبل سے حبل السفینہ وبیضہ سے بیضۃ الحدید مراد لینا تکلف ہے، اس لیے کہ موقع ومحل یہ ہے کہ معمولی سے معمولی چیز کو منع کریں گے، تو قتال کروں گا۔

لو منعوني عقالا وفی روایة عناقاً زہری کے شاگردوں میں اختلاف ہے، قتیبہ عن لیث عن عقیل عن الزہری کی روایت (مسلم) میں عقالاً ہے، اور یحییٰ بن بکیر عن اللیث عن عقیل عن الزہری کی روایت (بخاری کتاب المرتدین) میں عناقاً ہے، "قال ابو داؤد قال شعيب ومعمر والزبيدي عن الزهري في هذا الحديث لومنعونى عناقاً وروى عتيبة عن يونس عن الزهري في هذا الحديث عناقًا" ابوداؤد عناق کو عقال پر ترجیح دے رہے ہیں، اسی طرح امام بخاری نے کتاب الاعتصام میں ذکر کیا ہے "قال يحيى بن بكير وعبد الله كاتب الليث عن عقيل عن الزهري عناقًا وهو الأصح" ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عقال کہا ہوگا یا عناق، اس لیے کہ حدیث کا مخرج ایک ہے، بخاری ابوداؤد کا رجحان عناق کی ترجیح کی طرف ہے، بقیہ حضرات کہتے ہیں دونوں طرح کی روایت صحیح ہیں، ترجیح مشکل ہے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں "شهادة ان لا اله الا الله" مذکور ہے، اور دوسرے میں اس کے ساتھ "يؤمنوا بي وبما جئت به" کا اضافہ ہے۔ حدیث جابر میں صرف "شهادة" کا ذکر ہے اور حدیث ابن عمر میں کلمہ شہادت مکمل اور اقامة الصلاة وإيتاء الزكاة کا بھی تذکرہ ہے اور حدیث أبي مالك عن أبيه میں "شهادة أن لا إله إلا الله" کے ساتھ من دون الله کی عبادت سے انکار کا بھی ذکر ہے جس سے معلوم ہوا کہ موقع ومحل کی مناسبت سے آپ نے مختصر ومطول الفاظ فرمائے، مگر سب کا مقصود ایک ہے، جمیع ما جاء به النبی پر ایمان کا اظہار اور اس کو قبول کرنا۔

حسابهم على الله جميع ماجاء به النبي کا اظہار اخلاص کے ساتھ ہے یا کسی اور غرض سے ہے، ہم کو اس سے بحث نہیں، ہمیں دل کے احوال سے واقفیت نہیں، ہم کو ظاہر پر عمل کرنا ہے، حساب

وکتابِ آخرت میں خدا سے متعلق ہے جو دل کی حالت کو جانتا ہے، وہ اس کے مطابق معاملہ فرمائے گا۔

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله پر اعتراض ہوتا ہے کہ قتال کی انتہاء اور قتال کا موقوف ہو جانا جس طرح اسلام لانے سے ہوتا ہے، جزیہ دینے پر آمادگی سے بھی ہو جاتا ہے ﴿حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ﴾ اس کے متعدد جواب ہیں:

(۱) جزیہ کی آیت بعد میں غزوۂ تبوک کے موقع پر نازل ہوئی ہے، اور یہ حدیث اس سے پہلے کی ہے، نیز جزیہ کی آیت قطعی ہے، اس لیے باتفاق شوافع واحناف تخصیص اور نسخ صحیح ہے،

(۲) الف لام عہد کا ہو اور مراد مشرکین عرب ہوں، کیوں کہ بعض روایت میں الناس کی جگہ المشرکین آیا ہوا ہے، احناف کے یہاں اہل عرب مشرکین سے اسلام ہی قبول کیا جائے گا، ان سے قتال جاری رہے گا یہاں تک کہ وہ قتل ہو جائیں یا اسلام قبول کرلیں، امام شافعی وغیرہ کے یہاں صرف اہل کتاب ومجوس سے جزیہ لیا جا سکتا ہے، دیگر مشرکین کا یہی حکم ہے، ان سے جزیہ لینا صحیح نہیں ہے۔

(۳) جہاد وقتال کی مشروعیت کا بیان ہے کہ "الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة" جب تک سب لوگ مسلمان نہیں ہو جاتے ہیں تب تک جہاد وقتال جاری رہے گا، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے بعد ساری دنیا مسلمان ہو جائے گی تو جہاد بھی موقوف ہو جائے گا۔

قتال کے تحقق میں جانبین کا قتل ہونا ضروری ہے، برخلاف قتل کے لہٰذا اس حدیث سے اسلام پر جبر واکراہ کا اعتراض صحیح نہیں ہوگا، اگر "أمرت أن أقتل الناس حتى يقولوا الخ" ہوتا تو اعتراض صحیح ہوتا، اسی طرح نماز کے ترک پر قتل کرنا اس پر آیت وحدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے اس لیے کہ آپ نے قتال فرمایا ہے نہ کہ قتل، اور قتل وقتال میں فرق ہے، اسی طرح قرآن میں: ﴿فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ﴾ آیا ہوا ہے جس سے معلوم ہوا کہ انفرادی طور سے نماز یا زکاۃ کا ترک ہو تو حبس وجیل کی سزا ہوگی۔

حدیث جابر میں "وحسابهم على الله" کے بعد ہے "ثم قرأ ﴿اِنَّمَا اَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ تذکیر کرو، اور تذکیر کی تکمیل میں قتال کی نوبت آجائے اور اس وقت وہ اسلام قبول کر لیتے ہیں تو اس کو مان لو، ان کے قلوب کا کیا حال ہے؟ اس پر آپ کو تسلط حاصل نہیں ہے۔

باب "الدليل علىٰ صحة إسلام من حضره الموت مالم يشرع في الغرغرة ونسخ جواز الاستغفار للمشركين"

حديث مسيب بن حزنؓ، حديث ابي هريرةؓ

لما حضرت أبا طالب الوفاة یعنی قربت وفاته یعنی غرغرہ ونزع کی حالت سے پہلے، اس لیے کہ قرب شی کوشی کا حکم دے دیا جاتا ہے، آپ ﷺ کا اور اسی طرح ابوجہل، عبداللہ بن امیہ کا ابوطالب سے اس طرح گفتگو کرنا اور ابوطالب کا اس طرح کا جواب دینا یہ سب دلیل ہے کہ یہ واقعہ نزع سے پہلے کا ہے، کلمہ لا إلـه إلا الله پڑھنا اور ایمان لانا نزع اور عالم غیب کے منکشف ہونے سے پہلے مفید ہے، اس کے بعد نہیں ﴿لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّاٰتِ حَتّٰى اِذَا حَضَرَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ اِنِّيْ تُبْتُ الْئٰنَ﴾ [النساء] ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ اِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَاَوْا بَأْسَنَا﴾ [غافر] فرعون کے سلسلہ میں ہے: ﴿حَتّٰى اِذَا اَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ اٰمَنْتُ اَنَّهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا الَّذِيْٓ اٰمَنَتْ بِهٖ بَنُوْٓا اِسْرَآءِيْلَ وَاَنَا مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ ○ آلْئٰنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِيْنَ﴾ [یونس: ۹۰-۹۱] جس سے معلوم ہوا کہ اس وقت کے ایمان کا کوئی اعتبار نہیں، فرعون کا اس وقت ایمان لانا درحقیقت حضرت موسیٰ کی دعا کا ظہور تھا، انھوں نے دعا کی تھی: ﴿وَقَالَ مُوْسٰى رَبَّنَآ اِنَّكَ اٰتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلَاَهٗ زِيْنَةً وَّاَمْوَالًا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوْا عَنْ سَبِيْلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلٰٓى اَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوْا حَتّٰى يَرَوُا الْعَذَابَ الْاَلِيْمَ ○ قَالَ قَدْ اُجِيْبَتْ دَّعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيْمَا وَلَا تَتَّبِعٰٓنِّ سَبِيْلَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ﴾ [یونس] محی الدین شیخ اکبر کی طرف منسوب ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ فرعون کا ایمان نافع اور موجب نجات ہوا، علامہ شعرانی نے کہا کہ یہ نسبت غلط ہے، اس کی عبارت میں غیروں نے الحاق کردیا ہے۔ واللہ اعلم

ابوطالب کا انتقال ملت عبدالمطلب ہی پر ہوا، اور انھوں نے کلمہ نہیں پڑھا، اسی طرح حضرت عباس کا نبی کریم ﷺ سے کہنا کہ آپ کے چچا آپ کی بہت حمایت کرتے تھے، کفار کے ایذاء سے حفاظت کرتے تھے، آپ نے ان کو کیا فائدہ پہنچایا تو آپ نے فرمایا: "هو في ضحضاح من النار" یہ دلیل ہے کہ ابوطالب کا انتقال کفر پر ہوا، اس کے مقابل میں ابن عباس کی ایک روایت جس میں ایک

مجہول راوی بھی ہے کہ حضرت عباس نے کان لگایا تو سنا کہ کلمہ پڑھ رہے ہیں، وہ روایت صحیح نہیں، لہٰذا ان احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

أم واللّٰه اصل میں أما تھا، اگر اس کے بعد قسم ہو تو أما کا الف حذف کر دیا جاتا ہے، فأنزل اللّٰه اللہ تعالیٰ کا مشرکین کو معاف کرنا فی نفسہ جائز و ممکن ہے، محال نہیں ہے، البتہ آیت قرآنی ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ کے بعد اب شرعاً معاف کرنا جائز نہیں، آپ ابوطالب کے لیے دعاء واستغفار کرتے تھے اسی طرح آپ نے اپنی ماں کی قبر پر جا کر دعائے مغفرت کی، مگر ممانعت کے بعد اور آیت نازل ہونے کے بعد آپ رک گئے، اسی طرح حضرت ابراہیم کا اپنے والد کے لیے دعائے مغفرت کرنا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيْمَ لِأَبِيْهِ إِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ وَّعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهٗ أَنَّهٗ عَدُوٌّ لِّلّٰهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ [التوبة] جب اس کا عدو اللہ ہونا یعنی کفر پر مرنا معلوم ہوگیا تو انھوں نے تبری کی، ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم کو یہ علم قیامت میں ہوگا، اور وہاں تبری کریں گے۔

إِنَّكَ لَا تَهْدِيْ ہدایت کے دو معنی: (۱) ایصال الی المطلوب (۲) اراءۃ الطریق، یہاں نفی ایصال الی المطلوب کی ہے، اراءۃ الطریق تو آپ کی شان تھی، اس کے بعد راستہ پر چلنا اور چلانا یہ خدا کا کام ہے۔

لأقررت به عينك ابوطالب کو آپ کی نبوت کی معرفت حاصل ہے زبان سے اقرار بھی ہے، مگر التزام اطاعت نہیں تھا، جبکہ ایمان کے لیے یہ بھی ضروری ہے جس کی وجہ سے ابوطالب کافر ہوئے اور ایسے کفر کو اصطلاح میں کفر عناد کہا جاتا ہے۔

باب "من مات على التوحيد دخل الجنة"

أحاديث عثمان بن عفان و أبي هريرة و عبادة بن صامت و معاذ بن جبل و أنس و عتبان بن مالك رضي الله عنهم أجمعين

(۱) في حديث عثمانؓ: "مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله" (۲) وفي حديث أبي هريرةؓ: "لا يلقى أحدٌ بهما أي شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله غير شاك فيهما إلا دخل الجنة" (۳) وفي حديث عبادةؓ: في رواية "لا إله إلا الله وحده ومحمدًا عبده

و رسوله وأن عيسى عبد الله وابن أمته و كلمته ألقاها إلى مريم وروح منه وأن الجنة حق والنار حق. وفي رواية أخرى: من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله" (۴) وفي حديث معاذؓ: "أن يعبدوه وأن لا يشركوا به شيئًا" (۵) وفي حديث أبي هريرةؓ: في رواية أخرى "يشهد أن لا إله إلا الله مستيقنًا بها قلبه" (۶) وفي حديث أنسؓ "ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد عبده ورسوله" (۷) وفي حديث عتبانؓ "لا يشهد أحدٌ أنه لا إله إلا الله وأني رسول الله فيدخل النار"

کسی روایت میں صرف لا إله إلا الله ہے تو کسی میں شہادتین لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہے اور کسی روایت میں شہادتین پر حضرت عیسیٰ پر ایمان ان کے اوصاف کے ساتھ اور جنت وجہنم پر ایمان کا اضافہ ہے، مگر سب روایتوں کا مقصد ایک ہے جمیع ما جاء بہ النبی پر ایمان لانا، موقع ومحل کے اختلاف سے کبھی ایک کو عنوان بنایا گیا کبھی دوسرے کو اور کبھی تیسرے کو، مگر یہ سب کنایہ ہے جمیع ما جاء بہ النبی پر ایمان سے، اسی طرح کسی روایت میں "وهو يعلم أنه لا إله إلا الله" ہے تو کسی میں "من يشهد شهادة" کا ذکر ہے، تو کسی میں "غير شاك فيهما" اور کسی میں "مستيقنا بها قلبه" ہے سب کا حاصل ایک ہے کہ تصدیق جازم مطلوب ہے، محض تلفظ شہادت کافی نہیں ہے، کسی روایت میں دخول جنت کا ذکر ہے تو کسی میں جہنم کے حرام ہونے کا تذکرہ ہے، سب کا مقصد ایک ہے، جنت میں داخل ہونا اور عذاب سے محفوظ ہونا۔

من قال لا إله إلا الله پر اعتراض ہے کہ اس حدیث میں صرف ایمان پر دخول جنت اور جہنم کے حرام ہونے کو مرتب کردیا گیا ہے، مگر روایات کثیرہ متواترہ سے ثابت ہے کہ کتنے مومنین جہنم میں داخل ہوں گے، فضل خداوندی یا شفاعت کی بنا پر جہنم سے نکالے جائیں گے تو یہ حدیث ان احادیث کے معارض ہوگی، رفع تعارض کے لیے مختلف تاویلیں کی جاتی ہیں:

(۱) من قال میں من کو اپنے عموم پر باقی نہ رکھ کر دلائل کی بنا پر اس میں تخصیص کردی جائے۔

(۲) لفظ دخول میں تاویل کی جائے۔

(۳) جہنم میں تاویل کی جائے۔

(۴) لفظ حرم میں تاویل کی جائے۔

من کے عموم میں تخصیص: (۱) یہ حدیث خاص ان لوگوں کے لیے ہے جن کو مرتے وقت کلمہ نصیب ہو، حدیث ابی ہریرہؓ "من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة" [أخرجه أبو داؤد] اللہ تعالیٰ انھیں لوگوں کو مرتے وقت کلمہ نصیب کرے گا جو کبائر کے مرتکب نہ ہوں، یا مرتکب ہوں تو اپنے فضل یا دوسرے کی شفاعت سے بلا عذاب اول وہلہ میں جنت میں داخل کرے گا۔

(۲) یہ خاص ہو غیر مرتکبین کبائر کے ساتھ کہ یہ لوگ اول وہلہ میں بلا عذاب جنت میں داخل ہوں، ان احادیث کی بنا پر جن میں مرتکبین کبائر کے لیے دخول جہنم کا تذکرہ ہے۔

(۳) یہ خاص ہو غیر مرتکبین کبائر اسی طرح ان مرتکبین کبائر کے ساتھ جن کو اللہ اپنے فضل سے معاف فرمائے گا ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ کی وجہ سے یا کسی کی سفارش سے، جس سے وہ لوگ اول وہلہ میں جنت میں داخل ہوں گے اور عذاب جہنم سے محفوظ ہوں گے۔

لفظ دخول میں تاویل: من قال عام ہے، اسی طرح دخول بھی عام ہے، دخول اولی بلا عذاب کے ہو یا دخول بعد العذاب۔

لفظ جہنم میں تاویل: جہنم میں کفار کے لیے عذاب بطور سزا ہے، اور مؤمنین کے لیے بطور تطہیر ہے جس سے جہنم کے طبقات مختلف ہیں، جہنم سے مراد وہ طبقہ جہنم ہے جو کفار کے ساتھ خاص ہے، اس کو حرام کیا گیا ہے۔

لفظ حرم میں تاویل: جہنم میں دخول ابدالآباد کے لیے کفار اسی میں رہیں گے، اس سے خروج نہ ہو، اس کی حرمت کا تذکرہ ہے۔

من قال عام ہے اور اس حدیث میں اس کلمہ کی تاثیر بیان کرنا مقصود ہے جیسے اطباء مفردات کی کتابوں میں ادویہ کے خواص بیان کرتے ہیں، مگر ان خواص کے ظہور کے لیے کچھ شرائط ہوتی ہیں، اسی طرح ان خواص کے ظہور سے کچھ موانع ہوتے ہیں اس لیے خاصہ کے ظاہر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے شرائط موجود ہوں اور موانع مرتفع ہوں اسی طرح کلمہ لا الہ الا اللہ کا یہ خاصہ ہے اس کے ظہور کے لیے ضروری ہے کہ اس کے ظاہر ہونے میں جو رکاوٹ وموانع ہوں وہ مرتفع ہوں جن لوگوں میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے وہاں پر شرائط کی کمی ہوتی ہے یا کوئی مانع موجود ہوتا ہے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث اوّل: في مسير اس سے مراد غزوۂ تبوک ہے، جیسا کہ دوسری روایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں مذکور ہے: بعض حمائلهم: حمائل بالحاء المہملۃ، حمولۃ کی جمع ہے، بار برداری کے اونٹ، کسی نسخہ میں جمائل بالجیم المعجمہ جمالۃ کی جمع ہے اور جمالۃ جمل کی، مذکر اونٹ حتى ملأ القوم أزودتهم أزودۃ زاد کی جمع ہے، توشہ، توشہ دان میں بھرا جاتا ہے، توشہ میں نہیں اس لیے یا تو مضاف أوعية محذوف ہے أوعية أزودتهم ہے یا حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی دوسری حدیث: لنو اضحنا مذکر ناضح، مؤنث ناضحة جس اونٹ پر پانی لاد کر لایا جاتا ہو، ادهنا مشہور معنی تیل لگانا، یہاں تیل و چربی نکالنا مراد ہے۔

آپ کی دعا کی برکت سے طعام کا اتنی مقدار میں ہوجانا یہ معجزہ ہے، اس لیے یہ امر خارق للعادۃ آپ کے ہاتھ پر ہوا ہے، اور آپ کی نبوت کی تصدیق کرتا ہے۔

معجزہ کی سات شرطیں: (۱) خدائی فعل ہو۔ (۲) خارق عادت ہو۔ (۳) اس کا مقابلہ اور معارضہ ناممکن ہو۔ (۴) دعویٰ نبوت کے ساتھ ہو، دعویٰ کی تصریح ضروری نہیں، قرائن کافی ہیں۔ (۵) وہ امر خارق للعادۃ دعویٰ کے مطابق ہو۔ (۶) وہ امر خارق جو دعویٰ کے مطابق ہو، وہ خود اس مدعی نبوت کی تکذیب نہ کرتا ہو۔ (۷) دعویٔ نبوت کے ساتھ ہو یا بعد میں، اگر دعویٔ نبوت سے پہلے ہے تو اس کو کرامت کہا جائے گا، معجزہ نہیں کہا جائے گا، دعویٔ نبوت کے بعد کوئی بھی امر خارق للعادۃ نبی کی تصدیق کرنے والا ہو تو وہ بھی معجزہ ہی ہوگا، اور ہر معجزہ کے ظہور سے پہلے نبوت کا دعوی ضروری نہیں ہے اس لیے کہ جب سے نبوت ملی ہے وفات تک وہ دعویٔ نبوت برقرار مانا جائے گا گویا ہر وقت فرمارہے ہیں کہ میں رسول اللہ ہوں اور یہ میرے صدق کی دلیل ہے۔

حدیث عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ: أدخله الله من أي أبواب الجنة الثمانية شاء، ہر داخل ہونے والے کے لیے ایک دروازہ متعین ہے، جس سے وہ داخل ہوگا، شاء کا فاعل اگر خود داخل ہونے والا ہے، تو وہ خود مختار ہے، جس دروازہ سے چاہے داخل ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ اس متعین دروازہ کے متعلق اس سے کہا جائے گا کہ یہ دروازہ تمہارے لیے بہتر ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے اختیار سے اسی دروازہ سے داخل ہوگا، اور اگر شاء کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے تو پھر اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

قد أحيط بنفسي یعنی میں قریب الموت ہوں اس کے اصل معنی ہیں: دشمن نے چاروں طرف

سے گھیر لیا ہے، اور کوئی مفر نہ رہ گیا۔

قریب الموت اس حدیث کو بیان کرنے کی وجہ: چونکہ اس حدیث کا ظاہر مراد نہیں ہے اور اس کو مراد لینا درست نہیں ہے، بلکہ ضلالت و گمراہی ہے اس لیے حضرت عبادہ احتیاط کرتے ہوئے فرماتے ہیں جو حدیث خیر تھی ان سب کو بیان کر چکا ہوں ایک ہی حدیث رہ گئی تھی اب اس وقت اس کو بیان کر رہا ہوں تاکہ تم لوگ میرے اس طرز عمل سے اس کا صحیح مطلب اخذ کر سکو۔

حدیث معاذ رضی اللہ عنہ: آپ کا بار بار یا معاذ کہنا حضرت معاذ کے ذہن کو حاضر و متوجہ کرنے کے لیے اور جو بیان کریں اس کی اہمیت کے لیے ہے۔ مؤخرة الرحل یہ اونٹ میں ہوتا ہے، اور حدیث معاذ ثانی میں عفیر نامی گدھے پر سوار ہونے کا ذکر ہے، بعض حضرات نے کہا کہ دونوں روایت میں دو قصہ ہے، اور بعض حضرات تاویل کرتے ہیں کہ اصل میں گدھے پر سواری کا قصہ ہے، مؤخرة الرحل سے مراد قدر مؤخرة الرحل ہے۔

قلت یا رسول اللّٰہ أفلا أبشر الناس قال لا تبشرھم فیتکلوا: اور حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ (بخاری کتاب الجہاد) میں "فقالوا یا رسول اللّٰہ أفلا نبشر الناس" کے جواب میں فرمایا کہ اللہ نے مجاہدین کے لیے سو درجہ تیار کر کھے ہیں، اگر تم عام لوگوں کو بتلاؤ گے کہ جو ایمان لائے اور فرائض کو پورا کر لے وہ جنت میں داخل ہو جائے گا، تو آگے کے مدارج حاصل کرنے کی کوشش کم کریں گے، اور اسی پر اکتفاء کر لیں گے۔

حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ: أن یقتطع دوننا اچک لیا جائے ہم سے الگ رہنے کی صورت میں یحال بیننا و بینہ بأخذ أو ھلاك فاحتفزت اپنے کو سمیٹ لیا تاکہ نالی کے اندر جا سکوں، فضرب بین ثدیي حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ عام لوگوں سے یہ بات نہ کہی جائے اور آپ سے اس مسئلہ میں رجوع کیا جائے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ کہا ہوگا، مگر ان کی طرف سے کوئی بات پیش آئی ہوگی، جس کی بنا پر حضرت عمر نے مارا، مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ہو کہ تم نے آپ کی بات کو پورے طور پر نہ سنا اور نہ سمجھا اور جلدی کر کے چلے آئے ہو، یا آپ کے حکم کو بیان کرنے کو میں کہاں روک رہا ہوں تھوڑی دیر کے لیے میرے ساتھ چلو، آپ سے پوچھ لیا جائے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس پر کچھ کہا ہوگا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عدم تبشیر کی مصلحت بیان کی اور یہی مصلحت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو بتلائی تھی اوراس کے بعد حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی یہی مصلحت خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلائی تھی اسی لیے آپ نے رجوع فرمایا اور اپنا حکم واپس لے لیا، انبیاء علیہم السلام کے احکامات کبھی تو وحی کے قبیل سے ہوتے ہیں، اس میں خطا کا امکان نہیں اوراس کی مخالفت معصیت ہے، اوراگر مخالفت انکار کے ساتھ ہوتو وہ کفر ہے، مگر کبھی ان کے احکامات اجتہادی ہوتے ہیں، انبیاء کا اجتہاد مثل دیگر مجتہدین کے اس میں احتمال خطا ہوتا ہے، مگر انبیاء علیہم السلام خدا کی طرف سے خطاء پر باقی نہیں رہتے ہیں ان کو متنبہ کیا جاتا ہے اس کے بعد ان کا یہ اجتہاد مثل وحی ہو جاتا ہے: "أما العصمة التي تقع في باب الاجتهاد في الأحكام فيجوز الخطأ في التأويل ولكن لا يقر عليه وجواز الخطأ مشروط بعدم التقرير عليه" نور الأنوار: ۲۱۸ میں انبیاء کے متعلق بیان میں ہے: "فإذا كان أصاب في الرأي لم ينزل الوحي في تلك الحادثة وإن كان أخطأ في الرأي ينزل الوحي للتنبيه على الخطأ وما تقرر على الخطأ قط بخلاف سائر المجتهدين فإنهم إن أخطأوا يبقى خطأهم إلى يوم القيامة وهذا معنى قولهم إلا أنه معصوم عن القرار على الخطأ"

نبی کے اجتہادی احکام قبل عزم النبی علیہ السلام وقبل تقریر اللہ علیہ میں صحابہ خاص طور سے حضرت عمرؓ اور وہ صحابہ جن سے آپ عام طور سے مشورہ لیتے رہتے تھے، کبھی کبھی مداخلت کرتے تھے بایں معنی کہ شاید ہمارا مشورہ قابل قبول ہو جائے، بہت سے مسائل میں آپ نے اپنی رائے بدل دی، غزوۂ بدر کے موقع پر مورچہ بندی کی جگہ کو آپ نے متعین فرمایا، ایک صحابی کے کہنے پر آپ نے وہ جگہ تبدیل کر دی، حضرت علی سے صلح حدیبیہ کے موقع پر صلح نامہ سے رسول اللہ کے کاٹنے کا حکم دیا، مگر حضرت علی نے تعمیل نہیں کی، اوراپنی رائے پیش کی، مگر آپ نے ان کی رائے پر عمل نہیں کیا، مرض الوفات میں آپ نے قلم دوات، کاغذ مانگا تا کہ کوئی ہدایت لکھوادیں یا لکھ دیں، جس سے امت گمراہی سے محفوظ ہو جائے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ایک جماعت نے کہا حسبنا كتاب الله آخر میں آپ نے ان لوگوں کی موافقت کرتے ہوئے تحریر نہیں لکھی، اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کو واپس لے جانے کا مسئلہ ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ آپ علیہ السلام کی رائے کو رد نہیں کر رہے ہیں بلکہ یہ سمجھ رہے ہیں کہ یہ ایک اجتہادی رائے ہے، اس کے خلاف آپ خود حضرت معاذ کو منع کر چکے ہیں اوراس حکم پر ابھی عزم مکمل وتقریر من جانب اللہ نہیں آئی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم

پر خدا کی رحمت عامہ کا تصور غالب ہے اوراس کے ساتھ امت کی دلداری وتطییب قلب کے لیے یہ حکم دیا جارہا ہے، جس میں ایک دوسری مصلحت جو شاید اس سے بڑھ کر ہے، فوت ہورہی ہے، ممکن ہے، آپ اپنا حکم واپس لے لیں، بعض مرتبہ ان صحابہ کے خیال میں آپ کا حکم اجتہادی ہوتا ہے اور عزم وتقریر نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ سے انھوں نے مداخلت کی، مگر وہ حکم بذریعہ وحی تھا، یا اجتہادی تھا مگر عزم وتقریر من عند اللہ ہو چکی ہوتی ہے جس کی بنا پر آپ نے ان کے مشورہ کو رد فرمایا، صلح حدیبیہ کی بعض دفعات کے متعلق حضرت عمر کا آپ سے کہنا اسی قبیل سے ہے، حضرت علی کا رسول اللہ کے لفظ کو محو کرنے سے انکار کرنا، یہ سب ان حضرات کی اجتہادی خطا ہے، "المجتهد يخطئ و يصيب" جس کی وجہ سے ان کو ایک ثواب ملے گا۔

حدیث أنس عن معاذ فأخبر بها معاذ عند موته تأثما تاثم سلب ماخذ کی خاصیت ہے، جس کی وجہ سے تاثم کا ترجمہ گناہ سے احتراز، گناہ سے بچنے کے لیے اس حدیث کو مرتے وقت بیان کیا کہ کہیں میں کتمان علم کا مرتکب ہوجاؤں اور کتمان علم گناہ ہے، مگر اس پر اعتراض ہے کہ آپ نے تو بیان کرنے سے منع فرمادیا تھا، لہٰذا بیان کرنے میں گناہ ہے، عدم بیان میں نہیں ہے، اس کا جواب ابن الصلاح دیتے ہیں آپ نے تبشیر عام سے منع فرمایا تھا جن کے عزائم ایسی باتوں سے سست پڑجاتے ہیں، خواص کو بیان کرنے سے منع نہیں فرمایا، جو لوگ ایسی بات سننے سے اور زیادہ محنت کرتے ہیں اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ خواص کو بیان کررہے ہیں، امام بخاری نے "من خص العلم قومًا دون قوم كراهية أن لا يفهموا" کا باب مقرر کر کے اس حدیث کو ذکر کیا ہے کہ مخاطب وسامعین کے فہم کی رعایت ضروری ہے، جس درجہ کا مخاطب ہو اس درجہ کی بات اس سے کرنی چاہیے۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا خیال تھا کہ کتمان علم کی نہی بعد کی ہے اور یہ حکم پہلے کا ہے، لہٰذا یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے، اگر بیان نہ کیا جائے تو گناہ ہوگا۔

حدیث عتبان بن مالک: أصابني في بصري بعض الشيء، وفي رواية عمي بعض شئ سے مراد عمی اور اندھاپن ہے یا ضعف بصر جس سے بینائی کا کچھ حصہ فوت ہوتا ہے۔

عظم ذلك بضم العين وإسكان الظاء وكبره بكسر الكاف وضمها وإسكان الباء کبیر کے معنی میں ہے۔ مالك بن الدخيشم يا الدخشم بضم الدال یہ بدری صحابی ہیں، آپ نے

ان کے ایمان کی گواہی دی جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے، محمود بن الربیع نے یہ حدیث ایک مجمع میں بیان کیا جس میں حضرت ابوایوب انصاری بھی تھے، انھوں نے ان پر انکار کرتے ہوئے کہا واللہ ما أظن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما قلت قط [أخرجه البخاری فی التهجد] انھوں نے محمود بن الربیع کو جھوٹا نہیں کہا بلکہ کہا تم کو سننے میں فرق پڑ گیا ہے، تم سے بھول ہو رہی ہے، غلطی ہو رہی ہے، الصحابۃ کلھم عدول چونکہ اس حدیث کا ظاہر دیگر دوسری حدیثوں سے جن میں مرتکبین کبائر کا جہنم میں جانا ثابت ہے، اور شفاعت کی احادیث جن میں جہنم سے نکلنا آیا ہوا ہے، حضرت ابوایوبؓ کے خیال میں یہ احادیث ان کی بیان کردہ حدیث کے خلاف ہیں، اس لیے یہ فرمایا۔ مگر تعارض تو ختم ہو سکتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اسی لیے دیگر صحابہ نے اس حدیث کو ہر کس و ناکس کے سامنے بیان کرنے سے گریز کیا کہ مبادا وہ اس کا غلط مطلب اخذ کر لے۔

باب "من یذوق طعم الإیمان وحلاوته"

حدیث عباس بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ

ذاق طعم الإیمان: ایمان مادیات کے قبیل سے نہیں ہے کہ اس میں مزہ پایا جائے یہ تو مطعومات میں ہوتا ہے، اس لیے اس کو مجاز پر محمول کیا جائے گا کہ ایمان کو مطعوم سے تشبیہ دی اور مشبہ بہ کو حذف کر کے صرف مشبہ کو ذکر کیا اور مشبہ بہ کے لوازم میں مزہ و طعم وحلاوت کا ذکر کیا، لہٰذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ مجاز و استعارہ کے طور پر نہیں ہے بلکہ حقیقت کے طور پر ہے کہ حلاوت و مزہ حسی مراد ہے، قلب کی لذت کو زبان کی لذت کے مشابہ قرار دیا ہے اور ذوق کا لفظ حاسہ فم کے ساتھ خاص نہیں، حاسہ ظاہرہ یا حاسہ باطنہ کے ذریعہ ملائم یا مغائر چیز کے ادراک پر ذوق کا اطلاق ہوتا ہے ﴿ذُوْقُوْا عَذَابَ الْحَرِيْقِ﴾ ﴿فَاَذَاقَهَا اللّٰهُ لِبَاسَ الْجُوْعِ وَالْخَوْفِ﴾ اسی طرح ذاق طعم الایمان ہے، جب ایمان واحسان کی حقیقت دل میں آ جاتی ہے تو یہ کیفیت پائی جاتی ہے اور قلب اس لذت کو محسوس کرتا ہے، جیسے طعام کی لذت کو منہ اور جماع کی لذت کو نفس محسوس کرتا ہے، بندے کو اپنی احتیاج پر نظر ہوتی ہے اور خدا کا انعام اس پر بارش کی طرح برستا نظر آتا ہے اور اس کا استحضار ہوتا ہے تو اس کے دل میں اس کی تعظیم ومحبت جوش مارتی ہے، اور اس سے ایسے افعال واقوال ظاہر ہوتے

ہیں جو اس کی تعظیم ومحبت پر دلالت کرتے ہیں، بلکہ اس کا اس درجہ تقاضا ہوتا ہے کہ بغیر ان افعال و اقوال کے صادر ہوئے اس کو اطمینان نہیں ہوتا ہے جیسے غضبناک شخص سے افعال غضبیہ کا اور فرحان وشاداں شخص سے فرح وانبساط کے افعال کا ظہور وصدور ہوتا ہے۔

خدا کے رب، محمد ﷺ کے رسول اور اسلام کے دین پر راضی ہوا۔

رضی رضا محبت سے پیدا ہوتی ہے، غلبۂ محبت سے کبھی احساس الم ختم ہو جاتا ہے اور کبھی احساس الم باقی رہتا ہے، لیکن پھر بھی راضی رہتا ہے، اس لیے کہ محبت کا اس قدر غلبہ ہے کہ محبوب کی مراد ومرضی اس کی مراد ومحبوب بن جاتی ہے، اور خدا کے توحید افعال کے، قلب میں مستقر وجاگزیں ہونے کی وجہ سے خدا کی ربوبیت پر اس کو شرح صدر ہو جاتا ہے اور نبی کی سنت کی اتباع میں اس کو لذت محسوس ہوتی ہے اور ہر طرح کی تکلیف ومشقت، ہیچ نظر آتی ہے۔

باب ''بيان شعب الإيمان وأعلاها وأدناها، وفضيلة الجهاد''

حديث أبي هريرة، حديث ابن عمر، وحديث عمران بن حصين رضي الله عنهم

ایمان کا اطلاق تصدیق قلبی پر ہوتا ہے جیسا کہ حدیث جبرئیل میں گذرا، اسی طرح ایمان کا اطلاق تصدیق واقرار وعمل کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے، اور اعمال پر بھی ایمان کا اطلاق ہوتا ہے، محدثین ومتکلمین کا اختلاف صرف اس میں ہے کہ یہ اطلاق حقیقی ہے یا مجازی؟ اس حدیث میں ایمان سے اعمال مراد ہیں اس لیے شمار کرنے میں اعمال کا ذکر ہے اعلی الاعمال ادنی الاعمال اسی طرح ان دونوں کے درمیان جو کچھ ہے، وہ سب اعمال ہی کے قبیل سے ہیں، اصل عبارت شعب الایمان ہے تاکہ بضع وسبعون وستون کا حمل صحیح ہو۔

البضع والبضعة عدد میں زیادہ تر کسرہ کے ساتھ استعمال ہے، کبھی فتحہ کے ساتھ اور البضع والبضعة من اللحم یہ بالفتح ہوگا، بضع کا اطلاق تین سے دس یا تین سے نو تک ہوتا ہے، اور بعض حضرات بضع کا معنی سات لیتے ہیں۔

شعبة درخت کی شاخیں مراد خصلت ایمانی، ترمذی کی روایت میں شعبہ کی جگہ باب ہے۔

أبو عامر العقدي عن سليمان بن بلال عن عبد الله بن دينار کی روایت مسلم میں الإيمان

بضع وسبعون بلاشک کے مروی ہے، اور بخاری نے بضع وستون بلاشک روایت کیا ہے: جریر عن سھیل عن عبداللہ بن دینار کی روایت میں الایمان بضع وسبعون أو بضع وستون شک کے ساتھ مروی ہے، اور ترمذی اور ابوداؤد میں سہیل کی روایت سبع وسبعون بلاشک کے ہے، بعض حضرات نے احتیاط وزیادتی اتقان کے پیش نظر بضع وستون کو ترجیح دیا ہے، تو دوسرے حضرات ثقہ کی زیادتی کا لحاظ کرتے ہوئے نیز عدد اپنے مافوق کی نفی نہیں کرتا ہے، اس لیے بضع وسبعون کو ترجیح دیا ہے۔

یہ عدد حصر کے لیے ہے یا تکثیر کے لیے ہے؟ بعض علماء تکثیر مراد لیتے ہیں تو بعض دوسرے تحدید مراد لیتے ہیں، جو حضرات تحدید کے قائل ہیں انھوں نے ان شعبوں کو اپنے طرز پر شمار کیا ہے، مگر اس میں تکلف ہے، اس کو دوسرا تفصیل کر کے زیادہ بھی کر سکتا ہے اور تداخل کے ذریعہ کم بھی کر سکتا ہے، ابن حبان نے کہا کہ قرآن اور حدیث میں جن خصائل کے من الایمان ہونے کی تصریح ہے، اس کو میں نے جمع کیا تو یہ عدد پورا ہوا، شعب الایمان پر علماء نے کتابیں لکھی ہیں، بیہقی کی شعب الایمان اب طبع ہو چکی ہے، حضرت تھانوی نے فروع الایمان اردو میں لکھا ہے۔

الحیاء نفس کی ایک کیفیت ہے جو خوف خدا یا لوگوں کے مذمت کے خوف سے پیدا ہوتی ہے، جس کے نتیجہ میں آدمی بری چیزوں سے پرہیز کرتا ہے، یہ دو قسم پر ہے، طبعی، کسبی، یہاں پر کسبی مراد ہے جو آدمی اپنی قدرت واختیار سے حاصل کر سکتا ہے، اور طبعی اس کے لیے معاون ہے، یہاں پر وہی کسبی حیاء مراد ہے کہ آدمی کو اسی کا مکلف بنایا گیا ہے، طبیعت کی کمزوری کی وجہ سے بہت سے اچھے افعال سے آدمی باز آجاتا ہے یہ حیاء نہیں بلکہ جبن وضعف ہے، حیاء کسبی سے شرعی حیاء مراد ہے، خوف خدا کی وجہ سے وہ کیفیت پیدا ہوتی ہے، جس سے شرعاً جو چیز مذموم ہے اس سے احتراز کرتا ہے جن افعال واسباب کی بنا پر حیاء پیدا ہوتی ہے، اس کو آپ ﷺ نے بیان فرمایا ہے، ترمذی میں ابن مسعود کی روایت ہے، آپ نے فرمایا: "استحیوا من اللہ حق الحیاء، فقالوا إنا نستحیي، والحمد للہ فقال: لیس ذلك، ولكن الاستحیاء من اللہ حق الحیاء أن تحفظ الرأس وماحوی والبطن وماوعی، تذكر الموت والبلی ومن أراد الآخرة ترك زینة الدنیا، فمن فعل ذلك فقد استحیی" یعني من اللہ حق الحیاء أخرجه الترمذي في أبواب القیامة، سر اس کے مشتملات

کان آنکھ زبان، پیٹ اوراس کے مشتملات فرج وغیرہ اوران سے صادر ہونے والے گناہوں سے اپنی حفاظت کرنا، موت اوراس کے بعد کے احوال کو یاد کر کے دنیا کی زینت سے بے رغبت ہو جانا یہ حقیقی حیاء ہے۔

حیاء کے ذریعہ آدمی بہت سی بری باتوں سے رک جاتا ہے، اوراچھے اورشریف کام کرتا ہے، اس کی اہمیت کے پیش نظر الگ سے ذکر کیا، اورایمان کی شاخ فرمایا۔

حدیث عمران: بُشير بن كعب، بُشير مصغر ہے، حضرت عمران حدیث بیان کرتے ہوئے آپ ﷺ کا قول نقل کر رہے ہیں:

الحياء لا يأتي إلا بخير حیاء خیر ہی خیر ہے، اس سے خیر کا ظہور وصدور ہوتا ہے، اس سے مراد حیاء شرعی ہے جو طبیعت کی کمزوری یا کوئی صاحب مروت ایسی چیزوں سے پرہیز کرتا ہو جس سے اس پر نکتہ چینی ہوتی ہو، یہ سب حیاء شرعی نہیں ہے۔ بشیر بن کعب نے کہا کہ حکمت کی بعض کتابوں میں ہے کہ أن منه سكينة ووقارًا لله ومنه ضعف. ومنه ضعف بضم الضاء وفتحها جس سے بظاہر حدیث کا معارضہ ہو رہا ہے، جس کی وجہ سے عمران رضی اللہ عنہ زیادہ ناراض ہو گئے، لوگوں کو گمان ہوا کہ بشیر کو کہیں زندیق یا منافق نہ سمجھ رہے ہوں، تو لوگوں نے ان کے غصہ کو کم کرنے کے لیے کہا کہ بشیر کا ہماری جماعت سے تعلق ہے۔

باب "الاستقامة في الإسلام"

حديث سفيان بن عبد الله الثقفي رضی اللہ عنہ

لا أسأل عنه بعدك یہ کنایہ ہے کہ بات مختصر اور واضح ہو کہ سمجھ میں آسانی سے آجائے اوراس کو یاد کرلوں بھول نہ جاؤں تاکہ پھر کسی سے پوچھنے کی ضرورت نہ پڑے، ایک اورروایت میں "لا تكثر فأنسى" کا لفظ آیا ہے۔

قل آمنت بالله اپنے ایمان کو دل میں تازہ کرلو اور زبان سے اس کا اقرار کرو۔

ثم استقم اور اعمال صالحہ کرتے رہو اور منہیات سے احتراز کرتے رہو، یہاں تک کہ اسی پر تمہاری وفات ہو جائے ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾[فصلت]

باب "أي خصال الإسلام خير"

حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، وحديث أبي موسى الأشعري وحديث جابر رضى الله عليهم أجمعين

حدیث عبداللہ بن عمرو: في رواية أي الإسلام وفي رواية أي المسلمين . أَيّ کی اضافت اس چیز کی طرف ہوتی ہے جس میں تعدد ہو، جس کی وجہ سے یہاں پر خصال محذوف ہوگا، أي خصال الإسلام؟

تطعم الطعام وتقرأ السلام مضارع معنی میں مصدر کے ہے، خير من أن تراه کی طرح تطعم الطعام سے پہلے خصلة کا لفظ محذوف ہوگا، خصلة إطعام طعامك الخ، اطعام طعام اور افشائے سلام دونوں الفت ومحبت پیدا کرتے ہیں، اور اطعام طعام آدمی کا بخل بھی زائل کرتا ہے، سلام کبر کو ختم کرتا ہے اس طرح یہ دونوں اصلاح شخصی واجتماعی کا ذریعہ ہیں۔

على من عرفت ومن لم تعرف عام ہے، مگر اس سے مراد مسلمان ہیں، تخصیص کی دلیل مسلم کی روایت عن أبي هريرة لا تبدأ اليهود والنصارى بالسلام ہے، اور مسلمان ہونے کی بنیاد پر سلام کرنا ہے معرفت کے سلام کو آپ نے علامت قیامت قرار دیا ہے۔

دوسری روایت أي المسلمين خير اس کے جواب میں "من سلم المسلمون" کو ذکر کیا، دونوں سائل الگ الگ ہیں اور جواب بھی الگ الگ ہیں، اس میں سوال ہے کہ مسلمانوں میں کون خیر وفضیلت کا مستحق ہے؟ تو اس کے جواب میں یہ جملہ ارشاد فرمایا: مسلمان ہونے کی بنا پر اس کے ہاتھ اور زبان کی ایذا سے محفوظ رہے، اور یہ اسی وقت ہوگا جب اس کے دل میں خوف خدا اور اس کے ثواب کی امید جاگزیں ہو جائے، جس کی وجہ سے وہ اپنی زبان وہاتھ کو قابو میں رکھے گا، جس سے وہ لایعنی باتوں سے محفوظ رہے گا اور جس میں اس کے لیے سلامتی ہو وہی فعل انجام دے گا مسلمان کامل ہونے کے لیے ان اوصاف سے متصف ہونا ضروری ہے، مگر جس میں یہ صفت پائی جائے اس کا مسلمان ہونا ضروری نہیں۔

حدیث جابر: المسلم من سلم المسلمون مبتدا خبر دونوں معرفہ ہوں تو حصر کا فائدہ ہوتا ہے، مسلمان وہی ہے جس کے ہاتھ وزبان کی ایذاء سے مسلمان محفوظ ہوں، اور حصر کمال کے اعتبار سے ہے

اس لیے کہ حدیث جبرئیل میں ارکانِ خمسہ کی ادائیگی پر مسلم کا اطلاق کیا گیا ہے، اس حدیث سے اتنا معلوم ہوا کہ مسلم کامل کے لیے اس صفت کا پایا جانا ضروری ہے، مگر اس سے لازم نہیں آتا کہ جس میں یہ صفت پائی جائے وہ مسلم کامل ہے، اس لیے کہ اسلام کامل کے لیے بہت سے اوصاف کی ضرورت ہے جس میں یہ وصف بھی ہے۔

حدیث ابی موسی الأشعری رضی اللہ عنہ: في حديثه الأول أي الإسلام أفضل وفي حديثه الثاني أي المسلمين أفضل جس کی وجہ سے أي الإسلام بمعنی أي ذوي الإسلام ہوگا اس لیے کہ اس کے مضاف الیہ میں تعدد کا ہونا ضروری ہے اور اس تقدیر میں أي المسلمين کے مطابق ہوگا۔

افضلیت وخیریت کے سوال میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا مختلف ہونا یا تو سائلین کے احوال کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے، یا زمان ومکان کے مختلف ہونے کی بنا پر، کیونکہ وجوہ افضلیت مختلف اور اس میں تعدد ہوتا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ فضیلت جزئی ہے کسی سائل کے لیے اس کے احوال کے اعتبار سے ایک افضل تو دوسرے سائل کے احوال کے اعتبار سے دوسری چیز افضل ہے، اسی طرح کسی وقت وزمانہ کے اعتبار سے ایک افضل تو دوسرے وقت وزمانہ کے اعتبار سے دوسری افضل، یا کسی موقع محل کے اعتبار سے ایک افضل تو دوسرے موقع ومحل کے اعتبار سے دوسری افضل۔

البتہ فضیلت کلی میں تعدد نہیں ہوتا ہے، وہاں پر ایک چیز متعین ہوتی ہے، بعض حضرات نے احب اور افضل وخیر کا الگ الگ مفہوم بیان کیا پھر ایک جواب کو احب پر دوسرے کو افضل پر اور تیسرے کو خیر کے سوال پر محمول کیا جس کا حاصل یہ ہوا کہ ایک نے احبیت کا سوال کیا دوسرے نے افضلیت کا تیسرے نے خیریت کا جس کی وجہ سے آپ کا جواب مختلف ہوا، یعنی سوال کی نوعیت مختلف ہے جس سے جواب مختلف ہوگیا، مگر روایت ایک ہے، اور کسی سند سے خیر تو کسی سند سے افضل مروی ہے کسی ایک کو اصل روایت قرار دینا دوسرے کو روایت بالمعنی کہنے میں تکلف ہے۔

باب "من يجد حلاوة الإيمان"

حدیث أنس: ثلاث من كن فيه يجد بهن حلاوة الإيمان ثلاث خصال مبتدا من كن كان تامہ وجدن کے معنی میں جملہ شرطیہ خبر ہے بهن میں باء سبب کے لیے ہے، بسبب وجودهن

واجتماعهن .

حلاوة الإيمان: طعم الإيمان حضرت عباس بن عبدالمطلب کی حدیث کی طرح یہاں پر بھی استعارہ بالکنایہ ہے ایمان کو ایک شیریں مطعوم سے تشبیہ دے کر اس کو حذف کر دیا گیا ہے اور اس کے لازم کو ذکر کیا گیا ہے، یا حلاوۃ کو حقیقت پر محمول کیا جائے اور حلاوۃ وطعم وذوق منھ کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ منھ، نفس وقلب ہر ایک کے ادراک پر حلاوۃ وطعم وذوق کا اطلاق کیا جائے جیسا کہ آیت قرآنی میں ہے:

﴿فاذاقها الله لباس الجوع والخوف﴾ حلاوۃ ایمان کا حصول ان تین چیزوں پر موقوف ہے۔

(۱) كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما اسم تفضیل مفعول کے معنی میں ہے۔

محبت: اس کی صحیح تعریف ممکن نہیں اس لیے کہ یہ وجدانیات کے قبیل سے ہے اور وجدانی چیزوں کی تعریف ناممکن ہے محبت کے باب میں لوگوں کا کلام درحقیقت علامات محبت اور ثمرات محبت ہے محبت ایک طرح کا میلان ہے جو دل میں پیدا ہوتا ہے جیسا کہ اجسام کا میلان اپنے حیز کی طرف ہوتا ہے، مگر یہ جسم میں ہوتا ہے اور محبت میں میل روح و دل میں ہوتا ہے انسان بہت سی چیزوں پر مفطور ہے، ان ہی میں سے (۱) منعم ومحسن کی محبت اور تعظیم اور اس کی خوشنودی ورضامندی حاصل کرنا (۲) قربت کی بنیاد پر میلان اور اس سے محبت ہونا (۳) جمال کی بناء پر میلان ومحبت (۴) کمال کی بنا پر میلان ومحبت۔ یہ اسباب الگ الگ موجب محبت ہیں، تو اگر کسی میں یہ چاروں اسباب جمع ہو جائیں تو وہاں بدرجہ اولیٰ موجب محبت ہوں گے، انسان کی فطرت میں یہ تخم وبیج موجود ہے اور منعم اور محسن کے احسانات اور اسی طرح کسی کی قربت ونزدیکی یا کسی کے جمال وکمال کا جس قدر تفصیلی علم واستحضار ہوتا ہے، اسی قدر یہ پھل دار ہوتا ہے اور اس کی علامتیں ظاہر ہوتی ہیں اور ثمرات حاصل ہوتے ہیں اور اس طرح یہ محبت بڑھتی رہتی ہے یہاں تک اس کے دل پر پوری طرح غلبہ وتسلط ہو جاتا ہے۔

یہاں پر محبت کا وہ درجہ مراد ہے جس میں آدمی کا اپنا ارادہ محبوب کے ارادہ ومرضی کے تابع ہو جاتا ہے اپنی پسند پسند نہیں رہ جاتی ہے بلکہ محبوب کی پسند کے تابع ہوتی ہے جس کی بناء پر یہ محبت ترقی کرتے کرتے محبوب کے متعلقات سے بھی اس کا تعلق ہو جاتا ہے پس اللہ اور اس کا رسول سب سے اور سب چیزوں سے زیادہ محبوب ہوگا حتی کہ اولاد، ماں، باپ اور سارے لوگ اور اموال سے بھی۔

وأن يحب المرأ لايحب إلا لله جب اللہ ہی صرف محبوب ہوا اسی تعلق کی بناء پر دوسرے سے تعلق

ہوتو کسی سے محبت ہوگی تو اللہ کے واسطے ہوگی اپنی خواہش نفس کو اس میں کوئی دخل نہ ہوگا یہی حال کسی سے بغض ونفرت کا ہوگا نسائی کی روایت میں أن يحب في الله وأن يبغض في الله أي لأجل الله.

أن يكره ان يعود في الكفر بعد أن انقذه الله منه كما يكره أن يقذف في النار في رواية أن يرجع اور ایک روایت میں في الكفر کی جگہ أن يرجع يهوديًا ونصرانيًا ہے اور يعود ويرجع يصير کے معنی میں آتا ہے اس صورت میں آبائی مسلمان اور نو مسلم دونوں پر صادق آئے گا ضرر رساں چیزں کے مضر ہونے کا ایقان وایمان مختلف درجہ رکھتا ہے:

(۱) اذعان عقلی، امور ضارہ کی مضرت کا اعتقاد اس پر ایمان ہے مگر وہ اعتقاد واذعان اس کے نفس کو اس سے روک نہیں پاتا ہے، یہ ادنی درجہ کا ایمان ہے۔

(۲) اذعان فعلی، امور ضارہ کی مضرت کا اعتقاد ویقین اس درجہ ہے کہ نفس ودل میں امور ضارہ کی طرف میلان ہے مگر اس کے ضرر کا اس درجہ یقین ہے جس کی وجہ سے اس سے احتراز کرتا ہے۔

(۳) اذعان قلبی، امور ضارہ کا یقین اس درجہ میں ہے کہ امور ضارہ کے تصور سے بھی نفس میں ایک طرح کا خوف پیدا ہوتا ہے ممنوعات شرعیہ کراہت طبعی کے درجہ میں ہوجاتے ہیں اسی طرح کا اذعان و یقین موجب حلاوۃ ایمان ہے، مرجعه أن يصير الغيب عندهٔ من قوة الاعتقاد كالعيان فيصير الشرك عندهٔ لقوة اعتقاده بجزائه الذي هو النار الموبدة بمنزلة جزاءه الذى هو النار.

باب "وجوب محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من الأهل والولد والوالد والناس أجمعين"

حدیث أنس: لايؤمن أحدكم: لايؤمن أحدكم إيمانًا كاملاً کامل درجہ کا مومن نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ حدیث جبرئیل میں متعلقات ایمان پر ایمان لانے والے کو مومن کہا گیا ہے اسی طرح حدیث عبداللہ بن ہشام كنا مع النبى صلّى الله عليه وسلم وهو آخذ بيد عمر فقال له عمر: يا رسول الله لأنت أحب إلي من كل شيء إلا من نفسي، فقال: لا، والذى نفسى بيده، حتى أكون أحب إليك من نفسك، فقال له عمر: فإنه الآن والله لأنت أحب إلى من نفسى فقال النبى صلى الله عليه وسلم الآن ياعمر ﴿رواه البخارى في الأيمان

والسنذور ۶۶۳۲﴾ اور ظاہر بات ہے کہ اس سے پہلے حضرت عمر مومن تھے مگر جس درجہ کا مومن ہونا چاہیے اس درجہ میں نہیں تھے۔

حتى أكون أحب إليه من ولده و والده و الناس أجمعين وفي رواية: من أهله و ماله و الناس أجمعين اور حدیث عبداللہ بن ہشام میں خود اپنے نفس سے بھی زیادہ محبوب ہونا ضروری ہے یہ سب الناس میں داخل ہیں مثال کے طور پر والد، ولد، اہل و نفس کا تذکرہ ہے جب آل اولاد سے زیادہ محبوب ہونا ضروری ہے تو مال سے زیادہ محبوب ہونا بدرجۂ اولیٰ ضروری ہوگا۔

کچھ لوگ محبت کی تقسیم محبت عقلی و طبعی کرتے ہیں تو کچھ لوگ محبت اختیاری و غیر اختیاری کرتے ہیں، اور محبت عقلی اور اختیاری کی ایسی تعریف کرتے ہیں جو ارادہ کے قبیل سے ہے محبتنا اللّٰه إرادتنا لطاعته و امتثال امره و نواهيه على هوى نفسه. مگر محبت کیفیت اور وجدانیات کے قبیل سے ہے اگر اس کا تعلق آل اولاد و اموال اور اپنے نفس سے ہوتا ہے تو اس کو طبعی کہہ دیتے ہیں اگر شرعی امور سے ہے تو کوئی اس کو عقلی اور کوئی اختیاری سے تعبیر کرتا ہے، شریعت میں وہی محبت مطلوب ہے جو کیفیات نفسانیہ کے قبیل سے ہو، یہاں پر بھی تقابل ہے اللہ اور اس کے رسول کی محبت کا اپنے نفس آل اولاد ماں باپ کی محبت سے اسی طرح آیت قرآنی قل إن كان آباء كم و أبناء كم و أزواجكم وعشيرتكم و أموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله و رسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا میں ہے۔

اس سے پہلے باب میں لکھا گیا ہے کہ انسان بہت سی چیزوں پر مفطور ہے انہیں چیزوں میں منعم و محسن کے احسان کی وجہ سے اس کی طرف ایک طرح کا محبت و میلان اسی طرح قربت کی بنیاد پر یا اس کے اندر جمال یا کمال کی وجہ سے ایک طرح کا میلان ہوتا ہے، اسی کا نام محبت ہے یہ میلان خواہش یا ارادہ نہیں ہے مگر کبھی ارادہ کی بنیاد پر بھی اس میلان کا ظہور ہوتا ہے جس سے اس کا ارادہ کے قبیل سے ہونے کا دھوکا ہو جاتا ہے، تکلیف امور اختیاریہ کی ہوتی ہے، آدمی اسباب اختیاریہ کے ذریعہ اس محبت کو حاصل کرنے کا مکلّف ہے۔

۔ المحبة تنقسم باعتبار الباعث عليها: الأول محبة تنشأ من الإحسان ومطالعة الآلاء والنعم فان القلوب جبلت على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها ولا

أحد أعظم احساناً من الله سبحانهٗ فإن احسانهٗ على عبده فی كل نفس و لحظة ولا سبيل إلى ضبط اجناس هذا الإحسان فضلاً عن انواعه أو افراده، هذا إلى ما يصرف عنه المضرات و أنواع الاذى التى تقصدهٗ ولعلها توازن النعم فى الكثرة والعبد لا شعور لهٗ باكثرها أصلا .

والثانی: محبة تنشأ من الكمال و رويته ومطالعته .

والثالث: محبة تنشأ من مطالعة الجمال فكما لا أحد أعظم احساناً عنه سبحانهٗ تعالى كذلك لا أحد أكمل منه وأجمل منه فكل كمال وجمال فى المخلوق من آثار صنعه .

والرابع: القربة والقرابة تنشأ منهما والله أقرب من حبل الوريد ، هو معكم أينما كنتم.

الغرض اسباب محبت چار ہیں: (۱) احسان (۲) کمال (۳) جمال (۴) قربت۔

اللہ میں یہ چاروں اوصاف بدرجہ کمال موجود ہیں اسی طرح رسول اللہ ﷺ میں یہ سب اوصاف موجود ہیں اس لیے ان سے اعلیٰ درجہ کی محبت ہونی چاہیے اور اس کے حاصل کرنے کا طریقہ ان اسباب پر تفصیلی نظر اور استحضار ہے جس کے بعد لازمی طور سے اس میں یہ محبت اور میلان ہوگا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنے متعلق یہ کہنا کہ میں اپنی محبت کو آپ کی محبت سے زیادہ پاتا ہوں پھر آپ کے ارشاد کے بعد ان کا کہنا کہ اس وقت یہ حالت ہے کہ آپ مجھ کو میری جان سے زیادہ محبوب ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا پہلے نفی کرنا پھر اثبات کرنا یا تو اس سے محبت طبعی مراد ہے جس کی نفی کی پھر آپ کی توجہ وارشاد کی برکت سے وہ دولت فی الفور نصیب ہوگئی، بعض لوگ کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پہلے محبت طبعی کو سمجھا تو نفی کردی پھر ان کو معلوم ہوا کہ یہاں محبت سے محبت ایمانی وعقلی مراد ہے تو اثبات فرمایا۔

اللہ و رسولہ احب إليه مما سواهما ایک خطیب نے اپنے خطبہ میں کہا **من يعصهما فقد غوى** تو آپ نے ارشاد فرمایا **بئس الخطيب أنت قل و من يعص الله و رسوله فقد غوى** اور اس حدیث میں آپ نے اللہ ورسول کو ضمیر کے ذریعہ جمع کردیا ہے اسی طرح بعض دیگر خطبوں میں آپ

نے بھی دونوں کو ضمیر کے ذریعہ جمع کیا ہے، جس کی وجہ سے علماء نے اس کا مختلف جواب دیا ہے۔

(۱) ممانعت حرمت و کراہت تحریمی کے طور پر نہیں ہے، بلکہ ادب کی رعایت کا ارشاد ہے کہ ہر شخص کا جو مقام و درجہ ہے اس کی رعایت ملحوظ رہنی چاہیے۔ اسی لیے کلام اللہ میں زیادہ تر اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر استعمال ہوا ہے۔ من يطع الله ورسوله ومن يعص الله ورسوله. اور جس جگہ ضمیر کے ذریعہ جمع ہے وہ بیان جواز کے لیے ہے۔

(۲) بعض لوگوں نے کہا کہ ممانعت عصیان کے باب میں ہے اور خدا کا عصیان اور رسول کا عصیان الگ الگ اور مستقل ہے اور باب محبت میں بذریعہ ضمیر دونوں کو جمع کیا گیا ہے کہ ایک کی محبت دوسرے کی محبت کے بغیر معتبر نہیں۔

(۳) بعض حضرات جس میں طحاوی ہیں کہتے ہیں ضمیر کے ذریعہ جمع کرنے پر انکار نہیں تھا بلکہ وہاں پر خطیب نے من يطع الله و رسوله فقد رشد ومن يعصهما پر وقف کیا جس سے من يعصهما كذلك رشد ہو گیا جو غلط ہے، اور آپ نے فرمایا: قل من يعص الله ورسوله فقد غوىٰ مگر یہ الفاظ بیشتر روایات میں مروی نہیں ہیں۔

باب "من خصال الإيمان أن يحب لأخيه مايحب لنفسه"

حدیث انس رضی اللہ عنہ: لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه أوقال لجاره مايحب لنفسه:

نسائی کی روایت میں: حتى يحب لأخيه من الخير مايحب لنفسه اس لیے مايحب سے مراد طاعات وغیرہ کے قبیل سے ہونا چاہیے مگر کوئی ایسی چیز ہو جس کا ایک ہی فرد ہو تو اس کو دوسرے کے لیے پسند کرنا کیوں کر ہو سکے گا اسی طرح ایمان کامل کے لیے یہ ضروری ہو تو حضرت سلیمان علیہ السلام کا دعاء کرنا رب هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي یا دعا میں کہا جاتا ہے واجعلني للمتقين اماما ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مقام محمود کی دعا کرتے ہیں جس کے بارے میں آپ نے فرمایا: ثم سلوا الله لي الوسيلة فانها منزلة في الجنة لاينبغي إلا لعبد من عباد الله و أرجو أن أكون انا هو (رواه مسلم) اس کے کئی جواب دیے گئے ہیں۔

(۱) یہاں پر اس کے معنی مطابقی مراد نہیں ہیں بلکہ معنی کنائی، یہ کنایہ ہے کسی مسلمان سے حسد و

بغض وتکبر نہ کرنے سے اور تواضع سے پیش آنے سے جیسے زید کثیر الرماد یہ کنایہ ہے کہ اس کے یہاں زیادہ مہمان آتے ہیں وہ مہمان نواز ہے۔

(۲) باعتبار اکثر واغلب کے ہو جس کی وجہ سے ہر چیز کے بارے میں یہ حکم نہیں ہوگا خاص طور سے جو ایک ہی فرد میں منحصر ہو جیسے مقام محمود وغیرہ۔

(۳) جنس خیر مراد ہو خاص نوع یا فرد مراد نہ ہو۔

(۴) مایحب لنفسه سے پہلے مثل یا نظیر مقدر مانا جائے حتى يحب مثل ما يحب لنفسه.

حدیث جبرئیل میں ایمان کے متعلقات کو بیان کیا گیا ہے جس میں یہ امر مذکور نہیں اس لیے یہاں پر ''لا'' نفی کمال کے لیے ہوگا، ابن حبان کی روایت میں حسین المعلم کے واسطہ سے لايبلغ العبد حقيقة الإيمان مروی ہے، پھر ایمان کامل کے لیے اس کا ہونا ضروری ہے مگر جس میں یہ بات ہو تو اس کا مومن کامل ہونا ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ کمال ایمان کے لیے دیگر امور کا بھی ہونا ضروری ہے یعنی لايكمل الإيمان بدون حصول هذه الغاية لا أن حصول هذه الغاية كافية فى كمال الإيمان وان لم يكن هناك شئ آخر فلا تعارض حينئذ بين هذه الاحاديث والأحاديث الأخرىٰ التى فيها ذكر اوصاف آخرىٰ لكمال الايمان.

باب ''تحريم ايذاء الجار''

حديث ابى ہریرہ رضی اللہ عنہ: بوائقهٗ بائقة کی جمع، وفي رواية قالوا يا رسول الله ! ما بوائقهٗ؟ قال: شرهٗ، فى رواية عنه قال والله لا يؤمن والله لا يؤمن والله لا يؤمن قالوا ما ذاك يا رسول الله ؟ قال جار لا يؤمن جارهٗ بوائقهٗ رواه أحمد، في رواية عن ابن عمر: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة فقال لا يصحبنا اليوم من آذى جاره.

حدیث جبرئیل میں اور دیگر احادیث میں ایسے کو مومن کہا گیا ہے اس لیے اس کی تاویل ضروری ہے یعنی لايؤمن إيمانًا كاملاً. اور لايدخل سے مراد دخول اولی ہے بلا عذاب کے مگر یہ کہ خدا معاف کردے۔

أذى جارهٗ اوروں کے اذی کے اعتبار سے جار کے اذی پر دس گنا عذاب ہوگا مقداد بن الاسود کی

حدیث میں ہے: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما تقولون فى الزنا قالوا حرام حرمهٗ الله ورسولهٗ فهو حرام إلى يوم القيامة قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: لأن يزنى الرجل بعشرة نسوة ايسر عليه أن يزنى بامرأة جاره قال فقال ما تقولون فى السرقة قالوا حرام حرمهٗ الله ورسولُ فهى حرام قال: لأن يسرق الرجل من عشرة أبيات أيسر عليه من أن يسرق من جاره رواهٗ أحمد و رجالهٗ ثقات.

وعن أبي هريرة قال رجل يا رسول الله !ان فلانة فذكرمن كثرة صلاتها و صيامها وصدقتها غير أنها توذى جيرانها بلسانها قال هى فى النار قال يا رسول الله فان فلانة تذكرمن قلة صيامها وصلاتها و انها تصدق بالاثوار من الأقط ولا توذى بلسانها جيرانها قال هى فى الجنة رواهٗ أحمد.

حدالجوار فى رواية كعب بن مالك: فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبابكر وعمر وعليا ياتون المسجد فيقولون على بابه فيصيحون الا أن أربعين دارًا جار لايدخل الجنة من خاف جارهٗ بوائقهٗ رواهٗ الطبرانى فيه رجل متروك. وفى رواية أبى هريرة: حق الجار أربعون دارًا هكذا و هكذا يمينًا و شمالاً وقدام وخلف رواهٗ أبو يعلى وفيه رجل ضعيف.

جار کے حدود چاروں طرف سے چالیس گھر ہیں ان کے حقوق اوران کا اکرام حسب قرب وبعد مکانی وجسمانی ہیں۔

باب "الحث على إكرام الجار والضيف والحث على الصمت"

حديث أبي هريرةؓ و حديث أبي شريح الخزاعى

احسان إلى الجار واكرامه من التزم شرائع الإسلام لزمهٗ اكرام الجار والإحسان إليه مسلمان کے لیے لازم ہے کہ اس میں یہ صفت پائی جائے قرآن نے بھی ان کے ساتھ احسان کا حکم دیا ہے۔ والجار ذى القربى والجار الجنب.

احسان إلى الجار بیمار ہوتو عیادت کرنا انتقال ہوجائے تو نماز جنازہ پڑھنا دفن کرنا، قرض کا

مطالبہ کرے تو قرض دینا اگر اس کو کوئی اعزاز اور خوبی حاصل ہو تو اس پر مبارک باد دینا وغیرہ۔

کافر پڑوسی جس سے کوئی رشتہ خونی نہیں ہے اس کا ایک حق، حق جوار ہے مسلمان پڑوسی کا دو حق: (۱) حق اسلام (۲) حق جوار، رشتہ دار پڑوسی مسلمان کا تین حق (۱) حق اسلام (۲) حق الرحم (۳) حق الجوار۔

معاویہ بن حیدة کی حدیث قال قلت یا رسول اللّٰہ ! ما حق جاری ؟ قال ان مرض عدتہٗ وان مات شیعته وان استقرضك أقرضتهٗ و إن اعوز سترتهٗ وإن أصابهٗ خیر هنأتهٗ وإن أصابتهٗ مصیبة عزیتهٗ ولا ترفع بناء ك فوق بناء ہ فتسد علیه الریح و لا توذه بریح قدرك إلا أن تغرف لهٗ منها. رواه الطبرانی وفیه أبوبكر الهزلی وهو ضعیف.

فلیقل خیرًا أو لیصمت انسان جو کچھ بولتا ہے خیر یا شر یا مباح سب کا سب لکھا جاتا ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ خیر یا شر لکھا جاتا ہے مباح نہیں لکھا جاتا ہے آیت قرآنی إذ یتلقی المتلقیان عن الیمین وعن الشمال قعید مایلفظ من قول إلا لدیه رقیب عتید کے تحت ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قد اختلف العلماء هل یکتب الملك کل شیء من الکلام وهو قول الحسن و قتادة أو إنما یکتب مافیه ثواب وعقاب کماهو قول ابن عباس بلال بن الحارث المزنی کی حدیث قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم: إن الرجل یتکلم بالکلمة من سخط اللّٰہ ما یظن ان تبلغ ما بلغت یکتب اللّٰہ علیه بها سخطة إلی یوم یلقاه. رواه الترمذی والنسائی وابن ماجة اس سے معلوم ہوا کہ جتنے اقوال ہیں یا تو خیر ہیں یا شر؛ یا خیر وشر کی طرف راجع ہیں لیصمت سے مراد لیصمت عن شر ہے جیسا کہ حدیث ابی امامہ میں ہے أو یسکت عن شر لیسلم، صمت عن الخیر یہ تو منہی عنہ ہے حدیث ابن عمر میں ہے: من صمت نجا. زبان کا شر بہت ہے عقبہ بن عامر کی حدیث میں انہوں نے کہا یا رسول اللہ ما النجاۃ؟ آپ نے فرمایا امسك لسانك

فلیکرم ضیفه اکرام ضیف میں اس کی میزبانی ہے جائزة یوم ولیلة والضیافة ثلثة أیام.

جمہور علماء کے یہاں ضیافت مکارم اخلاق سے ہے امام لیث نے ایک دن کی ضیافت کو واجب کہا ہے حدیث عقبہ بن عامر قلنا: یارسول اللّٰہ إنك تبعثنا فنمرّ بقوم لا یقروننا فقال: رسول

الله صلى الله عليه وسلم ان امروا لكم بما ينبغي للضيف فاقبلوا فإن لم يفعلوا فخذوا منهم حق الضيف الذي ينبغي اسی طرح مقدام بن معدیکرب کی حدیث میں أيما رجل ضاف قوما فاصبح الضيف محروما فإن نصره حق على كل مسلم حتى يأخذ بقرى ليلة من زرعه. رواه أبو داؤد.

اس سے معلوم ہوا کہ ضیافت ضروری ہے جمہور علماء نے اس کو اضطراری حالت پر محمول کیا ہے کہ ایسی جگہ ہے کہ اس کے پاس کچھ نہیں ہے اگر وہ محروم ہو جاتا ہے تو ہلاکت کا اندیشہ ہے اس صورت میں وہاں کے لوگوں پر ضیافت واجب ہے امام ترمذیؒ نے کہا کہ ضرورت کی بناء پر وہ خریدنا چاہتا ہے مگر وہ نہیں دیتا ہے اس صورت میں زبردستی لینے کا حق ہے بعض حضرات نے اس کو ایسے اہل ذمہ سے متعلق قرار دیا ہے جن سے پہلے سے طے ہو کہ جب اسلامی فوج کا گذر ہوگا تو ان کے کھلانے کا نظم ان کو کرنا ہوگا بعض حضرات نے کہا کہ آپ کے عمال زکوۃ کی تحصیل کے لیے جاتے ہیں تو ان کی ضیافت ضروری تھی بیت المال سے ان کا کوئی نظم نہیں تھا جب بیت المال سے ان کا نظم ہو گیا تو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

جائزته يوم وليلة یہ الضيافة ثلثة أيام میں داخل ہے یا داخل نہیں ہے نووی کہتے ہیں کہ داخل ہے اور اس کے معنی ہے کہ پہلے دن کھانے میں اہتمام کرے اپنی وسعت کے مطابق، اور دوسرے اور تیسرے دن حسب معمول جو کھاتا ہے کھلائے بعض حضرات جائزته يوم وليلة کو ضیافت سے الگ قرار دیتے ہیں کہ (۱) ضیافت تین دن ہے اور جب وہاں سے رخصت ہو تو زاد سفر ایک دن کا حوالہ کرے۔ (۲) بعض حضرات کہتے ہیں کہ اگر اس کے یہاں بالقصد مہمان ہوا تو اس کا حق تین دن قیام کا ہے اگر دوسری جگہ کا ارادہ تھا اور وہاں پر بھی آ گیا اس لیے کہ وہ جگہ بھی راستے میں ہے تو اس کا حق ایک دن کا ہے۔

باب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان يزيد وينقص"

حديث أبي سعيد وحديث ابن مسعود رضى الله عنهما

حدیث ابی سعید الخدری: أول من بدأ بالخطبة يوم العيد قبل الصلاة مروان نماز سے پہلے عید کا خطبہ سب سے پہلے مروان نے شروع کیا ہے بعض روایات میں ہے کہ سب سے پہلے قبل صلاة العيد خطبہ حضرت عمر نے دیا مگر صحیحین میں حضرت ابن عمر کی روایت ہے: أن النبي صلى الله عليه

وسلم وأبا بکر وعمر کانوا یصلون العیدین قبل الخطبة اوراسی طرح بعض روایات میں آیا ہے کہ حضرت عثمان نے عید کا خطبہ نماز سے پہلے دیا مگر بخاری میں ابن عباس کی روایت ہے شهدت العید مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم وأبی بکر وعمر وعثمان فکلهم کانوا یصلون قبل الخطبة اس لیے اگر حضرت عمر وعثمان کے متعلق وہ روایات صحیح ہوں تو کہا جائے گا کہ ان دونوں حضرات نے کسی وقتی ضرورت کی وجہ سے قبل الصلاۃ خطبہ دیدیا تھا مگر نبی کریم ﷺ اور ان حضرات کی سنت ومواظبت بعد الصلاۃ خطبہ دینے کی تھی۔

مروان اپنے خطبہ میں حکومت وقت کی بے جا تعریف اور اہل بیت کی برائی بیان کیا کرتا تھا جس کی وجہ سے لوگ نماز کے بعد خطبہ سے پہلے چلے جاتے تھے تو اس نے نماز سے پہلے خطبہ دینا شروع کر دیا۔

اس حدیث میں مروان پر انکار کرنے والا ابوسعید خدری کے علاوہ کوئی دوسرا شخص تھا اور حضرت ابوسعید نے اس کی تائید کی، دوسری روایت میں حضرت ابوسعید خدری انکار کرنے والے ہیں، دونوں دو واقعہ ہے، مروان پر انکار بار بار ہوا اور مختلف اوقات میں مختلف حضرات نے کیا ہے۔

من رأی منکم منکرا فلیغیره بیده حدیث ابوسعید میں انکار کا محل مسلم معاشرہ ہے اور مسلمانوں پر انکار کا بیان ہے امام مسلم نے اس کی تشریح کے لیے حدیث ابن مسعود کو ذکر فرمایا جس میں صراحت کے ساتھ مسلمانوں کا تذکرہ ہے کہ انبیاء کے بعد ان کے حوارییں ان کے طریق کی اتباع کرتے ہیں اس کے بعد ایسے لوگ آئے جو یقولون ما لا یفعلون کے مصداق تھے، ان لوگوں کو امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا حکم دیا گیا ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کافر حربی ہے تو اس کے لیے امر بالمعروف ونہی عن المنکر دعوت اسلام ہے، اگر ذمی کافر ہے تو معاہدہ کے بعد وہ اپنے کفر پر قائم رہتا ہے، ہمارا اس پر انکار کرنا جائز نہیں ہے جب کفر جیسے منکر پر اس کو باقی رکھا گیا تو اس سے کمتر درجہ پر بدرجہ اولی باقی رہے گا۔

فلیغیره بیده اگر شرعی قدرت حاصل ہو تو اس منکر کو اپنے ہاتھ اور قوت سے ختم کردے فإن لم یستطع فبلسانه زبان سے منع کرے اور اس کو سمجھائے تاکہ وہ اس منکر سے باز رہے استطاعت سے مراد لغوی استطاعت نہیں ہے اس لیے کہ لغوی استطاعت ہر شخص کو ہر وقت حاصل ہے اس کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے مگر نفی کی گئی تو معلوم ہوا کہ لغوی استطاعت مراد نہیں ہے، بلکہ شرعی استطاعت مراد ہے اور شرعی

استطاعت یہ ہے کہ تغییر بالید اور تغییر باللسان سے اس منکر سے بڑا کوئی منکر نہ پیدا ہو، اگر اس سے بڑا منکر پیدا ہو یا اسی طرح خود ایسے فتنہ میں مبتلا ہو جائے جو اس کے لیے نا قابل برداشت ہو تو یہ شرعاً استطاعت نہیں ہے۔

فإن لم یستطع فبقلبه قلب سے انکار یہ ہے کہ اس کو ناپسند کرے اور اس کے ساتھ یہ عزم ہو کہ جب قدرت ہوگی پھر اس کو انجام دے گا وذلك أضعف الإيمان یہ اس کے منکر ہونے پر ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے اس کے بعد اگر اس منکر کی کراہیت بھی دل سے نکل گئی تو اس کے منکر ہونے پر ایمان نہیں رہا اللہ کے محارم کو حلال کرنے والا ہو گیا ہے جس کی وجہ سے حدیث ابن مسعود میں لیس وراء ذلك من الایمان حبة خردل کہا گیا ہے۔

حدیث ابن مسعود ما من نبی بعثه الله فی أمة قبلی کان لهٔ من أمته حواریون . بعض احادیث میں ہے کہ بعض نبی ایسے ہیں کہ ان کا کوئی امتی نہیں ہوا اس لیے کہا جائے گا کہ اس حدیث میں تمام نبی کے لیے امتی وحواری کی بات باعتبار اکثریت کے ہے یا ما من نبی میں تاویل کی جائے گی کہ یہ موصوف اس کی صفت محذوف ما من نبی لهٔ اتباع بعثه الله ایسے نبی جن کے امتی ہوں اس میں حواری ہوئے۔

قال صالح وقد تحدث بنحو ذلك عن أبی رافع صالح راوی کہتے ہیں کہ جیسے یہ حدیث ابو رافع نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بیان کیا ہے ابو رافع نے اسی طرح کی حدیث براہ راست نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت کی ہے اس کو بخاری نے اپنی تاریخ میں مختصر نقل کیا ہے، صالح ابن کیسان نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت حارث بن فضیل انصاری سے نقل کی ہے اس حدیث کے متعلق امام احمد نے کہا: هذا الحارث غیر محفوظ الحدیث، وقال: وهذا الکلام لایشبه کلام ابن مسعود وابن مسعود یقول. اصبروا حتی تلقونی، امام احمد نے حارث پر کلام بھی کیا اور کہا کہ مضمونِ حدیث ابن مسعود کی دیگر حدیثوں کے خلاف بھی ہے مگر دیگر ائمہ نے کہا کہ حارث پر امام احمد کے سوا کسی نے کلام نہیں کیا ہے، بلکہ ابن معین نے کہا وہ ثقہ ہیں اور ثقات کی جماعت نے حارث سے روایت کی ہے، نیز کتاب الضعفاء میں کسی امام نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے، اس لیے سند صحیح ہے، رہا مضمون حدیث جو ابن مسعود کی دیگر حدیث کے مخالف معلوم ہو رہا ہے تو اس کی وجہ شاید یہ ہو کہ امام احمد نے

تغییر بالید کو عام لے لیا جس میں خروج علی الامام بالسیف بھی داخل ہے، جس کی وجہ سے **تغییر بالید** والی حدیث، صبر کی تلقین والی حدیث کے معارض معلوم ہو رہی ہے، مگر حدیث کا مصداق اس قدر عمومیت کے ساتھ، جس میں منکر علیہ بھی عام ہو، اور منکر بھی عام ہو، مراد لینا صحیح نہیں ہے، بلکہ دیگر احادیث کی وجہ سے اس میں تخصیص کی جائے گی، جس کی تفصیل یہ ہے کہ: منکر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) منکر لازم، یعنی وہ منکر علیہ کی ذات کے ساتھ خاص ہے، جیسے اس کا شراب پینا، زنا کرنا، کفر کرنا۔

(۲) منکر متعدی، جس کا تعلق دوسروں سے ہو۔

پھر منکر لازم کی دو قسمیں ہیں: (۱) منکر لازم فسق کے قبیل سے ہو۔ (۲) منکر لازم کفر کے قبیل سے ہو، اسی طرح منکر متعدی کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) دوسروں کے مال سے متعلق ہو۔ (۲) دوسروں کے دین سے متعلق ہو، اسی طرح منکر علیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) منکر علیہ عام آدمی ہو۔ (۲) منکر علیہ امام وخلیفہ ہو۔

اب اگر منکر علیہ خلیفہ وامام ہو، اور منکر لازم فسق کے قبیل سے ہو تو ایسا تغییر بالید جس میں خروج علی الامام لازم آئے، جائز نہیں ہے، اس باب میں احادیث مشہورہ ومستفیضہ موجود ہیں، جن میں خروج کو منع کیا گیا ہے، من جملہ ان احادیث کے عوف بن مالک رضی اللہ عنہ کی روایت: **ألا : من ولي عليه وال، فراه يأتي شيئًا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله ، ولاينزعن يدًا من طاعة** ، اورعبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث: **لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفوًا بواحًا ، عندكم فيه من الله برهانٌ.**

(۲) اور اگر منکر علیہ امام وخلیفہ ہو، اور منکر لازم کفر کے قبیل سے ہو، اور اس کا کفر ہونا واضح و متفق علیہ ہو، نیز اس سے اس کفر کا صدور بھی قطعی ویقینی ہو، ایسی صورت میں اس پر خروج، اور اس کو معزول کرنا، بشرط قدرتِ شرعیہ، واجب ولازم ہے، یعنی جب ایسی قدرت ہو کہ اس کی جگہ پر ایسے شخص کو مقرر کیا جا سکے، جس میں امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں، اور اگر ایک ایسے ظالم و کافر کو ہٹا کر دوسرے ایسے ہی ظالم و کافر کو یا اس سے بڑے ظالم و کافر کو مسلط کرنا ہو تو جائز نہیں ہوگا، حافظ فتح الباری میں لکھتے ہیں: **أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه و إن**

طاعته خيرمن الخروج عليه لما في ذلك حقن الدماء وتسكين الدهماء وحجتهم حديث عبادة بن الصامت. اورشوکانی نیل الاوطار میں لکھتے ہیں: لاشك ولاريب أن الأحاديث التى ذكرهاالمصنف في هذا الباب وذكرناها أخص من تلك العمومات مطلقًا وهى متواتر المعنى، اسی طرح شاہ ولی اللہ ازالة الخفاء میں تحریر کرتے ہیں کہ: احادیث منع بغی کہ در صحیح مسلم وغیر آن مستفیض وظاہر شد واجماع امت براں منعقد گشت۔

زمانہ ماضی میں سلف میں بہت سے لوگوں نے حکومت پر خروج کیا اس کے بارے میں زبان طعن صحیح نہیں اس لیے کہ منکر علیہ یعنی کفر کے تحقق وصدور میں پھر وہ امر موجب کفر ہے یا نہیں اس میں اختلاف رائے ہوسکتا ہے اسی طرح بدون اثارۃ فتنہ قدرت ہے یا نہیں اس میں بھی اختلاف ہوسکتا ہے لہٰذا جن حضرات نے خروج کیا ہے ان پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ احادیث اس وقت مشہور و مستفیض نہیں تھیں بعد میں مشہور و مستفیض ہوئیں جس کی وجہ سے وہ حضرات مجتہد مخطیٔ کے حکم میں ہیں جس پر ایک اجر ملتا ہے۔ قال الشوكاني: لكنه لا ينبغي لمسلم أن يحط على من خرج من السلف الصالح من العترة وغيرهم على أئمة الجور فانهم فعلوا ذلك باجتهادهم وهم اتقى لله واطوع لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من جماعة ممن جاء بعدهم من أهل العلم. اورحضرت شاہ ولی اللہ ازالۃ الخفاء میں فرماتے ہیں: در زمان اول حکم ایں قوم مجتهد مخطئ وان أخطأ فله أجر چوں احادیث منع بغی کہ در صحیح مسلم وغیر آن مستفیض است ظاہر شد واجماع امت براں منعقد گشت امروز حکم بعصیاں باغی کنیم۔

قال القرطبي: والذى عليه الأكثر من العلماء أن الصبر على طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه لأن فى منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف واراقة الدماء والأول مذهب طائفة من المعتزلة وهو مذهب الخوارج . قال النووى فى شرح مسلم: وقال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين لاينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولايخلع ولايجوز الخروج عليه بذلك بل يجب وعظه وتخويفه للأحاديث الواردة فى ذلك. قال القاضي: و قد ادعى أبوبكر بن مجاهد في هذا الإجماع وقد رد عليه بعضهم هذا بقيام الحسين وابن الزبير وأهل

المدينة على بنى أمية وبقيام جماعة عظيمة من التابعين والصدر الأول على الحجاج مع ابن الأشعث وتاول هذا القائل قوله أن لاتنازع الأمر فى أئمة العدل وحجة الجمهور أن قيامهم على الحجاج ليس لمجرد الفسق بل لما غير من الشرع وظاهر من الكفر قال القاضي: وقيل: هذا الخلاف كان اولا ثم حصل الإجماع على منع الخروج عليهم. انتهٰى.

(۳) منکر متعدی مظلومین کا مال ہواوراس کے عدم جواز میں کوئی شبہ نہیں ہے اور منکر علیہ خلیفہ ہے تو اس حد تک اس کا دفاع وتغییر بالید صحیح ہے جس میں خروج لازم نہ آئے اور اگر اس پر صبر کرے تو اولی اور بہتر ہے حدیث حذیفہ تسمع وتطيع وان ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وتطع کا یہی مصداق ہے اور دفاع وقتال اپنے مال کے لینے کے لیے جس میں خروج لازم نہ آئے ان احادیث کی بناء پر جائز ہے جس میں من قتل دون ماله فهو شهيد فرمایا گیا ہے۔

(۴) اگر منکر علیہ متعدی مظلومین کا دین ہواور اکراہ علی المعاصی یا کفر بطور اغاظہ مکرہ ہے تو اکراہ کے احکام اسی پر جاری ہوں گے واللہ اعلم بالصواب۔

باب " تفاضل أهل اليمن في الإيمان"

حديث أبي مسعود الأنصارى، حديث أبي هريرة، حديث جابر بن عبد الله رضى الله عنهم

القسوة : غلظ القلوب والجفاء سہیلی دونوں کو ہم معنی کہتے ہیں قرطبی نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے القسوة قلب کی سختی جس کی وجہ سے وعظ ونصیحت کی بات اثر نہیں کرتی ہے سنگ دل اور غلظ القلوب کم فہمی غلظها عدم فهمها.

فدادين فداد بتشديد الدال الذى يرفع صوته فداالرجل فديدًا إذا اشتد صوتهٗ فداد کا کثیر الاموال پر اطلاق ہوتا ہے عند أصول أذناب الإبل ذكره لتصوير هذهِ الحالة العجيبة.

قلب کی سختی اور کم عقلی ان کی طبعی حالت ہے اہل ابل ہونے کا تذکرہ بطور تعارف ہے یا ان جانوروں کے چرانے اور اس کی صحبت کی وجہ سے اور تعلیم سے دور ہونے کی بنا پر یہ صفت پیدا ہوتی ہے دونوں احتمال ہے مگر ثانی احتمال قریب ہے جیسا کہ آپ کا قول السكينة فى أهل الغنم ہے۔

أتاكم أهل اليمن جاء أهل اليمن خطاب جن لوگوں سے کیا جارہا ہے ان میں انصار ومہاجرین دونوں ہیں اس لیے اہل یمن ان کے سوا ہوں گے، امام مسلم ایک باب کی احادیث کو یکجا کر دیتے ہیں اور یہاں پر بھی ایسا ہی کیا جس سے واضح ہوا کہ اہل یمن سے مراد یمن کے باشندے ہیں، جو آئے ہوئے ہیں، یہ ان کی تعریف ہے اور ممکن ہے کہ ان کے ساتھ مطلق یمن کے باشندوں کی یہ خصوصیت بیان کی ہو اور عام طور سے یمن کے باشندہ ایسے ہی ہوتے ہیں غالب من يوجد من جهة اليمن رقاق القلوب والأبدان.

هم أرق أفئدة الايمان والحكمة يمانية فواد اور قلب ہم معنی ہیں بعض لوگوں کہتے ہیں فواد دل کے اوپر کے پردہ کو کہتے ہیں جب وہ رقیق ہے تو اندر چیز جلد سرایت کرے گی۔

الإيمان يمان يمان اصل میں یمانی تھا یاء نسبتی کو حذف کر دیا گیا ہے۔ الفقه: معرفة النفس مالها و ماعليها فقہاء کے یہاں اصطلاح کے اعتبار سے فقہ خاص ہے احکام عملیہ کے ساتھ ورنہ فقہ عام ہے احکام عملیہ اعتقادیہ اخلاقیہ سب کو جس کو معرفة النفس مالها وما عليها سے بیان کیا جاتا ہے۔

آپ نے اس حدیث میں یمن والوں کی تعریف اور ان کی ایک خصوصیت عقل وفہم، نصیحت پذیری بیان کی ہے، تعریف میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہوا کرتا ہے لہٰذا اس سے لازم نہیں آتا کہ دوسرے لوگوں میں یہ خصوصیت نہیں ہے شاید اس غلط فہمی کی بناء پر بہت سے لوگ سمجھتے ہیں کہ اس کے زیادہ مستحق انصار ہیں مہاجرین ہیں اس لیے اس حدیث میں تاویل کرتے ہیں کہ مکہ مدینہ تہامہ میں ہے اور تہامہ یمن میں اس لیے ألإيمان يمان کا مصداق اہل مکہ ومدینہ ہیں، کچھ کہتے ہیں کہ انصار یمن سے آئے تھے، اس لیے یمن باعتبار سکنی نہیں بلکہ باعتبار نسبت مراد ہے، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ آپ نے یہ جملہ غزوۂ تبوک کے موقع پر تبوک میں فرمایا جانب یمن میں مکہ ومدینہ ہے لہٰذا یہ مراد ہے مگر مسلم نے جاء أهل اليمن أتاكم أهل اليمن کا جملہ نقل کر کے ان سب تاویل کو غلط قرار دیا اہل یمن باعتبار سکنی ہی مراد ہیں ایمان کے مختلف لون ورنگ ہیں کسی میں کوئی رنگ تو کسی میں کوئی رنگ غالب ہے ان پر ایمان کے مجموعی رنگ میں قلب کی نرمی اور فہم وفقہ کا غلبہ ہے۔

جس طرح آپ نے اہل الوبر ربیعہ ومضر کے بارے میں فرمایا کہ ان کی فہم وعقل موٹی، کم سمجھ اور دل کے سخت ہیں: وغالب من يوجد فيهم غلاظ القلوب والأبدان.

رأس الكفر قبل المشرق و نحو المشرق حيث يطلع قرنا الشيطان في ربيعة و مضر قبیلہ ربیعہ ومضر کے لوگ مدینہ سے جانب مشرق میں تھے ان کے پاس اونٹوں کی کثرت تھی یہ کثرت باعث تکبر ہوئی فخرا اپنے خاندانی مکارم کوبطور بڑائی بیان کرنا، اسلام دشمنی میں آگے رہنے والے تھے، اسی جانب مشرق سے مسلمان واسلام پرطرح طرح کے فتنہ کاظہور ہوا نجد مدینہ سے جو جانب اونچائی پر ہو، خاص نجد مراد نہیں ہے، بلکہ تمام بادیہ، عراق مراد ہے اس کے آگے ایران ہے جہاں پر مجوسیوں کی حکومت تھی۔

قرنا الشيطان واقعی شیطان کے قرن ہو اور وہ آفتاب کے طلوع کے وقت اس کو اپنے دونوں قرن میں لیتا ہو یا قرن الشيطان سے شیطان کا زور مراد ہو بعض قرن بمعنی جماعت وگروہ مراد لیتے ہیں شیطان کے، دو گروہ کا وہاں سے ظہور ہوگا، یا قرن بمعنی طرف ہو، اور مطلقا شیطان کے متبعین اور جماعت مراد ہوں۔

أهل الوبر وبر اونٹ کے بال مگران کو اہل خیل بھی کہا گیا ہے یہاں سب کو اہل الوبر تغلیباً کہہ دیا گیا ہے یا أهل الوبر سے صحراء و بادیہ میں خیمہ زن لوگ مراد ہوں۔

أهل المدر شہروں کے باشندے مراد ہوں ان کے پاس اونٹ بھی نہیں، گھوڑے بھی نہیں۔

والإيمان في أهل الحجاز نسبة الإيمان إلى اليمن لا ينفي الإيمان عن غيره فلا تعارض بينهما.

باب "محبة المؤمنين من الإيمان"

حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ: لاتدخلون الجنة حتى تؤمنوا یعنی اوّل وہلہ میں جنت میں داخلہ بطور ضابطہ انہیں کا ہوگا مگر جو مؤمن کامل ہوں گے ایمان سے دونوں جگہ ایمان کامل مراد ہے اور بغیر کمال ایمان کے داخلہ اگر کسی کا ہوتا ہے تو مغفرت یا شفاعت کی بنیاد پر ہوگا۔

الدين النصيحة: النصيحة نصح الرجل ثوبه إذا خاطهٗ سے ماخوذ ہے، یا نصحت العسل إذا صفيتهٗ من الشمع. سے لہٰذا نصیحت کے مفہوم میں صاف وخالص کرنا اور اصلاح کرنا داخل ہے خیرخواہی وفاداری اور خلوص کے ساتھ اس کے حقوق ادا کرنا، اللہ کے حقوق رسول کے حقوق

ائمہ مسلمین اور عامۃ المسلمین کے حقوق الگ الگ ہیں ان سب کو انجام دینا۔

باب "نقصان الإيمان من المعاصي"

حدیث أبی ہریرہ: حدیث یونس عن ابن شهاب بطریق أبوسلمه وسعيد بن المسيّب عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم میں زنا، سرقہ، شرب خمر، تین کا تذکرہ ہے، اسی طرح ذکوان ابوصالح عن ابی ہریرہؓ کی روایت میں بھی تین ہی کا ذکر ہے اور ابن شهاب بطريق عبدالملك بن أبي بكر بن عبدالرحمن عن أبيه عن أبي هريرةؓ میں انتہاب نہبۃ کا بھی ذکر ہے، مگر عن النبي صلى الله عليه وسلم کی تصریح نہیں ہے جس سے مدرج کا احتمال پیدا ہوگیا اور عقیل عن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبدالرحمن عن أبي هريرةؓ جس میں زہری براہ راست ابوبکر سے روایت کرتے ہیں اس میں انتہاب نہبۃ مرفوعا کی تصریح ہے اسی طرح عطاء بن يسار وحميد بن عبدالرحمن عن أبي هريرة اور العلاء بن عبدالرحمن عن أبيه عن أبي هريرةؓ اور همام بن منبه عن أبي هريرةؓ ان حضرات کی حدیث میں انتہاب نھبہ مرفوعا مذکور ہے اور ہمام کی روایت پانچویں چیز غلول کا بھی ذکر ہے جس کی وجہ سے عبدالملک بن ابی بکر کی روایت میں مدرج کا احتمال ختم ہوگیا اس حدیث اور اسی طرح کی دیگر احادیث سے جس میں بہ ظاہر معاصی سے ایمان کی نفی معلوم ہوتی ہے، معتزلہ وخوارج نے استدلال کرتے ہوئے ایسے لوگوں کو ایمان اور ملت اسلام سے خارج کر دیا ہے مگر اس کے مقابلہ میں احادیث کثیرہ متواترہ مستفیضہ اور آیات قرآنی دلالت کرتی ہیں کہ ایسا شخص ایمان اور ملت سے خارج نہیں ہوتا ہے، اور حدیث ابوذر من قال لا اله إلا الله دخل الجنة، و إن زنى وإن سرق اسی طرح متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی روایات من قال لا اله إلا الله دخل الجنة حدیث عبادہ ابن صامتؓ جس میں ان حضرات نے آپ ﷺ کے ہاتھ بیعت کی کہ لا يسرقوا ولا يزنوا ولا يعصوا إلى آخره، اور آپ ﷺ نے فرمایا ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له ومن أصاب فى ذلك شيئًا ثم ستره الله فهو إلى الله إن شاء عذبهٗ وإن شاء عفا عنه اور اللہ کا قول: إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اور شفاعت کی احادیث اسی طرح آیت قرآنی میں زنا، ڈاکہ چوری کی سزا، حد قتل میں قصاص کا حکم

اسی طرح قتال کے باوجود ان کو مومن کہنا اور دیگر احادیث اس کثرت سے ہیں جو مشہور بلکہ متواتر ہیں ان دلائل کو نووی نے ذکر کرتے ہوئے کہا فكل هذه الدلائل تضطرنا إلى تاويل هذا الحديث وشبهه ایک دوسری حدیث من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة وغير ذلك کے تحت لکھتے ہیں وأما من كانت لهٗ معصية كبيرة ومات من غير توبة فهو في مشية الله فإن شاء عفا عنه و أدخلهٗ الجنة أولاً وجعله كالقسم الأول وان شاء عذبه بالقدر الذى يريدهٗ سبحانهٗ ثم يدخلهٗ الجنة فلا يخلد فى النار احد مات على التوحيد ولو عمل من المعاصى ما عمل كما أنه لا يدخل الجنة أحد مات على الكفر ولو عمل من اعمال البر ما عمل وقد تظاهرت ادلة الكتاب والسنة واجماع من يعتدبه على هذه القاعدة وتواترت بذلك نصوص تحصل العلم القطعي فإذا تقررت هذه القاعدة حمل عليها جميع ما ورد من احاديث الباب وغيره ، فإذا ورد حديث فى ظاهره مخالفة لها وجب تاويلهٗ عليها ليجمع بين نصوص الشرع انتهى.

جب متواتر و مستفیض اور خبر واحد میں تعارض ہو تو خبر واحد میں تاویل ضروری ہے، متواتر و مستفیض کو اپنے حال پر رکھنا ضروری ورنہ بدعت وضلالت پیدا ہوگی اس لیے کہ قرآن، احادیث متواترہ و مستفیضہ وخبر واحد سب من جانب اللہ ہیں جس میں اختلاف ناممکن ہے، قرآن واحادیث متواترہ کا من جانب اللہ ہونا قطعی اور ہر طرح کے شبہ سے بالا ہے اور احادیث مستفیضہ بھی اسی طرح ہیں اور خبر واحد ظنی ہونے کی وجہ سے اس میں ظنیت ہوگی اس لیے اس حدیث کے صحیح ہونے کے باوجود خطاً کی بات خبر واحد میں ہی ہوسکتی ہے اگر اس میں نسخ نہیں ہے تو تاویل کر کے قرآن اور احادیث متواتر و مستفیضہ کے مطابق بنانا ضروری ہوگا۔

قال السرخسي في كتابه " أصول الفقه": فإن أصل البدع والأهواء إنما ظهر من قبل ترك عرض أخبار الآحاد على الكتاب والسنة المشهورة فإن قوما جعلوها أصلاً مع الشبهة فى اتصالها برسول الله صلى الله عليه وسلم ومع أنها لا توجب التيقن ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التابع متبوعًا وجعلوا الأساس ما هو غير متيقن به فوقعوا في الأهواء والبدع انتهى . جس کی وجہ سے اس حدیث کی تاویل قرآن و

احادیث متواترہ مستفیضہ کے مطابق کرنا ضروری ہے اور اس حدیث کی مختلف تاویل کی جاتی ہے۔

(۱) نفی کمال کے لیے ہے لایفعل هذہ المعاصي وهو كامل الإيمان ، لا کو جہاں نفی صحت ووجود کے لیے استعمال کیا جاتا ہے نفی کمال میں بھی اس کا استعمال کثیر ہے۔

(۲) حضرت ابن عباس کا قول اور یہ حدیث مرفوع بھی ہے عن ابن عباس سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من زنى نزع الله نور الإيمان من قلبه فإن شاء أن يرده إليه رده. یعنی ایمان کے نور کی نفی ہے نفس ایمان کی نفی نہیں ہے أخرج أبو داوٗد من حديث أبي هريرة رفعهٗ إذا زنى الرجل خرج من الإيمان فكأن عليه كالظلة فإذا اقلع رجع إليه الإيمان.

(۳) ایمان بمعنی احسان ہے ایمان کا تین درجہ ہے (۱) ایمان لفظی اقرار باللسان جس پر جان و مال کی حفاظت مرتب ہے (۲) ایمان کا وجود ذہنی جميع ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم کی تصدیق۔ (۳) ایمان کا وجود عینی یہی احسان ہے جس میں خدا کا دیکھنا اور مشاہدہ حاصل ہوتا ہے۔ ان تخشى الله كأنك تراه کی کیفیت کی ہوتی ہے۔

(۴) ابن حزم کہتے ہیں ایمان تصدیق بالجنان اقرار باللسان وعمل بالارکان کا نام ہے ان امور کے ارتکاب سے تصدیق واقرار میں خلل نہیں پڑا عمل بالارکان یعنی طاعت میں خلل ہوا لہٰذا ليس بمؤمن، ليس بمطيع کے معنی میں ہے۔

(۵) ترمذی نے ابوجعفر محمد بن علی سے نقل کیا ہے کہ ایمان (جو مدح کا کلمہ ہے) اس سے نکل کر اسلام میں داخل ہوجاتا ہے۔ قال: في هذا خروج عن الإيمان إلى الإسلام.

(۶) خبر بمعنی نہی ہے بعض حضرات صیغہ نہی سے روایت کرتے ہیں فالمعنى أنه لا ينبغي للمؤمن أن يفعل ذلك.

باب "خصال المنافق"

حديث عبدالله بن عمرو بن العاص، حديث أبي هريرة رضى الله عنهما

حدیث عبداللہ بن عمرو میں أربع من كن فيه چار خصلت کا ذکر ہے حدیث ابی ہریرہ میں آية المنافق ثلاث ہے ان میں باہم تعارض نہیں ہے اس لیے کہ تیسری حدیث من علامات المنافق

دلیل ہے کہ حصر مقصود نہیں ہے۔

منافق ایک اسلامی اصطلاح ہے یہ نافقاء الیربوع سے ماخوذ ہے یربوع جنگلی چوہا جو ایک سوراخ کھلا رکھتا ہے اس سوراخ کو القاصعاء کہتے ہیں دوسرا سوراخ بند رکھتا ہے اس کو نافقاء کہتے ہیں شکاری جب کھلے ہوئے سوراخ کی طرف آتا ہے تو بند سوراخ کے راستہ سے بھاگ جاتا ہے اس موقع پر کہا جاتا ہے نافق الیربوع، اسلامی اصطلاح میں جو کفر کو پوشیدہ رکھے زبان سے اقرار کرے اس کو منافق کہتے ہیں، اس طرح کے منافقین کے بارے میں آیت قرآنی إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ہے فإن كان تفويتًا للتصديق و إنما يكون الإنقياد بغلبة السيف فهو النفاق الأصلي والمنافق بهذا المعنى لا فرق بينهٗ وبين الكافر في الأخرة بل المنافقون في الدرك الأسفل من النار.

ان احادیث میں جن علامات نفاق کو بیان کیا ہے وہ علامات وخصائل بہت سے مسلمانوں میں بھی پائی جاتی ہیں برادران یوسف میں بھی یہ خصائل تھے اس کا علماء نے مختلف جواب دیا ہے۔

(۱) منافق سے اصلی منافق مراد ہو مگر ان لوگوں پر جن میں یہ خصائل ہیں منافق کا اطلاق بطور مجاز وتشبیہ کے ہے خاص طور سے جب ان خصائل کی اس کو عادت ہو جائے إذا حدث الخ کی تعبیر عادت و دوام واستمرار پر دلالت کرتی ہے ایسے لوگوں میں تصدیق واقرار پایا جاتا ہے مگر ان کو ایک طرح سے جزاء وسزا کے اوپر استبعاد ہوتا ہے جس سے معاصی پر جرأت ہو جاتی ہے۔

(۲) ترمذی نے کتاب الایمان میں حسن بصری سے نقل کیا ہے کہ اس سے نفاق فی العمل مراد ہے، قال الترمذي: إنما معنى هذا عند أهل العلم نفاق العمل و إنما كان نفاق التكذيب علىٰ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، هٰكذا عن الحسن البصري شي من هذا.

(۳) امام بخاری نے نفاق دون نفاق کے ذریعہ اس اشکال کو رفع کیا ہے کہ نفاق کلی مشکک ہے اور اس کی وجہ سے اس کے افراد کے احکام الگ الگ ہیں نفاق کا تفاوت حدیث سے معلوم ہو رہا ہے حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص: و من كانت فيه خلة منهن كانت فيه خلة من النفاق اس طرح کا منافق في الدرك الأسفل کا مستحق نہیں ہوگا۔

ان تینوں تاویلوں میں المنافق میں الف ولام جنس کا مانا گیا، بعض حضرات الف ولام عہد کا لیتے ہیں، یعنی زمانہ رسالت میں جو منافقین تھے ان کی علامت کو بیان کیا گیا ہے آپ ﷺ کی عادت نام لے کر بیان کرنے کی نہیں تھی اس لیے یہ اسلوب اختیار کیا گیا ہے زمانہ رسالت کے منافقین کے بارے میں قرآن کہتا ہے: ﴿لهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ، منهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن﴾ اس آیت میں ان کے عہد کی خلاف ورزی کا بیان ہے لنخرجن منها الأعز منهم الأذل کا جملہ منافقین نے استعمال کیا جو إذا خاصم فجر کا مصداق ہے۔

حدیث عبداللہ بن عمرو میں إذا حدث كذب إذا عاهد غدر ، إذا وعد أخلف إذا خاصم فجر ہے حدیث ابی ہریرہ میں إذا حدث كذب إذا وعد أخلف إذا أوتمن خان. حدث كذب اور وعد أخلف دونوں میں مشترک ہے اور حدیث ابو ہریرہ میں إذا أوتمن خان ہے حدیث عبداللہ بن عمرو میں إذا خاصم فجر اور إذاعاهد غدر اس طرح کل پانچ خصلتیں ہوگئیں اگر وعد أخلف ، إذا عاهد غدر دونوں کو ایک قرار دیا ہے جائے تو کل چار باتیں ہوئیں اگر چہ وعد وعہد میں فرق ہے وعدہ کا تحقق تنہا ایک سے ہوتا ہے اور یہ فقہاء کے یہاں تصرف کے قبیل سے ہے عقد کے قبیل سے نہیں برخلاف معاہدہ کے اس کا تحقق جانبین سے ہوتا ہے لہٰذا یہ عقد کے قبیل سے ہے۔

وعد مفعول کے اظہار کے ساتھ خیر وشر دونوں میں استعمال ہوتا ہے وعدتهٔ خيرًا وعدته شرًا یہی حال او عدت کا بھی ہے اور اگر مفعول ضمیر یا مفعول ساقط ہو تو وعد کا استعمال خیر میں اور او عد کا استعمال شر میں لہٰذا إذا وعد کا مطلب إذا وعد بالخير ہے خیر کے وعدہ کو پورا کرنا ہے اگر شر کا وعدہ ہو تو اس کا خلاف بحسب الشر مستحب یا واجب ہے۔

وعدہ خلافی اس وقت گناہ ہے جب وعدہ کرتے وقت ہی نیت تھی خلاف ورزی کی یا اس وقت نہیں تھی مگر بلا وجہ خلاف ورزی کرے، زید بن ارقم کی حدیث میں ہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وعد الرجل وينوى ان يفى فيه فلم يف فلا جناح عليه. رواه الترمذى و أبو داؤد.

باب "بيان حال من قال لأخيه المسلم: يا كافر"

حديث ابن عمر، حديث أبي ذر رضى الله عنهما

فقد باء بها أحدهما رجعت عليه إلا حار عليه بها اور رجعت ضمیر مؤنث حسب تاویل کلمة التکفیر یا معصیة التکفیر الاکفار أکفر الرجل أخاه قال لأخيه یا کافر أو نسبهٗ إلى الكفر.

اپنے مسلمان بھائی کی تکفیر یعنی اس کو کافر کہنے سے منع کیا گیا ہے جب وہ مسلمان ہے اور تم اس کو کافر کہو گے تو اگر وہ نفس الامر میں کافر ہے تو تمہارا اس کو کافر کہنا اس پر واقع ہوگا، لیکن اگر وہ کافر نہیں ہے تو (۱) اکفار و تکفیر کی معصیت کہنے والے پر پڑے گی (۲) تکفیر کرنے کی معصیت تکفیر کرنے والے پر واقع ہوگی یا اپنے ہی کو کافر بنادیا اس لیے کہ وہ اس کو مسلمان جانتا ہے اس کے اسلام میں کوئی شبہ نہیں تو اپنے ہی جیسے مسلمان کو کافر بنادیا تو خود کو کافر بنادیا۔

پہلی صورت یہ کہ وہ نفس الامر میں ویسا تھا تو اس پر واقع ہوگا کہنے والے پر نہیں واقع ہوگا لیکن ایسا نہیں ہے کہ وہ اس کہنے سے گنہ گار نہ ہوگا اس میں تفصیل ہے اگر نصیحت کے طور پر کہا تو ٹھیک اگر اس کو ایذاء دینے کے لیے یا اس کو بدنام کرنے کے لیے، تحقیر کے لیے تو گنہ گار ہوگا پردہ پوشی ضروری ہے بلا ضرورت شرعیہ درست نہیں من ادعی ما لیس لہٗ فلیس منا ہر ایسی چیز جو مدعی کی نہیں ہے اس کا دعویٰ ممنوع ہے، چاہے مال کے قبیل سے ہو یا نسب کے قبیل سے ہو۔

باب "من رغب عن أبيه وهو يعلم"

حديث أبي هريرة، حديث سعد بن أبي الوقاص، حديث سعد وأبي بكرة رضی اللہ عنہم

فمن رغب عن أبيه فهو كفر رغب عن أبيه يعني ترك الانتساب إليه وجحدهٗ.

لما ادعي زياد ماضی مجہول، حضرت معاویہ نے زیاد کو اپنا بھائی بنالیا تھا زیاد کی ماں سمیہ کانت من البغایا فی الطائف اس کی شادی عبید سے ہوئی اور زیاد اس کے فراش پر پیدا ہوا عبید غلام تھا زیاد نے بعد میں خرید کر اس کو آزاد کیا زمانۂ جاہلیت میں زانی عورتوں کی اولاد کبھی قیافہ کی بنیاد پر کبھی ان

عورتوں کے کہنے پر کبھی زانیوں کے دعوی پر اس کا الحاق اس سے ہو جایا کرتا تھا اسلام نے الـولـد للفراش وللعاهر الحجر کا حکم دیا یہ روایت متواتر ہے قـد جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة عبد بن زمعہ وسعد بن وقاص کے قصہ میں صاحب فراش کے وارث کی جانب سے دعوی تھا اور زانی کا وصی کی جانب سے آپ نے اس میں فیصلہ دیا الـولـد للفراش وللعاهر الحجر حضرت امیر معاویہ نے دیکھا کہ یہاں پر صاحب فراش کی طرف سے دعویٰ نہیں ہے اور قصہ زمانۂ جاہلیت کا ہے ابوسفیان نے اس کو اپنا بیٹا بنایا ہے اور امیر معاویہ کے سامنے دس آدمیوں نے گواہی دی کہ ابوسفیان نے اس کو قبل الاسلام اپنا بیٹا بنایا تھا (الإصـابـه) جس سے ابوسفیان کا زمانۂ جاہلیت میں الحاق ثابت ہو گیا تو امیر معاویہ نے دیکھا کہ اسلام نے زمانۂ جاہلیت کے الحاق کو باقی رکھا تو اپنا بھائی تسلیم کیا زیاد نے کہا کہ گواہوں نے اگر صحیح گواہی دی تو ٹھیک ورنہ غلط گواہی دی ہے تو ان لوگوں کو اللہ کے سامنے پیش کروں گا، بہت سے لوگوں کو اعتراض تھا کہ ابوسفیان کی سمیہ سے کبھی ملاقات نہیں ہوئی ہے اس لیے یہ سب غلط ہے مگر یہ گواہی نفی کی ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں شاید بعد میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا اجتہاد بدل گیا کیوں کہ ابوسفیان کی طرف اس کی نسبت زمانۂ جاہلیت میں مشہور نہیں ہوئی اور زمانہ اسلام میں اتنے دنوں کے بعد یہ شہادت ہے اور الولد للفراش ہرصورت میں ہے الا یہ کہ صاحب فراش اس کی نفی کرے مگر زانی کی طرف کسی صورت میں منسوب نہ ہوگا جس کی وجہ سے اس سے رجوع کر لیا جیسا کہ مسند ابویعلی میں منقطع سند سے مروی ہے کہ اس طرح کا ایک فیصلہ کیا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پیش کیا الولد للفراش وللعاهر الحجر تو مدعی نے کہا أين قضاء ك هذا يا معاوية في زياد فقال معاوية قضاء رسول اللّـه صـلى الله عليه وسلم خير من قضاء معاوية. (مـجمع الزوائد) یہ سند منقطع ہے مگر صحابی کے ساتھ حسن ظن کا تقاضا ہے کہ رجوع پر محمول کر لیا جائے۔

ادعـى إلى غير أبيه کو ایک روایت میں کفر دوسری روایت میں فـالـجنة عليه حرام کہا گیا ہے ضابطہ میں اول وہلہ میں داخلہ ممنوع ہوگا اور اس کو کفر بطور مجاز تغلیظ کے طور کہا ہے یا بطور حقیقت کـفـر دون كفر کے تحت ہے کہ یہ مذہب وملت سے خارج کرنے والا نہیں ہوگا اسی طرح کفر کا اطلاق کفران نعمت اور کفران حقوق پر بھی ہوتا ہے یہاں کفران نعمت وحقوق بھی مراد لیا جا سکتا ہے یعنی کفر کی دو قسمیں ہیں: کفر اعتقادی وکفر عملی، یہ کفر عملی کے قبیل سے ہے جس کی وجہ سے وہ خارج از ملت ودین نہ ہوگا۔

باب "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ: زبید نے ابووائل سے مرجئہ کے سلسلہ میں پوچھا، یہ ایک فرقہ، معتزلہ وخوارج کے مقابل میں اور ردعمل کے طور پر وجود میں آیا جس کا قول ہے **لاتضرہ الذنوب مع الایمان** اسی طرح **ترك العمل لا يضر الايمان** کے قائل ہیں تو ابووائل نے ابن مسعود کی اس حدیث کو ذکر کیا معاصی میں باہم تفاوت ہے، جس کی وجہ سے سباب مسلم کو فسق اور اس سے قتال پر کفر کا اطلاق بطور حقیقت ہو **کفر دون کفر** کے طور پر جس کی وجہ سے اس کے سب شعبہ کا حکم یکساں نہیں ہوگا یا یہ کفر عمل ہے کفر اعتقادی نہیں ہے یا بطور مجاز وتشبیہ کے یہ فعل کفار ہے کفار کا عمل ہے مسلمان سے قتال کرنا، یا کفر کفران حقوق کے قبیل سے ہے، ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر حق ہے کہ اس کی اعانت کرے اسے ایذاء نہ دے اس حق کی عدم ادائیگی پر کفر کا اطلاق کیا یہ سب تاویل کی جاسکتی ہے اس لیے کہ قرآنی آیات واحادیث متواترہ ومستفیضہ دلالت کرتی ہیں کہ ایسا شخص مخلد فی النار نہیں ہے۔

باب "لاترجعوا بعدی کفارًا یضرب بعضکم رقاب بعض"

حدیث جریر بن عبداللہ، وحدیث ابن عمر رضی اللہ عنهما

في حجة الوداع ابن عمر کی روایت **کتاب الحج باب خطبة منى** میں **فطفق النبي صلى الله عليه وسلم يقول اللهم اشهد وودع الناس فقالوا هذه حجة الوداع** فتح الباری میں ابن عمر کی ایک حدیث ضعیف میں ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر سورۂ **إذاجاء نصر الله** ایام تشریق کے درمیان نازل ہوئی اور آپ نے اس سے اپنے وداع کو سمجھا پھر آپ نے عقبہ میں تقریر فرمائی اور ابن عمر کی روایت کتاب المغازی حجۃ الوداع میں ہے: **كنا نتحدث بحجة الوداع والنبي صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا و لاندرى ماحجة الوداع فحمدالله واثنى عليه** یعنی اس سے وداع النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں سمجھ پائے جب آپ نے یہ خطبہ دیا اور اس پر ہم کو گواہ بنایا کہ تم گواہی دینا کہ رسول اللہ نے تبلیغ پورے طور پر انجام دیا پھر اس کے بعد جلد ہی آپ کی وفات ہوگئی تب ہم لوگوں کی سمجھ میں آیا کہ الوداع سے مراد آپ کا اس حج کے بعد دنیا سے تشریف لے جانا ہے۔

لا ترجعوا بعدی کفارًا بعدی سے مراد حج سے واپسی کے بعد یا میری موت کے بعد ہے، ایک روایت میں لاترجعوا بعدی ضلالًا آیا ہوا ہے یضرب بعضکم رقاب بعض ان کے کافر ہونے کی صورت کو بیان کیا کہ بعض بعض کو قتل کرے اس پر کفر کا اطلاق اگر حقیقت کے طور پر ہو تو کفر دون کفر کی تاویل ہوگی اور کفر سے مراد کفر عملی ہوگا، یا بطور مجاز وتشبیہ کالکفار معنی ہو، کہ وہ آپس میں قتل وقتال کرتے تھے اور مسلمان کی یہ شان بیان کی گئی ہے: فإن دماء کم و أموالکم و اعراضکم علیکم حرام کحرمة یومکم هذا فی بلدکم هذا فی شهرکم هذا .

باب ”إطلاق الكفر على الطعن فی النسب و النياحة و إباق العبد“

حدیث أبي هريرة، وحدیث جریر رضی اللہ عنہما

ان احادیث میں کفر کا اطلاق کفران نعمت، کفر عملی پر ہوا ہے۔ قرآن واحادیث متواتر مستفیضہ پھر اس پر اجماع کی بنیاد پر اہل سنت والجماعۃ ایسے شخص کو خارج عن دین الاسلام، مخلد فی النار کہ کبھی اس کی مغفرت نہ ہو نہیں کہتے ہیں، بلکہ اس طرح کی احادیث کے ایسے معنی بیان کرتے ہیں جو قواعد قرآن واحادیث متواترہ واجماع اہل السنۃ والجماعۃ کے خلاف نہ ہو کہتے ہیں کہ ایمان کشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فی السماء الخ اور کفر کشجرة خبيثة الخ ایمان مثل ایک درخت کے ہے جس میں تنہ بھی ہے اور شاخیں بھی اور جڑ بھی اسی طرح کفر بھی مثل ایک درخت کے ہے۔

الإیمان بضع وسبعون شعبة جیسے آم کے درخت کے تنے، شاخ سب پر آم ہی کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح املی کے درخت کے تنے شاخ سب پر املی کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح ایمان کے تمام شعبوں پر ایمان کا اطلاق اور کفر کے تمام شعبوں پر کفر کا اطلاق ہوگا۔

اب ایمان کا شعبہ کیا ہے کون کفر کا شعبہ ہے یہ تو شارع کے ذریعہ معلوم ہوگا، اسی طرح اگر آم کی شاخیں املی کے اندر گھس جائیں تو املی میں گھسنے سے وہ املی نہیں کہلائے گا بلکہ آم کا نام اس پر بولا جائے گا اسی طرح املی کی شاخ آم میں گھس جائے تو املی ہی کہلائے گی آم کا اطلاق نہیں ہوگا، اسی طرح ایک مومن یا کافر دونوں میں ایمان کے شعبے اور کفر کے شعبے جمع ہو سکتے ہیں یہی اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ہے اور اس پر ایمان یا کفر ہی کا اطلاق ہوگا، ایمان وکفر کے شعبے قولی بھی ہیں اور فعلی بھی ہیں اس میں بعض

ایمان کے قولی یا فعلی ایسے شعبے ہیں جن کے فوت ہونے سے ایمان شرعی ایسا زائل ہوجاتا ہے کہ وہ منجی نہیں رہ جاتا جس سے آدمی مخلد فی النار ہوجاتا ہے، اسی طرح کفر کے ایسے قولی یا فعلی شعبے ہیں جس کے پائے جانے سے آدمی ایسا کافر ہوجاتا ہے جس سے ایمان منجی زائل ہوجاتا ہے اور بعض ایسے ہیں جس سے ایمان منجی زائل نہیں ہوتا ہے طعن فی النسب ، ونیاحۃ علی المیت غلام کا اباق سب کفر کے شعبے ہیں جس سے ایمان منجی زائل نہیں ہوتا ہے کفر دون کفر ، نفاق دون نفاق کلی مشکک ہونے کی وجہ سے اس کے تمام افراد کا حکم یکساں نہیں ہوگا اور ان امور سے ایمان منجی کے زائل نہ ہونے کی دلیل وہی قرآنی آیات اور دیگر احادیث متواترہ ہیں، ان پر کفر کا اطلاق بطور تغلیظ وتشدید کے ہوا ہے یا بطور تشبیہ کے اس کو کافروں کے عمل کے مشابہ قرار دیا گیا ہے یعنی کفر کا اطلاق ان پر بطور مجاز کے واقع ہوا ہے۔

حدیث جریرؓ إذا أبق العبد لم تقبل له صلاة میں قبولیت باعتبار ثواب کے ہے ادائیگی سے نماز صحیح ہوگی ذمہ ساقط ہوگا دوبارہ قضاء لازم نہیں ہے لا تصح کے معنی میں نہیں ہے قبول کا استعمال دونوں معنی میں ہوتا ہے، قبول اثابت قبول اجزاء یہاں قبول اثابت مراد ہے۔اور اگر اباق عبد بطور ارتداد ہو بایں معنی کہ بھاگ کر دار الحرب چلا جائے تو وہ مرتد ہوگیا اس صورت میں لم تقبل،لم تصح کے معنی میں ہوگا۔

باب "بیان کفر من قال مطرنا بنوء کذا و کذا"

حدیث زیدبن خالد الجهني، وحدیث أبي هریرة، وحدیث ابن عباس رضی الله عنهم أجمعین.

مطرنا بنوء کذا   بکوکب کذا و کذا   صدق نوء کذا و کذا

نوء کوکب کے معنی میں ہے چاند کی اٹھائیس منزل ہے ہر منزل پر چاند تیرہ دن رہتا ہے اور ایک منزل میں چودہ دن اس طرح سال کے تین سو پینسٹھ دن ہوتے ہیں چاند جب کسی منزل میں داخل ہوتا ہے تو ایک ستارہ غروب ہوتا ہے اور دوسرا ستارہ طلوع ہوتا ہے اس طلوع وغروب ہونے والے ستارہ کو نوء کہتے ہیں اور ان ستاروں کا الگ الگ نام ہے۔

بارش ہوتی ہے تو اہل نجوم بارش کو ان ستاروں کی طرف منسوب کرتے ہیں، ہندی میں ان کو پچھتر کہا

جاتا ہے، آپ کے زمانہ کے کفار ومشرکین اور بہت سے اہل نجوم ان ستاروں اور نچھتروں کو بارش کے لیے مؤثر بالذات جانتے تھے اور بارش کو ان کی طرف منسوب کرتے تھے، ان کو مؤثر بالذات مان کر منسوب کرنا یہ شرک ہے۔ شرک عام طور سے چار قسم کا ہوتا ہے۔

(۱) واجب الوجود میں شرک، خدا کی طرح کسی دوسرے کے لیے وجود ذاتی ثابت کرنا۔

(۲) زمین آسمان اور سارے عالم کی تخلیق میں کسی کو شریک قرار دینا۔

(۳) تمام امور کلی وجزئی کی تدبیر میں کسی کو شریک ٹھہرانا۔

(۴) استحقاق عبارت میں کسی کو شریک قرار دینا۔

تمام امور کلی وجزئی کی تدبیر وتاثیر اور استحقاق عبادت میں تلازم ہے اس لیے کہ انعام واحسان اور منعم کی تعظیم ومحبت میں تلازم ہے، ان تاروں اور نچھتروں میں تاثیر ماننا یہ شرک کی تیسری قسم ہے اور اس تاثیر ماننے کی وجہ سے ستاروں کی عبادت کرتے ہیں۔

النجامون ذهبوا إلى أن النجوم تستحق العبادة وان عبادتها تنفع فى الدنيا ورفع الحاجات اليها حق قالوا وقد تحقق ان بها اثرا عظيما فى الحوادث اليومية وسعادة المرء وشقاوته وصحته ومرضه ان بها نفوسا مجردة عاقلة تبعثها على الحركة ولا تغفل عن عبادها فبنوا هياكل علىٰ اسماء ها وعبدواها (حجة اللّٰه البالغة)

ستاروں کو مؤثر ماننے کا حکم: اہل نجوم کی طرح بہت سے مشرکین کا بھی یہی اعتقاد تھا کہ یہ ستارے اور نچھتر بارش برسانے میں مؤثر بالذات ہیں اس طرح کا اعتقاد کفر ہے جس کی بناء پر ان احادیث قدسیہ میں اما من قال مطرنا بنوء كذا و كذا فذاك كافر بى مؤمن بالكوكب کہا گیا ہے۔

(۲) حدیث ابن عباس میں أصبح من عبادى مؤمن بى و كافر بى کی جگہ أصبح من الناس شاكر و منهم كافر آیا ہے، ایمان وکفر کے تقابل کے بجائے شکر وکفر کا تقابل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفر باللہ مراد نہیں ہے بعض کفار بارش کی نسبت ستاروں کی طرف بطور تاثیر نہیں کرتے تھے بلکہ بطور سبب کے جیسے اور اسباب کی طرف اشیاء کی نسبت کی جاتی ہے تو کفر باللہ نہیں ہے مگر خدا کی ناشکری ہے انعام خدا کر رہا ہے اور وہ ان کی نسبت تاروں کی طرف کر رہا ہے جس کو بارش میں کسی درجہ میں دخل نہیں ہے اس لیے کہ اسباب تین طرح کے ہیں (۱) اسباب عادیہ جن سے عام طور سے

مسبب کا ظہور ہو جاتا ہے جیسے کھانے سے بھوک کا زائل ہونا آگ سے کپڑے کا جلنا (۲) اسباب ظنیہ جن اسباب پر اکثر و بیشتر مسبب کا وجود وظہور ہو جاتا ہے جیسے دواؤں پر شفاء کا ترتب (۳) اسباب وہمیہ جن پر مسبب کا وجود شاذ ونادر اور اتفاق سے ہو جاتا ہے۔

اسباب وہمیہ کی طرف انتساب صحیح نہیں ہے ان تاروں کے طلوع وغروب پر بارش کا وجود یہ اسباب وھمیہ کے قبیل سے ہے اس لیے اس کی طرف انتساب صحیح نہیں ہوگا۔ اور ان کی طرف منسوب کرنا کفرانِ نعمت ہوگا، اس لیے کہ ستاروں میں اگر اسباب کے درجہ میں تاثیر مان لی جائے تو اس کے جاننے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے اس لیے کہ اگر بعض ستاروں کی تاثیر کا علم ہو جائے تو بھی کل ستاروں کی تاثیر کا علم تو کسی کو نہیں ہوسکتا ہے الگ الگ تمام ستاروں کی تاثیر کا علم نہیں ہوسکتا ہے تو ستاروں کے مجموعہ کی تاثیر کا علم بدرجہ اولیٰ نہیں ہوسکتا ہے جس طرح دواؤں میں مفردات کی الگ الگ تاثیر ہے پھر اس کے مجموعہ کی الگ تاثیر ہے جس سے معلوم ہوا کہ ستاروں کی تاثیر کا نظریہ بس خیال و وہم کے درجہ میں ہے۔ اور تاثیر ماننے کی وجہ سے کتنے لوگ گمراہ ہو گئے جس کی کوئی حقیقت نہ تھی۔ اس لیے بھی ان کی طرف انتساب ممنوع ہوگا جس سے اس کو کافر اور ناشکرا کہا گیا ہے۔

فنزلت هذه الآية فلا أقسم بمواقع النجوم حتى بلغ وتجعلون رزقكم انكم تكذبون ستاروں کی طرف نسبت کرنے کے سلسلے میں صرف تجعلون رزقكم انكم تكذبون کا ٹکڑا نازل ہوا بقیہ حصہ کا شان نزول دوسرا ہے جیسا کہ ابن عباس سے بعض دیگر روایات میں اتنا ہی ٹکڑا منقول ہے۔

باب "علامة الإيمان حب علي رضی اللہ عنہ وكذلك حب الأنصار وعلامة النفاق بغضهما"

حديث أنس، وحديث براء، وحديث أبي هريرة، وحديث أبي سعيد، وحديث علي رضى الله عنهم أجمعين

الأنصار، ناصر کی جمع جیسے صاحب کی جمع اصحاب یا نصیر کی جمع جیسے شریف کی جمع اشراف۔

الأنصار، الف ولام عہد کا ہے، مراد اوس وخزرج کے لوگ ہیں جو آپ پر ایمان لائے، یہ نام خود اللہ اور اس کے رسول نے ان کو دیا ہے۔ حضرت انس کی حدیث میں غیلان بن جریر کہتے ہیں: قلت

لانس ارأيت اسم الانصار كنتم تسمون به ام سماكم الله قال بل سمانا الله . یہ نام ان کی اولا داور حلفاء وموالی سب پر بولا جا تا ہے زید بن ارقم کی حدیث قالت الأنصار يا رسول الله لكل نبي اتباع و أنا قد اتبعناك فادع الله ان يجعل اتباعنا منا فدعابه .

رسول اللہ ﷺ کے ساتھ انصار نے جو قربانی دی،اس کے نتیجے میں رسول اللہ ﷺ کی دشمنی میں دیگر قبائل عرب نے انصار سے بھی دشمنی کی پھر آپ کے ساتھ ان لوگوں نے جو قربانی دی اس کی وجہ سے یہ حضرات بہت سی خوبی اور فضیلت والے ہو گئے جس کی وجہ سے دوسرے ان پر حسد کر سکتے تھے جو بالآخر ان سے بغض تک پہنچ جائے گا، پھر یہ نبی ﷺ تک چلا جائے گا اس لیے آپ نے فرمایا: مومن مخلص کی علامت انصار سے محبت کرنا ہے اور ان سے بغض نفاق کی علامت ہے، حضرت براء کی حدیث میں من أحب الأنصار فبحبي أحبهم ومن أبغض الأنصار فببغضي أبغضهم ہے ان حضرات سے کسی ذاتی امر کی وجہ سے کسی کو دشمنی ہو وہ اس میں داخل نہیں ہے، انصار ہونے کی بناء پر جو بغض ہو گا وہ علامت نفاق ہے اور اس کے مخاطب وہ لوگ ہیں جو اپنے ایمان کا اظہار کرتے ہیں ان کے لیے ان حضرات کی محبت علامت ایمان اور ان حضرات سے بغض علامت نفاق ہے رہ گئے کفار وہ لوگ تو اس سے بھی بڑے بڑے گناہ کر رہے ہیں اس لیے ان کے لیے ان سے بغض کو علامت نہیں بتلایا گیا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی محبت: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے محبت علامتِ ایمان اور بغض علامت نفاق ہونے کی وجہ ان سے نبی کریم ﷺ کا محبت کرنا اور اسلام کی نصرت میں ان کا کارنامہ ہے، جس سے ان کو بڑی فضیلت حاصل ہوئی، اب اگر کوئی ان اوصاف کی بناء پر محبت کرتا ہے تو یہ درحقیقت نبی کریم ﷺ سے محبت کی دلیل ہے اور اگر ان امور کی وجہ سے بغض رکھتا ہے تو وہ شخص درحقیقت نبی کریم ﷺ سے بغض رکھنے والا ہوگا یہی حال تمام مہاجرین وانصار اور دیگر صحابہ کا ہے اسی لیے آپ نے فرمایا: فمن أحبهم فبحبي أحبهم و من أبغضهم فببغضي أبغضهم. ان حضرات سے کسی ذاتی امر کی بناء پر دشمنی ہوگی تو اس میں داخل نہیں ہے یہ معصیت ضرور ہے اس سے توبہ کرنا چاہیے ان حضرات کے فضائل کو یاد کرنا چاہیے اور ہم مسلمانوں کو دین ودنیا کی جو نعمت ملی ہے یہی حضرات اس کے واسطہ اور ذریعہ ہیں ایسے لوگوں سے کسی طرح کا بغض ہو یہ حد درجہ کفران نعمت ہے۔

باب "بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات وإطلاق لفظ الكفر علىٰ غير الكفر باللّٰه"

حديث عبداللّٰه بن عمر، وحديث أبي سعيد الخدري، وحديث أبي هريرة رضى اللّٰه عنهم أجمعين.

فإني رأيتكن أكثر أهل النار اس سے مخاطب عورتیں مرادنہیں ہیں بلکہ مطلق عورتیں ہیں۔ کیوں کہ دوسری حدیث میں ہے: اطلعت على النار فرأيت أكثر أهلها النساء. رواهُ البخارى وغيرهُ من حديث عمران بن حصين.

آپ کا یہ دیکھنا لیلۃ المعراج میں ہوا اس طرح صلاۃ کسوف میں بھی دیکھا اور وہ ایسی عورتیں تھیں جو بری صفات سے متصف تھیں حدیث جابر میں ہے وأكثر من رأيت فيها من النساء اللاتى ان أوتمن افشين و إن سئلن بخلن و إن سألن ألحفن و إن أعطين لم يشكرن.

امرأة جزلة ذات عقل ورائی سمجھ دار عورت، لعن طعن کی کثرت کے مقابلہ میں کثرت استغفار کا حکم ہے۔

تكفرن العشير الخليط یہاں پر زوج وشوہر مراد ہے۔ کفر کی مختلف اقسام کفر باللہ کفر بالحقوق والنعم، کفر دون کفر یہاں پر کفر باللہ اور اس کے اقسام مرادنہیں ہیں جو مذہب وملت سے خارج کرنے والا ہوتا ہے کفر باللہ کی چار قسم ہے(۱) زبان ودل سے انکار وتکذیب۔ اس کو کفر انکار کہا جاتا ہے۔ (۲) دل میں تصدیق ہے مگر زبان سے انکار وتکذیب یہ کفر جحود ہے۔ (۳) دل میں تصدیق زبان سے اقرار مگر التزام طاعت نہیں ہے اس کو کفر عناد کہا جاتا ہے۔ (۴) دل میں انکار وتکذیب زبان سے اقرار اس کو کفر نفاق کہا جاتا ہے۔

یہاں پر کفر بالحقوق سے احسان فراموشی مراد ہے۔ یہ کفر مذہب وملت سے خارج نہیں کرتا ہے۔ جہنم میں زیادہ ہونے کی وجوہات میں ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان کی وجہ سے مرد بہت سے غیر مناسب کام کرتا ہے جس کا سبب یہی ہیں، جس سے اس گناہ میں ان کی بھی شرکت ہوتی ہے۔

ما رأيت من ناقصات عقل و دين ترجمہ: عقل ودین کم ہوتے ہوئے عقلمند آدمی کو بے عقل

کرنے والی تم سے زیادہ میں نے کسی کو نہیں دیکھا، عقل وضبط کی کمی کی وجہ سے دو عورت کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر ہے دین میں کمی سے مراد عبادت نماز اور اس کے ثواب سے محرومی اسی طرح روزہ کو اس کے وقت مقرر میں ادائیگی سے محرومی اگر چہ اس پر گناہ وعذاب نہیں ہوگا، مگر دین کے نقص کے لیے گناہ وعذاب لازم نہیں ہے۔ المؤمن القوی خیر من المؤمن الضعیف.

اللعن: لعنت خدا کی رحمت سے دور کرنا چوں کہ ہم کو کسی کا حال اور خاتمہ معلوم نہیں ہے لہٰذا کسی شخص کے لیے لعنت کرنا صحیح نہیں ہے الا یہ کہ ہم کو اس کا کفر پر خاتمہ معلوم ہو، البتہ اوصاف کی بناء پر لعنت صحیح ہے۔

عمرو بن أبي عمرو عن المقبري عن أبي هريرة المقبری سعید بن اَبی سعید بھی ہیں اور ان کے باپ ابو سعید بھی ہیں، یہاں پر سعید ہیں یا ابو سعید رواۃ کا اختلاف ہے، عمرو کے بعض تلامذہ ابو سعید کہتے ہیں اور بعض سعید، دار قطنی نے سعید کو ترجیح دیا ہے، مگر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے اس لیے کہ دونوں ثقہ ہیں۔

باب "إطلاق اسم الكفر علىٰ من ترك الصلاة"

حديث أبي هريرة، وحديث جابر رضي الله عنهما

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: إذا قرأ ابن آدم السجدة آیت سجدہ یاویله یا ویلی ویل بمعنی ہلاکت ہے، جو ہلاکت میں واقع ہو اس کے لیے یہ کلمہ کہا جاتا ہے الف ندبہ کے لیے ہے۔

فأبيت: شیطان کا انکار تکبر علی اللہ کی بناء پر تھا جس کی وجہ سے وہ فعل کفر اور وہ کافر ہوا، آیت سجدہ پر سجدہ کرنا واجب، ترک کرنا معصیت ہوگا اگر واجب نہ ہو تو معصیت نہ ہو کر ثواب سے محروم ہوگا، واجب ومستحب ہونے کے دلائل اس سے الگ ہر ایک کے پاس موجود ہیں اور اس حدیث سے وجوب پر استدلال تام نہیں ہے اس لیے کہ آیت سجدہ پر سجدہ نہ کرنا اور نوع کا عمل ہے یعنی تہاون کی بناء پر جو معصیت ہے اور شیطان کا ترک سجدہ اور نوع کا عمل ہے یعنی استکبار کی بناء پر، جو کفر ہے۔

حدیث جابر ان بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلوٰة، آدمی اور اس کے کفر و شرک کے درمیان نماز حائل ہے کہ نماز پڑھنا کافر ہونے سے بچالیتا ہے اور ترک صلوٰۃ آدمی کو کافر بنا

دیتا ہے، لہٰذا وصلة محذوف ہوگا إن الوصلة بين الرجل وبين الكفر ترك الصلوٰة. ترک صلوٰۃ موجب کفر ہوا، اسی طرح ترک سجدہ موجب جہنم ہوا۔

ترک صلوٰۃ: ترک صلوٰۃ انکار کی وجہ سے ہوتو باتفاق علماء یہ کفر ہے۔ اگر اس کے واجب ہونے کا اعتقاد ہو مگر تکاسل وسستی کی بناء پر ترک کررہا ہے تو اس کے کفر میں علماء کا اختلاف ہے، امام احمد کے یہاں یہ کفر ہے، ان کی دلیل یہ (۱) حدیث جابر ہے: ان بين الرجل وبين الشرك ترك الصلوٰة اور (۲) عبداللہ بن شقیق کی روایت قال كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لايرون شيئًا من الأعمال تركهُ كفرغير الصلاة رواهُ الترمذى. اور (۳) حدیث بریدہ قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول العهد الذي بيناوبينهم الصلاة فمن تركها فقدكفر رواهُ الخمسة اور (۴) حدیث أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر جهارًا أخرجهُ الطبراني.

قال الدار قطني رواهُ أبوالنضر عن جعفر عن ربيع عن أنس موصولاً وخالفهُ علي ابن الجعد فرواهُ عن أبى جعفرعن الربيع مرسلاً وهوأشبه بالصواب. (۵) وعن عمرو بـن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم من حافظ عليها كانت نورًا و برهانًا ونجاة يوم القيامة ومن لم يحافظ عليها لم يكن لهُ نورًا ولا برهانًا ولانجاةً وكان يوم القيامة مع قارون و أبى بن خلف رواهُ أحمد.

ائمہ ثلاثہ اور ایک روایت احمد کی ہے کہ ترک صلاۃ گناہ کبیرہ ہے، اور کفر خارج از ملت ہوا ایسا نہیں ہے ابن قدامہ نے کہا: هذا قول أكثر الفقهاء وقول أبي حنيفة ومالك والشافعي پھر حضرت حذیفہ کا قول نقل کیا: انهُ قال يأتى على الناس زمان لايبقى معهم من الإسلام إلا قول لا إله إلا الله فقيل لهُ و ما ينفعهم قال تنجيهم من النار اسی طرح ابن مسعود کا قول کہ ایک ایسے غلام نے بکری ذبح کی جو نماز نہیں پڑھتا تھا، اور عورتوں نے کہا کہ ہم نے بسم اللہ سکھا دیا تھا اس موقعہ پر ابن مسعود نے کہا اس کا ذبیحہ کھاؤ، خلال کی جامع سے ایک روایت نقل کیا کہ ایک مرتبہ آپ قبا سے تشریف لارہے تھے تو ایک غلام کا جنازہ تھا جو کبھی پڑھتا تھا کبھی نماز نہیں پڑھتا تھا، آپ نے فرمایا کلمہ پڑھتا تھا لوگوں نے کہا ہاں تو آپ نے اس کے غسل وتکفین اور نماز اور دفن کا حکم دیا پھر ابن قدامہ فرماتے ہیں:

ذلك اجماع المسلمين فانا لانعلم في عصر من الأعصار أحدًا من تاركي الصلاة ترك تغسيله والصلاة عليه ودفنهٗ في مقابر المسلمين ولامنع ورثتهٗ ميراثهٗ ولامنع هو ميراث مورثه ولافرق بين زوجين لترك الصلاة احدهما......ولو كان كافرًا ثبتت هذه الأحكام كلها ولا نعلم بين المسلمين خلافاً ان تارك الصلاة تجب عليه قضاء ها ولو كان مرتدًا لم يجب عليه قضاء صلاة ولا صيام اس کے علاوہ وہ تمام حدیثیں ہیں جن میں لا إله إلا الله پر دخل الجنة کو مرتب کیا ہے اور اس طرح شفاعت کی احادیث اور عبادة بن صامت کی حدیث جس میں پنج وقتہ نماز کی پابندی کرنے والے کو کہا گیا ہے کہ: کان لهٗ عندالله عهد أن يدخلهٗ ومن لم يأت بهن فليس لهٗ عهد إن شاء عذبهٗ و إن شاء ادخلهٗ الجنة لہٰذا اس کے خلاف احادیث کی تأویل کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ وہ تغلیظ کے طور پر ہے یا کافر بطور تشبیہ کے ہے بطور حقیقت کے نہیں ہے، جیسے سباب المسلم فسوق وقتالهٗ كفر یا من رغب عن أبيه فهو كافر یا أيما امرء قال لأخيه كافر فقد باء بها أحدهما یا من أتى حائضًا أو امرأة في دبرها فقد كفر بما انزل علىٰ محمد یا مطرنا بنوء كذا فهو كافر وغيره اس طرح کی احادیث میں وعید تغلیظ وتشدید کے طور پر محمول ہے، اسی طرح یہاں پر فرمایا گیا ہے یعنی بطور تشبیہ فرمایا کہ (۱) یہ فعل کفار ہے جس کی وجہ سے اس کو کافر اور اس فعل کو کفر کہا گیا ہے۔

(۲) اس کا انجام کفر ہوگا قال ابن حبان إذا اعتاد المرء ترك الصلاة ارتقى الىٰ ترك غيرها من الفرائض و إذا اعتاد ترك الفرائض ادى ذلك إلى الجحد فأطلق اسم النهاية التي هي آخر شعب الكفر على البداية التي هو أولها.

(۳) بطور تغلیظ وتشدید فرمایا گیا ان تمام تاویلات میں کفر کا اطلاق بطور مجاز ہوگا۔

(۴) اس تاویل پر کفر کا اطلاق بطور حقیقت ہے کہ ایمان اور ایمان کے جتنے شعبے ہیں سب پر ایمان کا اطلاق ہوتا ہے الإيمان بضع وسبعون شعبة اعلاها لا إله إلا الله وادناها اماطة الأذىٰ اسی طرح کفر کے جتنے شعبے ہیں سب پر کفر کا اطلاق ہوتا ہے شارع نے جس پر ایمان یا کفر کا اطلاق کیا ہے اس اطلاق پر علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف اس میں ہے شارع کا یہ اطلاق بطور حقیقت ہے یا بطور مجاز، اس تقریر پر یہ اطلاق بطور حقیقت ہوگا۔

(۲) کونسا شعبہ ایمان ہے کونسا شعبہ کفر ہے اس کا علم شارع کے بیان سے حاصل ہوگا۔

(۳) ایک آدمی میں شعبہ کفر و ایمان دونوں جمع ہو سکتے ہیں جس طرح بعض مرتبہ ماموربہ میں حسن اور قبح دونوں جمع ہوتے ہیں معتزلہ وخوارج کے یہاں دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔

(۴) کفر کے شعبہ کے پائے جانے سے شارع کبھی کافر کا اطلاق کرتا ہے کبھی اطلاق نہیں کرتا ہے جس طرح ہر چیز کے جاننے پر عرف میں عالم کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے۔

(۵) بعض کفر ایسا ہے جس سے آدمی مذہب سے خارج ہو جاتا ہے اور بعض کفر ایسا ہے جس سے مذہب سے خارج نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے کفر دون کفر ثابت ہوتا ہے اسی طرح فسق وظلم ونفاق وغیرہ ہے اسی طرح کی بات ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے، بعض شعبہ کفر ایسا ہے جس سے احتراز ایمان کے لیے شرط ہے جیسے وضوء صحت نماز کے لیے شرط ہے کفر باللہ سے احتراز ایمان کی صحت کے لیے شرط ہے اس کفر باللہ کے ہونے پر نہ ایمان بالرسول مفید نہ ایمان بالملائکہ وغیرہ صحیح، ایسا کفر مذہب وملت سے خارج کردے گا۔

ترک صلاۃ ایسا کفر نہیں ہے جس سے احتراز، ایمان بجمیع الامور کی صحت کے لیے لازم وضروری ہو جس کی وجہ سے ترک صلاۃ پر کفر کا اطلاق بطور حقیقت ہوگا اور وہ کفر ایسا ہوگا جو مذہب سے خارج کرنے والا نہیں ہوگا، عبادۃ بن صامت کی حدیث خمس صلوٰت افترضهن الله من أحسن وضوءهن وصلاهن بوقتهن وأتم ركوعهن و خشوعهن كان له عندالله عهد أن يغفر له ومن لم يفعل فليس لله عهد ان شاء عذبه و إن شاء غفرلهٗ رواه أبو داوٗد والنسائی.

حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ: أوّل ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلوٰة المكتوبة فان اتمها و إلا قيل انظروا هل لهٗ تطوع رواه الترمذی جس سے معلوم ہوا کہ نماز کی کمی کمیت کے اعتبار سے ہو یا کیفیت کے اعتبار سے ہو مومن رہتا ہے اور اس کی تلافی کی جائے گی، عبادہ کی روایت میں ایمان کے بعد ادخله الله الجنة على ما كان من العمل متفق عليه اس طرح اور دیگر روایات جن میں لا إله إلا الله پر دخول جنت مرتب ہے اور شفاعت کی احادیث اور آیت إن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر مادون ذلك اور اس طرح کی دیگر احادیث متواترہ ومشہورہ کی بناء پر جمہور علماء کہتے ہیں کہ ترک صلوۃ تهاونا ایسا کفر نہیں ہے جو موجب خلود فی النار ہو۔

باب "أي الأعمال أفضل"

حديث أبي هريرة، وحديث أبي ذر، وحديث ابن مسعود رضي الله عنهم أجمعين

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: أى الأعمال أفضل کبھی عمل کا اطلاق عام ہوتا ہے عمل قلبی اور عمل جوارح پر، اور کبھی عمل کا اطلاق فقط عمل جوارح پر ہوتا ہے یہاں پر عمل عام ہے اس لیے آپ نے جواب میں ایمان باللّٰہ فرمایا اس کے بعد جہاد فی سبیل اللّٰہ پھر حج مبرور کوارشاد فرمایا، حدیث ابوذر میں بھی أى الأعمال أفضل میں اعمال عام ہیں، عمل قلبی اور عمل جوارح کو اس میں بھی پہلے ایمان باللہ اور جہاد کو افضل فرمایا گیا اور حدیث ابن مسعود میں أى العمل أفضل میں عمل سے عمل جوارح مراد ہے، اس لیے جواب میں الصلوٰۃ علی مواقیتھا پھر بر الوالدین پھر جہاد فی سبیل اللہ ارشاد فرمایا، اس طرح کے سوالات کے جواب میں احادیث مختلف ہیں۔

(۱) حدیث ابو ہریرہ میں سب سے افضل ایمان باللہ پھر جہاد پھر حج۔

(۲) حدیث ابوذر میں ایمان باللہ اور جہاد۔

(۳) حدیث ابن مسعود میں الصلوٰۃ لمیقاتھا پھر بر والدین پھر جہاد۔

(۴) اور حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص أى الإسلام خير کے جواب میں تطعم الطعام وتقرأ السلام علىٰ من عرفت أولم تعرف.

(۵) حدیث ابوموسیٰ الاشعری میں من سلم المسلمون من لسانه ويده .

اس طرح سے مختلف جواب دینے کی علماء نے مختلف توجیہ کی ہے۔

(۱) احوال کے اختلاف سے (۲) اشخاص کے مختلف ہونے پر (۳) اغراض کے مختلف ہونے سے یعنی یہ خیر وافضل ہر حالت میں یا ہر شخص کے لیے یا ہر مقصد کے اعتبار سے نہیں بلکہ یہ خیر وافضل ایک حالت میں ہے دوسری حالت میں نہیں ہے ایک شخص کے لیے ہے، کہ دوسرے شخص کے لیے نہیں، یا اس مقصد وغرض کے لیے ہے، ہر غرض اور مقصد کے اعتبار سے یہ فضیلت نہیں ہے، فضیلت کی وجوہات مختلف ہوتی ہیں کبھی ایک نوع کو دوسرے نوع پر فضیلت دینا مقصود ہوتا ہے کبھی زمانہ کے اعتبار سے کبھی مکان کے اعتبار سے کبھی ایک شخص کے لیے اس کے احوال کے اعتبار سے۔

(۴) اسم تفضیل کا استعمال کبھی اپنے حقیقی معنی میں ہوتا ہے، جس میں اس کو دوسرے پرفضیلت دینا مقصود ہوتا ہے اور کبھی کبھی اس کا استعمال مطلقاً فضیلت اور زیادتی کے بیان کے لیے ہوتا ہے بغیر دوسرے کا لحاظ کئے ہوئے، ایسی صورت میں أفضلها معنی میں من أفضلها کے ہوگا من أفضل الأعمال الايمان بالله والحج والجهاد وبر الوالدين والصلاة على مواقيتها وغيرها.

حج مبرور کی تعریف: (۱) حج مقبول، جس کی علامت یہ ہے کہ حج کے بعد اس کے احوال قبل الحج سے بہتر ہوں۔ (۲) من حج لله فلم يفسق و لم يرفث.

(۳) حدیث میں حج مبرور کی تعریف ما فيه طيب الكلام و اطعام الطعام ہے۔

حدیث ابوذر بروایت ہشام بن عروہ تعين صانعاً أو تصنع الاخرق ہے، مگر زہری کہتے ہیں کہ ہشام بن عروہ ضائعًا روایت کرتے ہیں بالضاد المعجمہ جو تصحیف ہے اور زہری کی روایت صانعًا بالصاد المہملۃ ہے یہی صحیح ہے، الأخرق کے مقابل کی وجہ سے اخرق بے ہنر کو کہتے ہیں جو کوئی پیشہ نہ جانتا ہو اور روٹی کا محتاج ہو، صانع کاریگر جیسے بڑھئی لوہار سونار، درزی، کپڑا بننے والا، اور ضائع عیال دار مفلس تکف شرّك عن الناس نفس كف یہ بھی فعل کے قبیل سے ہے، جس پر ثواب مرتب ہوگا ترک فعل اگر بطور کف ہوگا تو ثواب ملے گا اگر بطور کف نہیں ہے تو ثواب نہیں ملے گا۔

حدیث ابن مسعود: الصلاة لميقاتها اس کے وقت مقررہ میں چاہے وہ اول ہو یا ثانی یا آخر ہاں اگر کسی اور دلیل سے اس کے کسی جزء میں عمل کرنا دوسرے جزء میں عمل سے افضل ہو تو یہ ہوسکتا ہے مگر اس حدیث سے اس پر استدلال صحیح نہیں ہے اور ابن مسعود کی بعض روایات میں جو اول وقت آیا ہوا ہے وہ شاذ ہے۔

بر والدين بر کا لفظ ایسا عام و جامع ہے جس میں والدین کے سارے حقوق داخل ہیں۔

باب "بيان كون الشرك من أكبر الكبائر"

حدیث عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ: أى الذنب أعظم عندالله قال أن تجعل لله ندًا وهو خلقك.

توحید کے چار مرتبے بیان کئے جاچکے ہیں (۱) توحید باعتبار واجب الوجود (۲) زمین و آسمان اور جملہ اشیاء کی تخلیق کے اعتبار سے توحید ان دو درجہ کے اعتبار سے خدا کی توحید کا عام طور سے کوئی منکر نہیں

ہے۔(۳) تمام امور کلیہ وجزئیہ کی تدبیر کے اعتبار سے توحید(۴) استحقاق عبادت کے اعتبار سے توحید تیسری اور چوتھی قسم کی توحید میں اختلاف ہے انبیاء کی بعثت خاص طور سے ان ہی دو قسم کی توحید کے بیان میں ہے اس سے پہلی دو قسم کی توحید لوگوں کے درمیان مسلم تھی اختلاف تیسری و چوتھی قسم کی توحید میں تھا توحید کی چار قسم کی وجہ سے شرک کے اقسام چار ہو گئے۔(۱) واجب الوجود میں کسی کو شریک کرنا (۲) زمین وآسمان اور جملہ اشیاء کی تخلیق میں کسی کو شریک کرنا (۳) امور کلیہ یا جزئیہ کی تدبیر میں کسی کو شریک کرنا (۴) استحقاق عبادت میں کسی کو شریک ٹھہرانا، دنیا میں زیادہ تر شرک تدبیر اور عبادت میں پایا جاتا ہے اور اس میں شرک کرنے والے مختلف قسم کے ہیں العبادة غاية الحب بغاية الذل والخضوع مع الاعتقاد والشعور بان للمعبود سلطه غيبية فوق الاسباب يقدرها على النفع والضرر فكل دعاء وثناء وأو تعظيم يصاحبه هذا الاعتقاد والشعور فهو عبادة اور شرک في تدبير الأمور الكلي والجزئي اعتقاد كون الشئ مدبرًا في العالم موثرا في العالم بارادته من غير احتياج إلى إرادة الله وذلك بتفويض الله تعالىٰ ذلك اليه واما اعتقاد كونه مدبرا و موثرا محتاجا في تدبيره وتاثيره الى مشية الله وارادته فليس ذلك بشرك لقوله تعالىٰ والمدبرات أمرا وكذا اعتقاد كونه واسطة بينه وبين الله كذالك ليس بشرك لكون الملائكة والرسل وسائط بين الله والخلائق.

غیر اللہ کو تدبیر میں شریک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ تدبیر وتصرف میں خود مختار ہیں خدا کی مشیت وارادہ جزئیہ پر موقوف نہیں ہے گرچہ خود خدا نے اس کو اپنی تدبیر میں شریک کیا جس کی وجہ سے جب چاہے اس کو اس سے الگ کردے، اور عبادت میں شریک کا مطلب ہے جس کی عبادت کر رہا ہے اس کے ساتھ غایت محبت وخضوع کا معاملہ کرے اس اعتقاد کے ساتھ کہ فوق الاسباب اس کو قدرت ہے نفع وضرر پر۔

فأنزل الله تصديقها والذين لا يدعون مع الله إلـٰهًا آخر ولايقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما. حدیث میں قتل مقید بقتل الاولاد اور زنا مقید بحليلة الجار ہے اور آیت میں مطلق قتل اور اسی طرح مطلق زنا کا ذکر ہے، مگر آیت سے استدلال صحیح ہے اس لیے کہ حدیث میں مذکور جرم کی قباحت زیادہ بڑھی ہوئی ہے۔

باب "الكبائر"

حديث أبي بكرة وحديث أنس، وحديث أبي هريرة، وحديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهم أجمعين.

﴿ اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ ﴾ ﴿ وَالَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبٰٓئِرَ الْاِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ ﴾ ﴿ اِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْاً كَبِيْرًا ﴾ ﴿ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ ﴾ آیات قرآنی واحادیث کی روشنی میں گناہ کا صغیرہ وکبیرہ کی طرف منقسم ہونا بالکل واضح ہے مگر کبیرہ وصغیرہ کی تعریف میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں کہ معصیت پر اقدام بے خوفی کے ساتھ ہو وہ کبیرہ ہے اور وہی گناہ خوف وندامت کے ساتھ ہو تو صغیرہ ہے اس بناء پر وہ گناہ کبھی صغیرہ اور کبھی کبیرہ ہو جائے گا لیکن کبیرہ وصغیرہ کی طرف تقسیم قرآن وحدیث واجماع امت وقیاس سے ثابت ہے، اور صغیرہ وکبیرہ پر بہت سے احکامات دنیا میں مرتب ہوتے ہیں اس لیے اس کی ایسی تعریف جس سے دنیا میں احکام مرتب ہوں ضروری ہے بعض حضرات نے کبائر کی تعداد متعین کیا ہے پھر ان میں آپس میں اختلاف ہے کوئی اس کی تعداد سات کوئی دس کوئی ستر کہتا ہے بعض حضرات کہتے ہیں کچھ ذنوب ومعاصی ایسے ہیں کہ ان کے کبیرہ ہونے کی تصریح ہے اسی طرح کچھ معاصی وذنوب ایسے ہیں کہ جن کے صغیرہ ہونے کی تصریح ہے اور کچھ ذنوب ایسے ہیں جن کے بارے میں سکوت ہے ان میں صغیرہ اور کبیرہ کسی ایک کی تصریح نہیں کی گئی، تو ایسے گناہ کے مفاسد کو ان گناہوں کے مفاسد سے موازنہ کر لیا جائے جس کے کبیرہ یا صغیرہ ہونے کی تصریح ہے پھر جس کے موافق ہو اس کا حکم اس پر جاری کیا جائے گا بعض علماء نے کبیرہ کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ جس معصیت وگناہ میں دنیا میں حد یا آخرت میں عذاب نار کی وعید ہو یا اس پر لعنت یا غضب ہو وہ کبیرہ ہے جس میں اس طرح کی کوئی بات نہ ہو وہ صغیرہ ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں جن گناہوں کے لیے حسنات کفارہ ہوں یا کبائر سے اجتناب کفارہ ہو وہ صغیرہ اور جن کے لیے حسنات یا کبائر سے اجتناب کفارہ نہیں ہیں بلکہ ان کے لیے توبہ لازم ہے وہ کبیرہ ہیں۔

حدیث ابوبکرة رضی اللہ عنہ: اس میں اشراک باللہ، عقوق والدین اور شہادت زور کا ذکر ہے اور حدیث

انس میں قتل نفس کا اضافہ ہے اور حدیث ابو ہریرہ میں سبع موبقات ہے، جس میں سحر، أکل مال الیتیم، أکل الربوا، التولی یوم الزحف، و قذف المحسنات کے سوا شرک باللہ اور قتل نفس بھی ہے، اور حدیث عبداللہ بن عمرو میں ماں وباپ کو سب وشتم مذکور ہے، اس طرح ان چاروں احادیث میں شرک، عقوق والدین، شہادۃ زور، قتل نفس سحر، اکل مال الیتیم، اکل الربوا، التولی یوم الزحف، قذف المحصنات اور سب وشتم والدین کا تذکرہ ہے۔

السحر هو علم يستفاد من حصول ملكة نفسانية تقتدر بها على افعال غريبة لاسباب خفية.

ساحر تین قسم کے ہوتے ہیں۔ (۱) بعض ان میں محض اپنی ہمت وتوجہ سے اثر انداز ہوتے ہیں (۲) بعض ان میں افلاک وعناصر کے مزاج سے استعانت لیتے ہیں تو کوئی افلاک کی روحانیات سے کوئی اعداد کے اسرار سے تو کوئی شیاطین سے (۳) اور ان میں سے بعض دوسرے کے قویٰ متخیلہ میں تصرف کرتے اور طرح طرح کے خیالات اور صورتیں اس کے متخیلہ میں القاء کرتے ہیں جس کی وجہ سے وہ شخص اس کو خارج ونفس الامر میں دیکھنے لگتا ہے، مگر وہ خارج ونفس الامر نہیں ہوتا فيخيل إليهم من سحره انها تسعى کا منظر ہوتا ہے، پہلے دو درجہ کے سحر کا واقعی وجود ہوتا ہے، تیسرے درجہ کے سحر کی کوئی واقعی حقیقت نہیں ہوتی بس تخیل ہی تخیل ہے۔

سحر کی بہت سی اقسام ہیں (۱) کسی میں ایسے اقوال وافعال کا ارتکاب ہوتا ہے جو کفر ہے اسی طرح ایسا اعتقاد ہوتا ہے جو کفر ہے ایسا سحر کفر ہے (۲) کسی میں محرمات ومعاصی کا ارتکاب ہوتا ہے ایسا سحر معاصی کے قبیل سے ہوگا (۳) بعض سحر ایسا ہے جس میں نہ اضرار ہے نہ ارتکاب کفر ومعاصی ہے نہ نجاست کا استعمال ہے، نہ مفضی الی المعصیت ہے وہ سحر فی نفسہ مباح ہوگا۔ قال الشامي ان القول بان السحر كفر على الاطلاق خطأ و يجب البحث عن حقيقته فإن كان فى ذلك رد ما لزم فى شرط الايمان فهو كفر والا فلا . قال ابن حجر فى قواطع الاسلام قد تقع بما هو كفر من لفظ او اعتقاد او فعل و قدتقع بغيره فليس كل ما يسمى سحرا كفرا إذ ليس التكفير به لما يرتب عليه من الضرر بل ما يقع به مما هو كفر.

معجزہ وسحر میں فرق: معجزہ واقع ونفس الامر میں براہ راست خدا کا فعل ہوتا ہے، جو نبی کے ہاتھ پر

ظاہر ہوتا ہے،اور سحر علم وفن کے قبیل سے ہے اس کا وجود وظہور اسباب کے تحت ہوتا ہے جس کی بناء پر جو کوئی ان اسباب کو استعمال کرے گا اس پر وہ ثمرہ مرتب ہوگا البتہ سحر میں وہ اسباب عام طور سے لوگوں کی نظر سے مخفی ہوتا ہے، معجزہ وسحر میں یہ فرق واقع ونفس الامر کے اعتبار سے ہے، مگر سحر میں سبب مخفی ہوتا ہے، جس سے معجزہ کے مشابہت کا دھوکہ ہوجاتا ہے جاہل کو اس طرح معجزہ وسحر میں فرق محسوس کرانا دشوار ہے اس لیے دونوں کے درمیان فرق دیگر دلائل یعنی دونوں کی سیرت واحوال اور دونوں کی تعلیمات سے ان میں فرق کرلیا جاتا ہے۔

التولی یوم الزحف: میدان جنگ سے بھاگنا الزحف الجیش الکثیر تسمیة بالمصدر میدان جنگ میں ثابت قدم رہنا ضروری ہے یـاأیهـا الـذیـن آمـنوا إذا لقیتم فئة فـاثبتوا، یـا أیها الذین آمنوا إذا لقیتم الذین کفروا زحفًا فلا تولوهم الادبار ومن یولهم یومئذ دبره إلامتـحرفا لقتال أو متحیزا إلی فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصیر متـحـرفا لقتال کا مطلب یہ ہے کہ وہ پینترا بدلتے ہوئے ایک طرف ہوگیا، تاکہ قتال کرنا آسان ہو، یہ بھاگنا جنگی تدبیر کے طور پر ہو کہ قتال آسان اور زیادہ موثر ہو اور متحیزًا إلی فئة کا مطلب یہ ہے کہ ایسی جماعت مسلمین کی طرف جس سے نصرت ومدد حاصل ہوسکتی ہو، بھاگ آیا ہو تاکہ ان کی مدد سے دوبارہ حملہ کرے، اور اس جماعت مسلمین کا جس سے نصرت ومدد حاصل ہوسکتی ہو، قریب ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ وہ لوگ بھاگ کر آئے اور آپ سے کہا کہ نـحـن الـفـرارون فقال النبی صلی الله علیه وسلم بل أنتم العکارون أنا فئتکم وفئة المسلمین جس سے معلوم ہوا کہ امام اور خلیفہ جو اپنے دارالحکومت میں ہے وہاں جانا بھی متـحـیـزا إلی فئة میں داخل ہے فرار ہو کر ایسی جماعت مسلمین میں جانا جس سے نصرت ومدد نہ ملے جائز نہ ہوگا، مگر میدان جنگ سے بھاگنا گناہ کبیرہ اس وقت ہے جب کافروں کا لشکر مسلمانوں کے لشکر سے دوگنا یا اس سے کم ہو اگر دوگنے سے زائد ہے تو فرار جائز ہوگا آیت قرآنی الآن خـفـف الـلـه عنکم وعلم أن فیکم ضعفا فإن یکن مـنکم مائة صابرة یغلبوا مائتین یہ جملہ خبر بمعنی امر ہے قال ابن عباس من فر من اثنین فقد فـر ومـن فـر من ثلاثة فما فر. جب دوگنی یا دوگنی سے کم تعداد ہو تو بھاگنا جائز نہیں ہے مگر دو صورت میں جس کو قرآن میں ذکر کیا ہے، یعنی متحرفا لقتال اور متحیزًا إلی فئة. دشمن کی تعداد کے دوگنے

سے زائد ہونے کی صورت میں حالات کے اعتبار سے جنگ کرنا اور ثابت قدم رہنا بعض مرتبہ بھاگنے سے بہتر ہے؛ کم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين.

عقوق والدین: بر والدین واجب اور عقوق والدین حرام ہے والدین کا حکم جو معصیت نہ ہو اس کی اطاعت واجب ہے، اولاد کے بعض اقوال وافعال سے والدین کو ایذاء وتکلیف ہوتی ہو مگر وہ منع نہیں کرتے، پھر بھی اولاد کو اس سے باز رہنا ضروری ہے، اگر ترک سنت کا حکم کریں اور یہ حکم دائمی ہو تو یہ حکم معصیت کے قبیل سے ہوگا جس کی اطاعت جائز نہیں ہے اگر اتفاقاً کسی مصلحت کی بنا منع کر دیا تو والدین کی اطاعت ضروری ہوگی، ماں باپ کو ایذاء دینا حرام ہے الا یہ کہ ان کو ایذاء کسی حق اللہ سے ہو جو واجب ہے تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔

باب "لایدخل الجنة من فی قلبہ کبر"

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ: الكبر يقال كبر الشيء بضم الباء أي عظم حديث مشهور الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فمن نازعني منهما قصمته رواه مسلم و أبو داوٗد من حديث أبي سعيد و أبي هريرة یہ حدیث کبر وعظمت میں فرق کرتی ہے اس لیے صحیح یہی ہے کہ دونوں کے درمیان فرق ہے متکبر اپنے کو دوسرے پر فوقیت و برتری دیتا ہے اپنے کسی کمال کی بنا پر جس کو وہ کمال جانتا ہے، اور معظم صرف اپنے کمال کا مشاہدہ کرتا ہے دوسرے پر برتری کا لحاظ کئے بغیر جس کو عجب کہا جاتا ہے، کبر ایک خلق ہے جو تین چیزوں سے مل کر پیدا ہوتا ہے کمال وخوبی میں اپنے کو دوسرے سے برتر جاننا، اس لیے کہ تکبر میں ایک متکبر ہوتا ہے دوسرا متکبر علیہ جس پر برتری وفوقیت جتاتا ہے تیسرے متکبر بہ وہ کمال جس کے ذریعہ اپنے کو دوسروں پر برتر وفوقیت دیتا ہے تکبر میں محض اپنے اندر کمال وخوبی کا اعتقاد کافی نہیں ہوتا ہے بلکہ ضروری ہے کہ دوسرے پر بڑائی وفوقیت کا بھی اعتقاد ہو، اور اگر اپنے اندر بڑائی کا اعتقاد ہو مگر دوسرے کو اپنے سے بڑا سمجھتا ہے تو یہ تکبر نہیں ہے قال الغزالي: لايتصور أن يكون متكبرا إلا أن يكون مع غيره وهو يرىٰ نفسه فوق ذلك الغير في صفات الكمال ولايكفي أن يستعظم نفسه ليكون متكبرا فإنه قد يعظم نفسه ولكنه يرى غيره أعظم من نفسه أو مثل نفسه ولا يكفي أن يستحقر غيره فإنه مع ذلك لو راى نفسه أحقر لم

يتكبر بل ينبغي أن يرى لنفسه مرتبة ولغيره مرتبة ثم يرى مرتبة نفسه فوق مرتبة غيره فعند هذه الاعتقادات الثلاثة تحصل فيه خلق الكبر لأن هذه العقيدة تنفخ فيه فيحصل في قلبه اعتداد وهزة وفرح فتلك الهزة والركون إلى العقيدة هو خلق الكبر. پھر یہی قلبی عزت مختلف اعمال کے صدور کا سبب ہوتا ہے جب اعمال صادر ہوں گے تو تکبر کہا جائے گا۔

جس قدر اپنے اندر دوسرے کے اعتبار سے فوقیت و برتری کا تصور ہوگا اسی قدر دوسرے کو حقیر و ذلیل جانے گا، جس میں تکبر ہوگا وہ تواضع پر قادر نہیں ہوگا ہمیشہ سچ بولنا اس کے لیے ممکن نہ ہوگا حسد کرے گا کینہ وبغض رکھے گا غصہ کرے گا غصہ کے دفع پر قدرت نہ ہوگی خیرخواہ نہیں ہوسکتا، دوسروں کی نصیحت کو قبول نہیں کرے گا لوگوں کی غیبت کرے گا لوگوں کو حقیر جانے گا، یہ کبر اس کے اور اسلامی اخلاق کے درمیان حجاب بن جائے گا اور یہی اسلامی اخلاق جنت کے دروازہ ہیں۔

قال الغزالي: فإنهٗ لايقدر ان يحب للمؤمن ما يحب لنفسه ولا يقدر على التواضع ولايقدر على ترك الحقد ولايقدر ان يدوم على الصدق ولايقدر على ترك الغضب وعلى كظم الغيظ وترك الحسد وعلى النصح اللطيف وعلى قبول النصح ولا يسلم من ازدراء الناس ومن اغتيابهم فما من خلق ذميم إلا وصاحب العز والكبر مضطر إليه ليحفظ له عزه وما من خلق محمود إلا هوعاجز عنه خوفا من أن يفوتهٗ عزهٗ.

جس پر تکبر کیا جائے گا یعنی متکبر علیہ اس کی تین قسم ہے اللہ پر تکبر اس کے رسول پر اللہ کے دیگر بندوں پر، قال الغزالي: لتكبر باعتبار المتكبر عليه ثلاثة اقسام الاول التكبر على الله ذلك افحش انواع الكبر جیسا کہ نمرود وفرعون نے اللہ پر تکبر کیا القسم الثاني التكبر على الرسل جیسا کہ امم سابقہ نے کہا تھا: ہم اپنے جیسے انسان کی اطاعت کریں۔﴿أنؤمن لبشرين مثلنا﴾ ﴿إن أنتم إلابشر مثلنا﴾ ﴿لئن اطعتم بشرًا مثلكم إنكم إذا لخاسرون﴾ ﴿قال الذين لايرجون لقاء نا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرىٰ ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوًا كبيرا﴾

القسم الثالث : التكبرعلى العباد هذا إن كان دون الأول والثاني فهو أيضا عظيم لوجهين بڑائی اور عظمت یہ کمال خدا کے لیے مخصوص ہے وہ واجب الوجود ہے اسی کا کمال واقعی اور حقیقی

ہے، انسانوں میں جتنے کمالات وخوبی ہیں سب اس کی عطا کردہ ہیں بذات خود عاجز ناقص ہے، اگر خدا کے انعام واحسان کونظر انداز کر کے خود اپنے اندر کمال کا احساس رکھتا ہے تو خدائی صفت میں منازعت کرتا ہے جیسے کوئی غلام بادشاہ کا تاج لے کر اپنے سر پر رکھ لے اور اس کے تخت سلطنت پر بیٹھ جائے۔ الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فمن نازعني واحدًا منهما قذفته رواه مسلم وأبو داوٗد عن أبي هريرة. واللفظ لأبي داوٗد

مابه التكبر: وہ چیز جس کو اپنے اندر صفت کمال جانتا ہے اور کمال دو قسم پر ہے دنیاوی اور دینی، دینی کمال علم وعمل دنیاوی کمال نسب جمال قوت مال کثرت اتباع ہے۔

کبر پیدا ہونے کے اسباب: اپنی ذات کے بارے میں اپنے علم وعمل کے سلسلہ میں عجب ہو تو اس سے رفتہ رفتہ دوسروں پر فوقیت اور برتی اور اس کی تحقیر کا احساس شروع ہو جاتا ہے کبھی حسد وکینہ تکبر کا سبب بن جاتا ہے اور کبھی ریاء کی وجہ سے تکبر پیدا ہوتا ہے تکبر علی اللہ وتکبر علی الرسول یہ کفر وشرک ہے إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك تکبر علی العباد کبھی کفر ہوتا ہے کبھی کفر نہیں ہوتا ہے بلکہ معصیت اور ذنوب کبیرہ کے قبیل سے ہوتا ہے۔

حدیث مذکور کی تاویل: بعض حضرات نے اس سے تکبر علی اللہ وعلی الرسول اور تکبر عن الایمان مراد لیا ہے جس کی وجہ سے ایسا شخص کبھی بھی جنت میں داخل نہیں ہوگا، ذكر الخطابي فيه وجهين أحدهما المراد التكبر عن الايمان فصاحبهٗ لايدخل الجنة اصلاً إذا مات عليه.

امام نووی اس تاویل کو بعید کہتے ہیں کہ حدیث کا سیاق کبر معروف کے بارے میں جس میں آدمی اپنے کو دوسرے پر برتر ظاہر کرتا ہے اور اس کو حقیر جانتا ہے جس کی وجہ سے اس کے ذریعہ کوئی حق پہنچے تو اس کو قبول نہیں کرتا ہے اس لیے حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تکبر و کبر کی یہ جزاء اور یہ بدلہ ہے اگر اس کو بدلہ دیا جائے، مگر کبھی اللہ تعالیٰ بغیر بدلہ کے معاف کرتا ہے اور کبھی اس کا بدلہ دیتا ہے پھر ان کو اس سے پاک وصاف کرتا ہے جیسے صراط پر محبوس لوگوں کے بارے میں وارد ہے: حتى إذا هذبوا ونقوا اذن لهم في دخول الجنة کبر کے ہوتے ہوئے جنت میں داخل نہیں ہوگا۔

فقال رجل إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنا قال إن الله جميل يحب الجمال ، الكبر بطر الحق وغمط الناس. رجل کی تعیین میں علماء کا اختلاف ہے، بعض

نے مالک بن مرارہ اور بعض نے ابوریحانہ جن کا نام شمعون ہے اور بعض حضرات نے حضرت معاذ کا نام لیا ہے اس کے علاوہ بھی مختلف لوگ ہیں، کپڑے جوتے کا بہتر وخوب ہونا اور اس کو چاہنا اور پسند کرنا کبر وتکبر نہیں ہے اس لیے کہ وہ اس کا ذوق جمال ونظافت ہے ہاں اگر اس سے غرض دوسرے پر برتری اور اس کی تحقیر ہو تو یہ تکبر ہوگا، ذوق جمال ونظافت فی نفسہٖ موجب تکبر نہیں ہے۔

تکبر نام ہے بطر الحق وغمط الناس کا بطر کے معنی ابطال وانکار، ترفع غمط ترمذی میں غمص ہے دونوں کے معنی ایک ہیں دوسرے کو حقیر وذلیل جاننا۔ إن اللّٰه جميل يحب الجمال اللہ کے لئے لفظ جمیل استعمال ہوا الجميل هو المنزه من النقائص.

للّٰه الأسماء الحسنٰى: جمہور علماء اللہ تعالیٰ کے اسماء کو توفیقی کہتے ہیں، خدا کی کتاب اور اس کے رسول کی حدیث میں جو نام خدا کے لیے استعمال ہوئے ہیں اس کو استعمال کرنا جائز ہے، اپنی طرف سے کوئی نام تجویز کرنا صحیح نہیں ہے، بعض حضرات حدیث میں متواتر کی قید لگاتے ہیں کہ اگر خبر واحد کے ذریعہ وہ نام ثابت ہے تو جائز نہیں ہے مگر صحیح قول یہ ہے کہ جائز ہے لأن الدعاء والثناء من باب العمل وذلك جائز بخبر الواحد قال القاضي وهو الصحيح.

مثقال الشي وزنهٗ يقال هذا علٰى مثقال هذا أي علٰى وزنه .

لايدخل النار أحد في قلبه حبة خردل من ايمان. النار میں الف لام عہد ہو، وہ نار جو کافرین کے لیے مخصوص ہو أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ جہنم میں مختلف درکات ہیں کافرین کے درکات کو اس پر حرام کر دیا جائے گا، اور وہ دوسرے درکات میں داخل ہوگا پھر بعد میں جنت میں داخل ہوگا، اگر عام نار مراد ہو تو عدم دخول بطریق الخلود مراد ہوگا۔

باب ”من مات مشركًا دخل النار ومن مات مؤمنًا دخل الجنة وإن كان ارتكب الكبائر“

حديث عبدالله بن مسعود، وحديث جابر، وحديث أبي ذر رضوان الله عليهم أجمعين

حدیث ابن مسعود میں دخول فی النار کا حصہ مرفوع اور عدم شرک کی صورت میں دخول فی الجنۃ کا حصہ موقوف اور ابن مسعود کا استنباط ہے، بخاری ومسلم کے تمام نسخوں میں ایسا ہی ہے، حمیدی وغیرہ کہتے

ہیں کہ مسلم کے بعض نسخوں میں بطریق وکیع اس کے برعکس ہے یعنی دخول فی النار کا جزء موقوف اور دخول فی الجنۃ کا جز مرفوع ہے اس بنا پر نووی کہتے ہیں کہ مسلم کے بعض صحیح نسخوں میں بروایت وکیع اس کے برعکس ہے حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ابوعوانہ کی روایت میں دخول فی النار موقوف اور دخول فی الجنۃ کا حصہ مرفوع ہے اور یہ ابوعوانہ کا وہم ہے۔ والصواب رواية الجماعة جانب وعید تو قرآن میں موجود اور احادیث کثیرہ بھی اس باب میں ہیں جانب وعدہ محض ایمان پر قرآن میں موجود نہیں ہے اور جو مرویات اس باب میں ہیں ان کو ان کے ظاہر پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے، اور حضرت جابر کی روایت کا ابن مسعود کو علم نہیں تھا جس کی بنا پر انہوں نے اجتہاد کیا نووی کا فرمانا کہ ابن مسعود نے دونوں جزء آپ سے سنا ایک وقت ایک جزء یاد تھا دوسرا اجزء یاد نہیں تھا جس کی وجہ سے استنباط کیا حافظ کہتے ہیں کہ مخرج حدیث ایک ہے اس لیے اس میں تکلف ہے اگر مخرج الگ الگ ہوتا تو یہ تاویل مناسب تھی۔

حدیث ابوذر: قلت وإن زنا وإن سرق اس کے قائل ابوذر ہیں، اور آگے قال وإن زنا وإن سرق کے قائل نبی کریم ﷺ ہیں، حضرت ابوذر کا کہنا بطور استبعاد کے تھا، اور کتاب اللباس میں زید بن وہب عن ابی ذر کی روایت میں نبی کریم ﷺ نے حضرت جبرئیل سے کہا وإن زنا وإن سرق تو جبرئیل نے کہا وإن زنا وإن سرق آپ کا فرمانا حضرت جبرئیل سے وضاحت کے لیے تھا اس کے بعد آپ نے امت کے درمیان بیان فرمایا تو ابوذر نے بطور استبعاد کے کہہ دیا جس کی وجہ سے آپ نے وإن رغم أنف أبي ذرّ فرمایا۔

باب " تحريم قتل الكافر بعد قوله لا إله إلا الله "

حديث مقداد، وحديث أسامة، وحديث جندب بن عبدالله البجلي رضوان الله عليهم

إن المقداد بن عمرو ابن الأسود: مقداد بن عمرو یہ نسبت حقیقی ہے الاسود بن عبد یغوث نے مقداد کو اپنا بیٹا بنالیا تھا جس کی وجہ سے مقداد بن الاسود سے معروف ہیں، ابن کا ہمزہ اس کے لکھنے اور پڑھنے کا ضابطہ یہ ہے کہ جو ابن دو علم کے درمیان واقع ہو اور پہلا علم موصوف اور ابن اس کی صفت ہو اور وہ ابن مضاف ہو دوسرے علم کی طرف تو ایسے لفظ ابن سے لکھنے اور پڑھنے میں ہمزہ ساقط کر دیتے ہیں جیسے حسن بن علی اور اگر لفظ ابن دو علم کے درمیان واقع ہے مگر پہلا علم موصوف اور دوسرا صفت نہیں ہے تو

ابن کے ہمزہ کولکھنا اور پڑھنا ضروری ہے۔

یہاں پر ان المقداد بن عمرو ابن الأسود میں ابن الاسود اگر چہ عمرو علم کے بعد ہے اور ابن کے بعد بھی علم ہے مگر عمرو موصوف اور ابن الاسود اس کی صفت نہیں ہے اس لیے کہ عمرو اسود کا بیٹا نہیں ہے، بلکہ ابن الاسود یہ المقداد کی صفت ہے اس لیے ابن الاسود منصوب ہوگا جیسے المقداد منصوب ہے ابن الاسود مجرور پڑھنا صحیح نہیں ہے، مقداد کو الکندی بھی کہا جاتا ہے اور بنی زہرہ کے حلیف ہیں، جس سے زہری کہنا بھی صحیح ہے، مقداد دراصل قبیلہ بہراء کے تھے مقداد یا ان کے والد عمرو بھاگ کر بنو کندہ آ گئے اور ان کے حلیف ہو گئے، جس سے کندی کہنا صحیح اور اسود بن عبد یغوث زہری ہیں جس سے ان کو زہری کہنا بھی صحیح ہے۔

حدیث مقداد اور حدیث اسامہ اور حدیث جندب سب میں مشترک طور سے یہ بات ہے کہ جب کوئی کافر مسلمان ہو جائے کلمہ پڑھ لے تو اس سے پہلے اس نے اس مسلمان کے ساتھ خواہ جیسا کچھ معاملہ کیا ہو مگر اب اس کے کلمہ پڑھنے کے بعد اسے قتل کرنا صحیح نہیں ہے، جب اس کی زبان سے کلمہ اسلام نکلا اس کا اعتبار و احترام ضروری ہے خواہ تلوار کے ڈر سے کہا ہو یا سچ مچ دل سے اقرار کیا ہو حضرت اسامہ نے کہا یا رسول اللہ انما کان متعوذًا مگر آپ نے کوئی عذر نہیں سنا برابر کہتے رہے **اقتلته بعد ما قال لا اله إلا اللّٰه** اور حضرت جندب کی روایت میں ہے آپ نے فرمایا: **کیف تصنع بلا اله إلا اللّٰه إذا جاء ت یوم القیامة** حضرت اسامہ فرماتے ہیں آپ کے حزن وملال و اس قدر تاثر کو دیکھ کر اس قدر ندامت ہوئی کہ دل نے کہا کہ کاش آج کے دن سے پہلے میں مسلمان ہی نہ ہوا تھا اور آج مسلمان ہوتا حضرت مقداد کی روایت میں **لا تقتله فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله وإنك بمنزلته قبل أن یقول کلمته التي قال** جو کچھ بھی ہوا ہو لیکن جب اس نے کلمہ توحید کا اقرار کر لیا پھر قتل نہ کر اقرار کرنے سے پہلے وہ کافر تھا اور تو مسلمان لیکن اگر تو نے اس کے اقرار کے بعد اس کو قتل کر دیا تو وہ تیری جگہ ہو جائے گا، اور تو اس کی جگہ۔

اس حدیث کا ظاہر یہی ہے کہ جیسے وہ کافر مخلد فی النار تھا اب تو کافر مخلد فی النار ہو جائے گا قرآنی آیت **من یقتل منکم مؤمنا متعمدًا فجزاء ہ جهنم خالدا فیها وغضب اللّٰه علیه ولعنه وأعدله عذابًا عظیمًا.** سے اور احادیث متواترہ سے بھی بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے مگر **ان اللّٰه لا یغفر**

ان يشرك بـه ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اورشفاعت کی احادیث أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الإيمان اوراسی طرح من قال لا إله إلا الله دخل الجنة کی وجہ سے وہ ایسا کافر نہیں ہوا جوملت ومذہب سے خارج ہوکر مخلد فی النار ہو ومن يقتل منكم مؤمنا متعمدًا والی آیت میں إن جازاه محذوف ہے جیسا کہ ابو ہریرہ کا قول اوران کی ایک حدیث ہے، جس کی وجہ سے فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله وإنك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال کو اس کے ظاہر سے پھیر کر یہ تاویل کی جائے کہ انك مثله في مخالفة الحق وارتكاب المعصية كما أنه كان في مخالفة الحق وارتكاب المعصية قبل إقرار هذه الكلمة وإن اختلف أنواع المخالفة والإثم فيسمى اثمه كفرًا و إثمك معصية وفسقا یعنی حق کی مخالفت اور گناہ کرنے میں تو بھی اس شخص کی طرح ہوگیا جس نے ابھی کلمہ کا اقرار نہیں کیا تھا، اور تجھ سے جنگ کر رہا تھا گو دونوں کی مخالفت اور گناہ میں فرق ہے، یا جیسے وہ شخص جو تم سے قتال کر رہا تھا کلمہ کے اقرار سے پہلے غیر معصوم الدم تھا اب تو بھی اپنے اس عمل سے اس کی طرح غیر معصوم الدم ہوگیا گو تمہاری اس تاویل کی وجہ سے کہ میں نے سمجھا کہ جان بچانے کے لیے اقرار کر رہا ہے جس سے اس کے کلمہ ایمان کا اعتبار نہ ہوگا، تم سے قصاص نہیں لیا جائے گا، مگر تمہارا یہ عمل فی نفسہ موجب قصاص ہے، یا تم نے تاویل کی ہو کہ جیسے غرغرہ کے وقت کا ایمان مقبول نہیں اسی طرح بأس اللہ نظر آنے کے بعد ایمان معتبر نہیں، جب وہ میری تلوار کی زد میں آگیا تو یہ حالت اس کی مثل غرغرہ اور بأس اللہ کے ہوگئی، جس کی بناء پر میں نے قتل کردیا اس تاویلی غلطی کی بناء پر تم سے قصاص نہیں لیا جائے گا مگر تمہارا یہ عمل فی نفسہ موجب قصاص ہے اور تم معصوم الدم نہیں رہ گئے۔

جب یہ قتل خطاء ہوا تو کفارہ ودیت کا حکم ہوگا، مگر حدیث میں کفارہ ودیت کا حکم نہیں دیا گیا ہے، اس کا ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آیت قرآنی ومن قتل مؤمنا خطأً فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مومن فتحرير رقبة مومنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليمًا حكيمًا کا حکم نازل نہیں ہوا تھا، اور اگر نازل ہوا تھا تو آپ نے حکم دیا ہوگا، مگر راوی نے ذکر نہیں کیا ہے۔

حدیث مقداد رضی اللہ عنہ: **إمام لیث ومعمروابن جریج ویونس. کلهم عن الزهری عن عطاء بن یزید عن عبیداللہ عن المقداد** نقل کرتے ہیں،مگر دارقطنی وغیرہ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ ولید بن مسلم عن الاوزاعی کی روایت میں اضطراب ہے ولید کے بعض شاگرد عن الولید عن الاوزاعی عن الزہری عن عبیداللہ عن المقداد نقل کرتے ہیں جس میں زہری اور عبیداللہ کے درمیان عطاء بن یزید کا واسطہ نہیں ہے، اور ولید کے بعض شاگرد الولید عن الاوزاعی عن الزہری عن حمید بن عبدالرحمٰن عن عبیداللہ عن المقداد نقل کرتے ہیں اس میں عطاء بن یزید کی جگہ حمید بن عبدالرحمٰن کا واسطہ ذکر کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہوا کہ زہری کے شاگردوں میں اوزاعی کی روایت میں اضطراب ہے اور بقیہ روایات صحیح ہیں، مگر اوزاعی کی حدیث میں اضطراب سے اصل حدیث کی صحت میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے، مسلم نے زہری کے دیگر شاگردوں کی روایت پر اعتماد کیا ہے، اور حسب عادت امام مسلم نے سند کی غلطی اور وہم کا بیان صحیح سند کے بعد کیا ہے۔

حدیث اسامہ: **فصبحنا الحرقات من جهينة** قبیلہ حرقہ جو جہینہ کی ایک شاخ ہے اسی کی بستی کا نام الحرقات ہے۔

حدیث جندب: **فقال إني أتيتكم ولاأريد أن أخبركم عن نبيكم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث.** میں آیا تو تم لوگوں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرنے کا ارادہ نہیں تھا بلکہ وعظ ونصیحت کر دینے کا خیال تھا مگر اب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرنے کا ارادہ کر رہا ہوں اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کا ایک دستہ روانہ فرمایا اس صورت میں **أن رسول الله صلى الله عليه وسلم** سے پہلے عبارت محذوف ہوگی **لكن الآن أريد أن أحدثكم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم.**

باب "قول النبي صلى الله عليه وسلم من حمل السلاح فليس منا"

حديث ابن عمر، وحديث سلمة بن الأكوع، وحديث أبي موسى رضي الله عنهم

جو ہم مسلمانوں پر قتال کے لیے ہتھیار اٹھائے اس کا ہم مسلمانوں سے کوئی واسطہ نہیں ہے، اور مسلمانوں سے ضرر کو دفع کرنے کے لیے ایسے شخص کو قتل کر دینا جائز ہے، ہدایہ میں ہے: **من شهر على**

المسلمين سيفا فعليهم ان يقتلوه فی الجامع الصغیر من شهر علی رجل سلاحا لیلا أو نهارا أو شهر علیه عصا لیلا فی مصر أو نهارا فی طریق فی غیر مصر فقتله المشهور علیه عمدا فلاشی علیه.

لیس منا منا سے مراد امت ہے یعنی اس کا امت سے کوئی تعلق نہیں۔ جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان نہیں رہا عام معاصی وفسوق سے بڑھ کر کفر سے قریب اور اسلامی زندگی سے بہت بعید حالت ہو، اس کو بیان کرنے کے لیے یہ اسلوب اختیار کیا گیا ہے، دیگر دلائل کی بناء پر ایسا شخص خارج از اسلام مخلد فی النار نہیں ہے مگر کفر سے قریب تر ہے اس لیے یہ اسلوب اختیار کیا گیا ہے۔ بعض حضرات اس کی تاویل لیس علی سیرتنا وهدینا کرتے ہیں جیسے باپ بیٹے کی کسی ناشائستہ حرکت پر ناراضی ہو کر کہتا ہے تو مجھ سے نہیں ہے، مگر تاویل کرنے سے وہ زور ختم ہو جاتا ہے اس واسطے سلف تاویل کو پسند نہیں کرتے تھے کان سفیان ینکر هذا التفسیر.

باب " قول النبي صلى الله عليه وسلم: من غشنا فليس منا "

جو ہم مسلمانوں کو فریب ودھوکہ دے وہ ہم مسلمانوں میں سے نہیں ہے۔

حدیث ابو ہریرہ: ایک روایت میں فلیس منا دوسری روایت میں فلیس منی ہے فلیس منا میں مراد امت وجماعت مسلمین ہے فلیس منی میں سنت نبوی واسوۂ حسنہ مراد ہوتا ہے۔

باب" تحريم ضرب الخدود وشق الجيوب والدعاء بدعوى الجاهلية "

حديث ابن مسعود، وحديث أبي موسى رضى الله عنهما

الصالقة والسالقة : بالصاد وبالسین دونوں ایک ہی معنی میں مصیبت کے وقت رونے چلانے والی، بعض لوگوں نے الصالقه گال پر طمانچہ مارنے والی۔

الشاقة: بمعنى الخارقة التي تشق ثوبها عند المصيبة مصیبت کے وقت اپنا کپڑا گریبان وغیرہ پھاڑنے والی۔

حدیث ابن مسعود میں یحی بن یحی کی سند سے أودعابد عوی الجاهلية أو حرف عطف کے ساتھ ہے، ابوبکر وابن نمیر کی سند سے ود عابد عوی الجاهلية واؤ حرف عطف کے ساتھ ہے، اسی طرح دیگر سند سے اس میں بھی ود عابد عوی الجاهلية حرف عطف واو کے ساتھ ہے نہ کہ حرف عطف أو کے ساتھ۔

دعوى جاهلية: کفر کے زمانہ کی باتیں کرے اور کافرانہ رسمیں انجام دے یعنی نوحہ کرنا مرثیہ پڑھنا اپنے لیے ویل وہلاکت کی بددعا کرنا۔

باب "بيان تحريم النميمة"

حدیث حذیفہ: نمام وقتات چغل خور چغلی کرنے والا افساد واضرار کے لیے ادھر کی بات دوسری طرف کہنا لگائی بجھائی کرنا۔

لايدخل الجنة دخولا أوليا كما يدخل السابقون والمقربون.

باب "من لا يكلمه الله يوم القيامة ولا ينظر إليه"

حديث أبي ذر، حديث أبي هريرة رضي الله عنهما

حدیث ابی ذر رضی اللہ عنہ: ثلاثة لايكلمهم الله يوم القيامة ولاينظر إليهم ولايزكيهم ثلاثة کا عدد اپنے مافوق کی نفی نہیں کرتا ہے آپ نے مختلف اوقات میں مختلف لوگوں کے متعلق فرمایا ہے، یہاں لطف ومحبت سے کلام کرنے کی نفی ہے ناراضی وغضب کے ساتھ کلام کرے گا لاينظر إليهم اعراض فرمائے گا۔ لايزكيهم من هذه الذنوب معاف نہیں کرے گا بلکہ عذاب دے گا۔

المسبل إزاره: ازار کو لٹکانے والا، اسبال ازار کے ساتھ خاص نہیں ہے، ابن عمر کی حدیث الإسبال في الإزار والقميص والعمامة، من جرّمنها شيئًا خيلاء لاينظر إليه يوم القيامة رواهُ أبوداؤد والنسائي.

اسبال کی حد: مردوں کے لیے حد جواز ٹخنہ تک اور حد استحباب نصف ساق تک ہے، عن أبي سعيد الخدري مرفوعًا ازرة المؤمن إلى انصاف ساقيه لاجناح عليه فيما بينهُ وبين

الكعبين وما اسفل من ذلك ففي النار رواه ابوداؤد وابن ماجة. عورتوں کے لیے اسبال کی حد مستحب مردوں کے لیے حد جواز یعنی کعبین سے ایک بالشت زائد اور حد جواز ایک ہاتھ زائد ہے۔

حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا: قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم حين ذكر الإزار فالمرأة يا رسول الله قال ترخي شبرا فقالت إذا تنكشف منها قال فذراعًا لاتزيد عليه رواهٗ مالك و أبوداؤد والنسائي والترمذي.

اسبال ازار میں روایت دو طرح کی ہیں ایک خیلاء کی قید کے ساتھ دوسری بلا خیلاء کے، امام نووی اس مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں کہ اگر جر ازار خیلاء کے ساتھ ہو تو حرام ہے اگر بغیر خیلاء کے ہو تو مکروہ تنزیہی ہے، بعض حضرات ازار تحت الکعبین کو مطلقاً ممنوع کہتے ہیں خیلاء کے قصد سے ہو یا بغیر خیلاء و تکبر کے ہو، اس لیے کہ اسبال جر ثیاب کو مستلزم ہے اور جر ثیاب خیلاء و تکبر کو، لہٰذا کسی شخص کا قول کہ میں نے تکبر و عجب کی بنیاد پر نہیں کیا ہے مسموع نہ ہوگا، الا یہ کہ چلنے پھرنے میں غفلت سے ایسا ہو گیا ہو، پھر تنبیہ کے بعد درست کرلے۔ اس لیے کہ حدیث جابر بن سلیم میں إياك واسبال الإزار فإنها من المخيلة.

المنان احسان کر کے جتلانے والا، احسان جتلانا صدقہ کے ثواب کو باطل کرنے والا ہے، اس ثواب کو باقی رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ احسان نہ جتلائے يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى اسی طرح الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لايتبعون ما أنفقوا منا ولا أذىً لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون اس لیے کہ اگر احسان جتلائے گا یا احسان کے بعد جس کے ساتھ احسان کیا ہے، اس کے ساتھ تکلیف دہ عمل کرے گا تو ثواب بھی باطل اور خوف و حزن بھی ہوگا اور اس کی ایک شکل اس حدیث میں بھی بیان کی گئی کہ لطف و محبت سے کلام نہیں فرمائے گا اور ان کو صاف پاک نہ کرے گا۔

حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ: شيخ زان، بوڑھے کا زنا کرنا، ملك كذاب بادشاہ کا جھوٹ بولنا۔ عائل متكبر فقیر کا تکبر کرنا، ان کے لیے اس عمل بد کا کوئی عذر نہیں بوڑھے کی شہوت کم ہو جاتی ہے عقل کامل ہو جاتی ہے، بادشاہ ہونے کی وجہ سے کسی کا خوف نہیں ہے، فقیر و محتاج پھر تکبر و گھمنڈ، عام طور پر آدمی میں غرور و تکبر مال و دولت طاقت و قوت کی وجہ سے ہوتا ہے، اور فقیر میں یہ سب مفقود ہیں، اسی

طرح آدمی جوان ہو شہوت و جماع کے اسباب قوی ہوں تو زنا کا ارتکاب ہوسکتا ہے، مگر بوڑھے میں یہ سب اسباب ناپید ہیں، ایسے ہی ڈر وخوف یا نفع کی طلب میں عام آدمی کبھی جھوٹ بولتا ہے، اور جب بادشاہ ہے تو اس کو کیا ڈر اور کسی سے نفع کی کیا طلب پس یہ گناہ کرنا گویا عمداً خدا کی نافرمانی کرنا ہے خدا کے احکام کو بے وقعت جاننا ہے۔

حدیث ابی ہریرہ عن ابی صالح: على فضل ماء فى القلاة القلاة جنگل، جنگل میں عام طور پر پانی نہیں ہوتا ہے کہ وہ دوسری جگہ جا کر اپنی پیاس بجھائے اور اس آدمی کے پاس ضرورت سے زائد پانی ہے پھر بھی نہیں دے رہا ہے۔

رجل بايع رجلاً بسلعة بعدالعصر ماقبل روایت میں جھوٹی قسم کے ذریعہ اپنے مال کی نکاسی کرنے والے کا ذکر ہے، اور اس حدیث میں بعدالعصر کی قید ہے، زمان و وقت کی بنیاد پر بھی اجر و گناہ میں تفاوت ہوتا ہے اسی طرح یہاں پر بعدالعصر زیادہ گناہ ہوگا اس لیے یہ قید بڑھائی گئی، نماز تو فحشاء و منکر سے روکتی ہے إن الصلوٰة تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر اور جس کی نماز فحشاء و منکر سے نہ روکے وہ نماز تو اللہ سے دوری پیدا کرتی ہے ابن مسعود کی حدیث من لم تنه صلاتهٔ الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله إلا بعدًا اس کو عصر کی نماز بھی برائی سے نہ روک سکی، جو صلوٰۃ وسطیٰ ہے۔

رجل بايع إمامًا بیعت ایک دینی عمل ہے عبادات کے قبیل سے ہے جس میں اخلاص ضروری ہے جب وہ بیعت اللہ کے لیے نہیں کر رہا ہے دنیا کے لیے کر رہا ہے تو یہ منافق ہوا عام مسلمانوں اور امام کے ساتھ خیانت کرنے والا ہوا اپنی غرض پوری ہو رہی ہے تو بیعت باقی رکھتا ہے، نہیں تو بیعت توڑ دیتا ہے، جس سے طرح طرح کے فتنہ وفساد پیدا ہوں گے۔

باب "من قتل نفسهٗ بشئ عذب به"

حديث أبي هريرة، وحديث ثابت بن الضحاك رضي الله عنهما

من قتل نفسهٗ بحديدة يتوجأ يطعن فى نار جهنم خالدًا مخلدًا أبدًا .

آدمی نے جس چیز سے جس طرح خودکشی کی ہے اسی طرح کا عذاب اس کو جہنم میں ہوگا، یہ حدیث ابو ہریرہ اور حدیث ضحاک بن ثابت میں مذکور ہے، البتہ ابو ہریرہ کی حدیث میں خالداً مخلداً ابداً کا

اضافہ ہے ترمذی کتاب الطب باب من قتل نفسهٔ بسم أو غيره کے تحت ابوصالح عن ابی ہریرہ کی روایت میں یہ اضافہ ہے جس کے بعد ترمذی کہتے ہیں کہ محمد بن عجلان عن سعید المقبری عن أبی ہریرہ اور ابوالزناد عن الأعرج عن ابی ہریرہ ان دونوں کی روایت میں خالداً مخلداً ابداً کا اضافہ نہیں ہے لہٰذا یہی أصح ہے بہ نسبت زیادتی والی روایت کے کہ وہ شاذ ہے، اس لیے کہ ایک راوی نقل کررہا ہے اور دوراوی نقل نہیں کرتے ہیں، پھر ان کی روایت ان روایتوں کے مطابق ہے جن میں اہل توحید کے جہنم میں عذاب پانے کے بعد اس سے نکلنے کا ذکر ہے، اور اس میں ہمیشہ رہنے کا کوئی تذکرہ نہیں ہے اسی طرح اس کے بعد حدیث ابی ہریرہ ہے اور حدیث سہل بن سعد ان دونوں میں خودکشی کرنے والے کو صرف اہل النار کہا گیا ہے، اور طفیل بن عمرو الدوسی کی حدیث میں ان کے ساتھی نے خودکشی کی طفیل نے خواب میں دیکھا جس میں اس نے کہا کہ اللہ نے مجھ کو معاف کردیا ہاتھ کا زخم باقی ہے اس خواب کو طفیل نے نبی کریم ﷺ سے ذکر کیا آپ ﷺ نے انکار نہیں کیا بلکہ اس کے ہاتھ کے لیے دعاء کی أللهم وليديه فاغفر ان سب دلائل کی بناء پر حدیث ابو ہریرہ بطریق ابو صالح شاذ ہوگی اور اگر اس کو صحیح کہا جائے تو ان تمام دلائل کی بنیاد پر جو قطعی و مشہور ہیں جس کا ذکر پہلے آچکا ہے تاویل کی جائے گی۔(۱) خلود کا لفظ مکث طویل کے لیے بولا جاتا ہے خلد الله ملكه لا أكلمك أبدًا لأبدين (۲) خلود اس عذاب سے متصف ہونے کی صفت ہے دخول جہنم کی صفت نہیں ہے یعنی جب تک جہنم میں رہے اس عذاب سے متصف رہے گا۔(۳) شرط محذوف ہو إن جازاهُ اس شرط کے حذف پر خود عبارت میں دلیل نہیں ہے مگر عبارت سے باہر دلیل ہے وہ آیات قرآنی واحادیث متواترہ ہیں لہٰذا یہ جملہ شرطیہ کے حکم میں ہوا یعنی اس عذاب کا وہ مستحق ہے استحقاق سے فعل کا وقوع لازم نہیں ہے شفاعت کی احادیث اور دیگر احادیث مشہورہ جو ایمان والوں کے جہنم سے نکلنے کے متعلق موجود ہیں ان سے معلوم ہوا کہ وقوع نہیں ہوگا۔

حدیث ثابت بن الضحاک: من حلف على يمين بملة غير الإسلام فهو كما قال:

غیر اللہ کی قسم بذریعہ حرف قسم یا اقسم واحلف کے لغۃً یمین ہے جس میں لا إله إلا الله کہنے کا حکم دیا گیا ہے، یعنی اگر اس قسم سے واقعی کافر ہو گیا ہے تو یہ تجدید ایمان کے لیے ہے، اگر واقعی کافر نہیں ہوا بلکہ معصیت ہے تو لا إله إلا الله کہنا یہ نیکی ہے جو اس معصیت کا کفارہ ہوگا اگر یمین بطور تعلیق یعنی کسی امر

محبوب یا مکروہ پر معلق کیا ہو جیسے أنا یھودی أو نصرانی إن فعلت کذا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ اور امام احمد کے یہاں یہ یمین اصطلاحی ہے اور امام مالک وشافعی کے یہاں یہ یمین نہیں ہے پھر امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کے یہاں اس میں تفصیل ہے اگر اس کا تعلق مستقبل سے ہے تو یمین منعقدہ ہے حانث ہونے کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا۔ مغنی ابن قدامۃ میں ہے: علیه الکفارة إذا حنث یروی هذا عن عطاء وطاووس والحسن والشعبی والثوری وأصحاب الرای ویروی ذلك عن زید بن ثابت، اور زید بن ثابت سے مرفوعاً نقل کیا کہ نبی کریم ﷺ نے کفارہ کا حکم دیا، اور اگر اس کا تعلق ماضی سے ہے تو یمین غموس ہے، جس میں کفارہ نہیں ہے۔

من حلف بملة غیر الإسلام کاذبًا متعمدًا اس کا ظاہر یمین غموس ہے اس کے لیے قسم کھانے کے وقت میں جھوٹا ہو یہ یمین غموس میں ہوتا ہے یمین منعقدہ میں تو زمانہ آئندہ میں اس کا جھوٹ معلوم ہوگا الا یہ کہ کہا جائے کہ کاذبًا حال مقدر ہے فهو کما قال کا ظاہر یہ ہے کہ ایسا شخص کافر ہو گیا اگر اس ملت کی تعظیم کے مقصد سے قسم کھایا تو بالاتفاق کافر ہو گیا اور اگر اس سے دوری مقصود ہے تو یہ قسم مکروہ تحریمی ہوگی۔

لیس علی رجل نذر فی شیٔ لایملکه نذر جو چیز پہلے سے واجب نہیں ہے اس کو اپنے ذمہ واجب کرنا، نذر کی دو قسم: (۱) نذر مطلق۔ (۲) نذر معلق، نذر مطلق میں منذور بہ میں شرط ہے کہ ناذر اس کا فی الحال مالک ہو اگر فی الحال کسی غلام کو آزاد کرنے یا کسی مال کے صدقہ کرنے کی نذر کر رکھی ہے تو ضروری ہے کہ اس کا مالک ہو کسی دوسرے کے غلام کو آزاد کرنے کی نذر یا کسی دوسرے کے مال کو صدقہ کرنے کی نذر مانی تو باطل ہے اگر نذر معلق ہو تو منذور بہ اس کا فی الحال مالک ہو یا اس کو سبب ملک پر معلق کیا ہو تو نذر صحیح ہوگی اور مالک ہونے پر نذر پورا کرنا ضروری ہوگا آیت قرآنی ومنهم من عاهد اللّٰه لئن أتانا من فضله لنصدقن ولنکونن الخ سے، اور شوافع کے یہاں فی الحال مالک ہونا ضروری ہے۔

لعن المؤمن کقتله نفس حرمت میں برابر ہیں گو قتل میں حرمت شدید ہے، لعنت خدا کی رحمت سے دور ہونے کی بدعا، قرآن میں لعنت وغضب کفار ومنافقین کے لیے استعمال کیا ہے، یا قتل عمد میں غضب اللّٰه ولعنه فرمایا، کسی شخص پر لعنت کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس کے خاتمہ کے بارے میں

کوئی علم نہیں ہے اوصاف پر لعنت کرنا صحیح ہے۔

من ادعی دعوی کاذبة لیتکثر بها لم یزده الله إلا قلة دعوی مذکر و مؤنث دونوں صحیح ہے، دعوی کاذب، دعوی کاذبة، دعوی کاذبہ عام ہے کسی بھی طرح کے کمال کا مظاہرہ اور دعوی کرے چاہے وہ علمی کمال ہو یا عملی یا مال وغیرہ تو اس کا مقصد حاصل نہ ہوگا بلکہ الٹے اس کے خلاف کا ظہور ہوگا۔

من حلف علی یمین صبر فاجرة مضاف مضاف الیہ یا موصوف صفت دونوں صحیح ہے، مسلم کے تمام نسخوں میں جزاء مذکور نہیں ہے، ماقبل پر عطف کی وجہ سے جزاء مفہوم ہوتی ہے اس لیے سکوت اختیار کیا من حلف علی یمین صبر فاجرة فكذلك يعني لم یزده الله إلا قلةً یا غضب الله علیه محذوف ہو جیسا کہ دوسری حدیث میں لقی الله وهو علیه غضبان ہے۔

یمین صبر بالاضافة، یمین ذات صبر وقیل یمین صبر بالتنوین موصوف صفت ہے پھر اس کو مضاف الیہ بنا دیا گیا حکم حاکم کی بنا پر اس کو قسم کھانا ضروری ہوتا ہے اس تفسیر کی وجہ سے بغیر حکم حاکم جو قسم ہے وہ یمین صبر نہیں ہے۔

باب'' لایغتر بفعل عامل حتی ینظر بما یختم علیه ''

حديث أبي هريرة ، و حديث سهل بن سعد الساعدي ، و حديث جندب
و حديث عمر ، و حديث أبي هريرة رضي الله عنهم .

حدیث ابو ہریرہ: ایک مدعی اسلام کا قصہ ہے کہ لڑائی میں بڑا بے جگری سے لڑا اِکا دُکا جس کافر کو پاتا قتل کر دیا کرتا تھا، صحابہ اس کی بڑی تعریف کر رہے تھے کہ اتنی بہادری سے ہم میں سے کوئی نہیں لڑا، آپ نے فرمایا یہ جہنمی ہے، صحابہ کو یہ جملہ شاق گزرا کہ اس طرح بے جگری سے لڑنے والا جہاد کرنے والا جہنمی ہے تو پھر ہمارا کیا حال ہوگا بعض صحابہ نے سوچا اس میں ضرور کچھ بات ہے وہ اس شخص کے پیچھے ہو لئے دیکھا کہ جب وہ زخموں سے چور چور ہو گیا تو تلوار کی انی سینہ میں لگا کر اپنا بوجھ اوپر سے ڈال دیا اور خودکشی کر لیا اس صحابی نے آ کر حضور ﷺ کو بتلایا آپ نے فرمایا کہ آدمی بہ ظاہر جنتیوں کا کام کرتا ہے مگر وہ جہنمی ہوتا ہے کہ آخر میں جہنمیوں کے کام پر خاتمہ ہوتا ہے، حدیث ابو ہریرہ میں یہ قصہ غزوۂ حنین کا مذکور ہے مگر بخاری وغیرہ میں غزوۂ خیبر کا ہے اور یہی صحیح ہے۔

حدیث جندب: اگلی امت کے کسی شخص کا واقعہ ہے کہ اس کو پھوڑا نکل آیا تھا تکلیف سے ترکش

سے تیر نکال کر اس کو چھیل دیا یہ عمل بطور علاج نہیں بلکہ خود کشی کے لیے کیا خون بند نہ ہوا اس میں مر گیا اللہ نے فرمایا **حرمت عليه الجنة** جنت کا حرام ہونا ہمیشہ کے لیے تھا یا اول وہلہ میں، کوئی تفصیل نہیں ہے، اس کے مذہب میں اس کا کیا حکم تھا، معلوم نہیں، ممکن ہے کبائر کا مرتکب کافر ہو جاتا ہو ورنہ اس کی تاویل کی جائے کہ اول وہلہ میں جنت میں داخل نہ ہوگا۔

حدیث عمر: غزوۂ خیبر میں مجاہدین کی لاشیں پڑی ہوئی تھیں بعض صحابہ کا ادھر گذر ہوا تو کہنے لگے کہ یہ شہید وہ شہید یہاں تک کہ ایک لاش پر گذر ہوا تو کہنے لگے یہ شہید آپ نے کہا ہرگز نہیں یعنی شہید فی الآخرۃ نہیں اس لیے کہ اس نے غنیمت کی چادر چرالیا تھا وہ اسی چادر کی وجہ سے آگ میں ہے۔

حدیث ابو ہریرہ میں ہے جب آپ وادی القری آئے تو آپ کا ایک غلام جس کو رفاعہ بن زید نے ہبہ کیا تھا، وہ غلام آپ کا کجاوہ کھولنے لگا اتنے میں ایک تیر جس کے چلانے والے کا کچھ پتہ نہیں تھا، آکر اس غلام کو لگ گیا جس میں اس کی وفات ہوگئی تو صحابہ نے کہا اس کو شہادت مبارک، آپ نے فرمایا ہرگز نہیں، خیبر کی غنیمت سے ایک چادر اس نے چرالی تھی وہی چادر آگ بن کر اس پر جل رہی ہے۔

نبی کریم ﷺ نے ایسے شخص کو جو اسباب شہادت میں کسی سبب سے مرا مگر اس نے معصیت کا ارتکاب کیا تھا اس کے شہید ہونے کی نفی فرمائی یہ نفی کمال کے لیے ہے فقہاء نے قاعدہ بیان کیا ہے **كل من مات بسبب معصية فليس بشهيد وإن مات في معصية بسبب من اسباب الشهادة فله اجر شهادته وعليه إثم معصية.** شہداء تین طرح کے ہیں: (۱) **شهيد في الدنيا والآخرة وهو المقتول في حرب الكفار.** (۲) **شهيد في الآخرة دون احكام الدنيا** یہ وہ لوگ ہیں جو اسباب شہادت کے سوا دوسرے اسباب سے مرے ہیں اور ان کو آپ نے شہید فرمایا ہے، حدیث ابو ہریرہ **ما تعدون الشهيد فيكم قالوا يا رسول الله من قتل في سبيل الله فهو شهيد قال ان شهداء امتي اذًا لقليل قالوا فمن هم يا رسول الله قال من قتل في سبيل الله فهو شهيد ومن مات في سبيل الله فهو شهيد ومن مات في الطاعون فهو شهيد ومن مات في البطن فهو شهيد. والغريق شهيد وفي رواية اخرى عنه الشهداء خمسة المطعون والمبطون والغرق وصاحب الهدم والشهيد في سبيل الله.** آپ نے مختلف اوقات میں مختلف لوگوں کو شہید فرمایا ہے جن کی تعداد ساٹھ سے زائد ہے (۳) **شهيد في الدنيا دون الآخرة**

هو من غل فی (الغنیمة) أو قتل مدبرًا۔

باب " قتل الإنسان نفسه لیس بکفر یخرج عن الملة "

حدیث جابر رضی اللہ عنہ: طفیل بن عمرو الدوسی نے قبل الهجرة نبی کریم ﷺ سے درخواست کی تھی کہ آپ ہمارے یہاں تشریف لے چلیں وہاں مضبوط قسم کا قلعہ ہے هل لك في حصن حصين ومنعة حصين ، فعيل کے وزن پر مبالغہ کے لیے شدید المنع اس طرح منعة نون کے سکون اور فتحہ کے ساتھ یا تو مانع کی جمع ہے، منعة عشيرة منعة يمنعون ممن يريده مگر اللہ نے یہ دولت انصار کے لیے مقدر کر رکھی تھی اس لیے آپ وہاں تشریف نہیں لے گئے، جب آپ ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو طفیل اور ان کے ساتھ ان کے قبیلہ کے ایک اور آدمی بھی ہجرت کر کے مدینہ آ گئے مدینہ کی آب و ہوا موافق نہ آئی۔ فاجتووا المدینة.

مشاقص: مشقص کی جمع ہے چھری چاقو براجم انگلیوں کے جوڑ۔

خواب میں ان کا کہنا کہ اللہ نے مجھ کو معاف کر دیا ہے مگر ہاتھ کو معاف نہیں کیا ہے حضرت طفیل کا اس خواب کو آپ سے بیان کرنا پھر آپ کا ان کا ہاتھ کے لیے دعاء کرنا یہ دلیل ہے کہ وہ کافر نہیں ہو گئے اور ہمیشہ کا عذاب ان کو نہیں ہوگا۔

باب "الرياح التي تكون فی قرب القيامة تقبض من في قلبه شئ من الإيمان"

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: اس روایت میں ریحا من اليمن ہے اور عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث مسلم ۲/۴۰۳ میں ہے اس میں: ثم يرسل ريحا باردة من قبل الشام ہے، شارح رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ ممکن ہے کہ دونوں طرف سے ہوا چلے اور یہ بھی احتمال ہے کہ ایک ملک سے چل کر دوسرے ملک میں جا کر اس سے مل کر پھر سارے عالم میں پھیلے يحتمل ريحان شامية ويمانية ويحتمل أن يكون مبدأة من أحد الاقليمين ثم تصل بالآخر وتنتشر عنده والله أعلم. اس نوع کی احادیث موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت قائم ہونے کے وقت سب کے سب کافر ہوں گے

لا تقوم الساعة على أحد يقول الله الله لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس. اور دوسری حدیث میں لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الخلق إلى يوم القيامة ہے، اس میں یوم القیامۃ سے اس ہوا کے چلنے کا وقت مراد ہے اسی کو یوم القیامۃ سے تعبیر کر دیا ہے اس لیے کہ اس کے بعد قیامت بالکل قریب ہوگی، قرب شئ کو شئ کا حکم دے دیا ہے، ہوا کی صفت ألين من الحرير اور دوسری حدیث میں ریحا باردة ہے إشارة إلى الرفق بهم والإكرام.

باب "الحث على المبادرة بالأعمال قبل تظاهر الفتن"

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: ایسا عام فتنہ ہوگا کہ انسانیت اور اس کے مقتضیات میں بالکل تغیر و تبدل ہو جائے گا، عام لوگوں پر بہیمیت کا غلبہ ہوگا انقلاب احوال اتنا بڑا ہوگا کہ ایک آدمی دن میں مومن ہے تو رات میں کافر ہو جائے گا، ایسے وقت میں صراط مستقیم پر رہنا اور نیک اعمال کرنا بہت مشکل ہوگا اس لیے آپ کا ارشاد ہے: العبادة في الهرج كهجرة الیّ لہٰذا موجودہ وقت کو غنیمت جانو اور زیادہ سے زیادہ اعمال صالحہ کرو کہ معلوم نہیں طبیعت میں کب تبدیلی پیدا ہو جائے۔

باب "مخافة المؤمن أن يحبط عمله"

حدیث انس رضی اللہ عنہ: يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون. (سورۂ حجرات) اہل سنت والجماعت کے یہاں صرف کفر موجب حبط عمل ہے معتزلہ کے یہاں گناہ کبائر بھی موجب حبط عمل ہیں، رسول کو ایذاء پہنچانے کا قصد کرنا اور اس کا استخفاف کرنا یہ بالاتفاق کفر ہے۔ نبی کے سامنے تڑکھنا اور اس کی آواز پر اپنی آواز کو بلند کرنا جب کہ طبیعت میں انبساط نہ ہو موجب تاذی ہے کسی شخص کا اس طرح بلند آواز سے بولنا اور ان کی آواز پر اپنی آواز کو بلند کرنا یہ موجب تاذی ہوا یا نہیں بعض اوقات معلوم نہیں ہو سکتا ہے اس لیے مطلقا اس طرح بولنا سدًا للذريعة منع کر دیا گیا، ممکن ہے کہ ایذاء و تکلیف ہو جائے اور تم کو یہ خیال ہو کہ تاذی نہیں ہوئی اور تمہارے اعمال حبط ہو جائیں اور تم کو خبر نہ ہو وأنتم لا تشعرون قال ابن المنير المراد في الآية النهي عن رفع

الصوت على الإطلاق ومعلوم ان حكم النهى الحذر مما يتوقع فى ذلك إيذاء النبى صلى الله عليه وسلم والقاعدة المختارة أن إيذاء النبى عليه الصلوٰة والسلام يبلغ مبلغ الكفر بالاتفاق فورد النهى عما هو مظنة لأذى النبى صلى الله عليه وسلم سواء وجد هذا المعنى أو لا حماية للذريعة حسما للمادة ثم لما كان هذا المنهى عنه منقسما إلى ما يبلغ مبلغ الكفر وهو الموذى له عليه الصلوٰة والسلام و إلى مالا يبلغ ولا دليل يميز أحد القسمين عن الآخر لزم المكلف ان يكف عن ذلك مطلقاً وقال هذا يدور على مقدمتين كلتاهما صحيحة احداهما ان رفع الصوت من جنس ما يحصل به الاذى وهذا يشهد به النقل والمشاهدة و ثانيهما ان ايذاء النبى كفر وهذا ثابت قد نص عليه أئمتنا. (روح المعانی)

حضرت تھانوی قدس سرہٗ نے بیان القرآن میں ایک اور تقریر کی ہے کہ اگر گستاخی وایذاء بالقصد صرف گناہ ہی ہوتو بھی رسول کی ایذاء خدا کے یہاں اس قدر مبغوض ہے کہ وہ عدم توفیق خداوندی کا سبب ہوجاتا ہے اور یہ خذلان وعدم توفیق سبب ہوجائے گا کفر اختیاری کا، آپ کو تکلیف پہنچے اور تم مخذول ہوجاؤ اور اسی کے سبب تم قصداً کفر کے اعمال کرنے لگو اور تمہیں احساس بھی نہ ہو کہ اس کفر اختیاری کا سبب تمہارا حد سے تڑکنا تھا اور تمہارے لا اُبالی پن نے یہ دن دیکھایا ایسا زور سے بولنا جس سے مقصود نبی کی ایذاء ہو وہ تو ممنوع تھا مگر مطلقاً زور سے بولنے کی ابھی ممانعت نہیں آئی تھی، اسی طرح جن کی آواز فطری طور پر بلند ہے وہ اس میں داخل نہیں مگر وہ لوگ سن کر بہت ڈرے نہایت تکلف کرکے اپنی آواز کو پست کیا انہیں میں حضرت ثابت بن قیس تھے اس آیت کے نازل ہونے کے بعد بہت ڈرے اور گھر پڑے رہے، اور لوگوں سے کہنے لگے کہ میں تو برباد ہوگیا جہنمی ہوگیا جب آپ کی مجلس سے غیر حاضر ہوئے تو آپ نے ان کے بارے میں سوال کیا خاص طور سے سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ سے، اس لیے کہ وہ ان کے پڑوسی تھے انہوں نے کہا کہ وہ بیمار تو نہیں ہیں میرے پڑوسی ہیں، اگر ایسا ہوتا تو مجھ کو ضرور علم ہوتا پھر حضرت سعد ان کے گھر آئے اور آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بات نقل کی حضرت ثابت نے کہا میرے نہ جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ آیت نازل ہوئی اور آپ حضرات کو معلوم ہے کہ میں سب میں آپ کے سامنے زیادہ زور سے بولنے والا تھا، میں جہنمی ہوگیا حضرت سعد نے آکر حضور سے ذکر کیا، مگر

چوں کہ اولاتو حکم نازل نہیں ہوا تھا پھر ان کی آواز فطری طور پر بلند تھی اور ان کا مقصد ایذاء رسانی نہیں تھی اس لیے آپ نے فرمایا ایسا نہیں ہے بلکہ وہ جنتی ہیں۔

فائدہ: حضرت سعد بن معاذ کا انتقال غزوۂ خندق کے بعد ہو گیا تھا اور یہ قصہ سنۃ الوفود کا ہے اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ سنۃ الوفود میں اقرع بن حابس کے قصہ میں ابتدائی آیت **لا تقدموا بين يدى الله و رسوله** والی آیت اتری ہو اور یہ حضرت ثابت کے قصہ میں، جس طرح اس کے بعد کی آیت **إن طائفتان من المومنين اقتتلوا** عبداللہ بن اُبی راس المنافقین کے ایمان لانے سے پہلے جو مسلمانوں میں جھگڑا ہو گیا تھا اس سلسلہ میں نازل ہوئی اور یہ واقعہ غزوۂ بدر کے پہلے کا ہے، مگر ابن المنذر نے تفسیر میں سعد بن معاذ کے بجائے سعد بن عبادہ کو ذکر کیا ہے، اور یہی قرین قیاس بھی ہے اس لیے کہ ثابت خزرجی ہیں اور سعد بن عبادہ بھی خزرجی اس لیے وہی ثابت کے پڑوسی ہو سکتے ہیں بخلاف سعد بن معاذ کے وہ اوسی ہیں ان کا پڑوسی ہونا مستبعد ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ جس متن میں حضرت سعد بن معاذ کا ذکر ہے وہ معلل ہے، اور امام مسلمؒ نے اپنے وعدہ کے مطابق پہلے اس معلل کو ذکر کرنے کے بعد اس متن کو نقل کیا جس میں یہ لفظ نہیں ہے۔

قطن بن نسير: بفتح القاف و نسير بنون مضمومة، قطن بن نسیر کی روایت کی تخریج پر ابوزرعہ رازی کو اعتراض تھا کہ مسلم نے صحیح نام رکھتے ہوئے اس شخص کی روایت کو کیسے نقل کر دیا، مقدمہ میں امام نووی رحمہ اللہ نے سعید بن عمرو سے نقل کیا ہے کہ **أنه حضر أبا زرعة وذكر صحيح مسلم و انكار ابى زرعة عليه روايته فيه عن اسباط بن نصر وقطن بن نسير واحمد بن عيسىٰ قال سعيد بن عمرو فلما رجعت الى نيشابور ذكرت لمسلم انكار ابى زرعة فقال لى مسلم انما ادخلت من حديث اسباط وقطن و أحمد ما قد رواه الثقات عن شيوخهم إلا أنه ربما وقع عنهم بارتفاع ويكون عندى من رواية اوثق منهم بنزول فاقتصر على ذلك واصل الحديث معروف من رواية الثقات.** یعنی وہ حدیث بالکل صحیح ہوتی ہے مگر اس کی سند نازل ہو جاتی ہے محض سند کو عالی کرنے کے لیے میں نے ان کی روایت نقل کر دی ہے۔

باب "هل يواخذ باعمال الجاهلية إذا أسلم"

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ: أحسن منكم في الإسلام کی تشریح میں اختلاف ہو گیا ہے، چنانچہ امام احمد کے یہاں اسلام مثل توبہ کے ہے جس طرح توبہ میں جس گناہ سے توبہ کیا وہی معاف ہوگا اسی طرح اسلام کفر سے توبہ ہے جس کی وجہ سے اسلام سے کفر معاف ہوگا، زمانہ جاہلیت میں کفر کے سوا دیگر جو گناہ کرتا تھا اگر اس سے توبہ نہیں کیا اور زمانہ اسلام میں بھی اس کو کر رہا ہے تو کفر کے زمانہ کے معاصی کا بھی اس کو گناہ ہوگا اور امام احمد من أساء أخذ بعمله في الجاهلية میں أساء في حالة الإسلام بالأعمال السيئة مراد لیتے ہیں اسی طرح من أحسن منكم في الإسلام میں من أحسن في حالة الإسلام بالأعمال الصالحة مراد لیتے ہیں نقل الميموني عن أحمد أنه قال بلغني أن أبا حنيفة يقول أن من أسلم لا يواخذ بما كان في الجاهلية ثم رد عليه بحديث ابن مسعود وفيه أن الذنوب التي كان الكافر يفعلها في الجاهلية إذا اصر عليها في الإسلام فإنه يؤخذ بها لأنه بإصراره لا يكون تائبا منها وإنما تاب من الكفر .

جمہور علماء امام مالک وشافعی اور ابو حنیفہ رحمہم اللہ أحسن منكم في الإسلام کی تشریح کرتے ہیں إذا أحسن في نفس فعل الإسلام بان اسلم كما ينبغي وهو أن يكون إسلامه على وفاق القلب وكذا أساء في نفس فعل الإسلام بأن كان إسلامه على خلاف ما في القلب قال النووي والمراد بالإساءة عدم الدخول في الإسلام بالظاهر والباطن جميعا بأن يكون منقادًا في الظاهر مظهر اللشهادة غير معتقد للإسلام بقلبه فهذا منافق باق على كفره دل سے اسلام کو قبول نہیں کیا تو زمانہ کفر کے معاصی پر مواخذہ ہوگا أحسن في نفس الإسلام دل وزبان سے اسلام قبول کر لیا تو زمانہ کفر کے معاصی پر مواخذہ نہیں ہوگا۔

ابو ہریرہ وابو سعید خدری کی حدیث جس میں إذا أحسن أحدكم إسلامه فكل حسنة يعملها تكتب له بعشر أمثالها ألى آخره میں عام طور سے شراح نے احسان کی تفسیر یہ کی ہے کہ اسلام میں اخلاص ہو دل وزبان میں مطابقت ہو نفاق نہ ہو تو زمانہ اسلام کی ہر ایک نیکی پر دس گنا سے سات سو گنا ثواب دیا جائے گا، الآداب الشرعیہ کے مصنف نے کہا کہ احسان سے اسلام ظاہرًا و باطنا

مراد ہے، المراد ههنا الإسلام ظاهرًا و باطنًا بأن لايكون منافقا لہٰذا یہاں پر بھی احسان فی الاسلام کا یہی مفہوم ہونا چاہیے اسی وجہ سے اس مسئلہ میں امام احمد کا دوسرا قول ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے الآداب الشرعیہ میں دونوں قول نقل کیا ہے: قال الشيخ تقي الدين أحدهما يغفرله الجميع لقوله تعالىٰ: ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفرلهم ما قد سلف﴾ اسلام تو بہ مطلقہ ہے، اس لیے مغفرت مطلقہ حاصل ہوگی جس طرح ایمان مطلق کافی ہے طرح طرح کے کفر سے تبری لازم نہیں ہے اسی طرح قسم بقسم کے گناہوں سے الگ الگ توبہ بھی لازم نہیں ہونی چاہیے۔

باب ”أن الإسلام يهدم ما كان قبله و كذلك الحج و الهجرة“

حديث عمرو بن العاص، وحديث ابن عباس رضى الله عنهما

حدیث عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ: وهو في سياقة الموت أى حال حضور الموت على اطباق ثلاث اطباق، طبق کی جمع ہے حالت کے معنی میں حالۃ کے معنی کا لحاظ کرتے ہوئے ثلاث مذکر استعمال کیا ہے۔

حضرت عمرو بن العاص کی تین حالت (۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سخت نفرت وبغض کی حالت۔ (۲) سب سے زیادہ آپ سے محبت وتعظیم کی حالت کہ آپ کو کبھی نظر بھر کر نہیں دیکھا۔ (۳) آپ کی وفات کے بعد طرح طرح کی ذمہ داری لینا جس کا انجام نامعلوم۔

تشترط بماذا ما ذا استفہام کے معنی پر مشتمل ہے جس سے وہ صدارت کلام کو چاہتا ہے، اور یہاں پر فعل کے بعد آ رہا ہے، ابن مالک کہتے ہیں کہ ما جب تنہا ہو تو صدارت کو چاہتا ہے یہاں پر ماذا ہے لہٰذا مرکب ہے تو صدارت کو نہیں چاہے گا، اور ماقبل کا معمول ہوگا لہٰذا یہ تشترط سے متعلق ہوگیا، جمہور نحاۃ کے یہاں ماذا بھی صدارت کو چاہتا ہے، اس لیے وہ تاویل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ اصل میں ما ذا تشترط تھا ماذا کو حذف کردیا گیا پھر تشترط کے بعد بماذا کو لائے، یہ ماذا محذوف کی تفسیر کے لیے ہے۔

أن الإسلام يهدم ما كان قبله: عمرو بن العاص نے گناہوں کا سوال کیا تھا اس کے جواب میں آپ کا یہ ارشاد ہے جس میں ما کا لفظ استعمال ہوا ہے، ما اپنے عموم کی بناء پر ہر طرح کے گناہ کو

شامل ہوگا اس لیے جمہور علماء، اسلام کے ذریعہ ہر طرح کے گناہ معاف ہونے کے قائل ہیں حقوق اللہ ہوں یا حقوق العباد، یہ سوال حربی کے متعلق ہے کافر حربی جب کسی کے مال پر اس کا قبضہ تام ہو جائے اور دارالاسلام میں آئے اور مسلمان ہو جائے تو قضاءً اس کو مال واپس کرنا لازم نہیں ہے، حضرت مغیرہ نے زمانہ جاہلیت میں کچھ لوگوں کو قتل کر دیا تھا اور ان کا مال بھی لے لیا تھا پھر آپ کی خدمت میں آئے تو آپ نے ان کو نہ دیت کا حکم دیا نہ مال واپس کرنے کا بلکہ آپ نے فرمایا: أما الإسلام فاقبل و أما المال فلست منه في شئ اخرجه البخاری وفي رواية أبي داوٗد أما الإسلام فقد قبلها وأما المال فإنه مال غدر لاحاجة لنا فيه.

ابن قدامہ المغنی میں تحریر کرتے ہیں: لا أعلم خلافا فی أن الكافر الحربی إذا أسلم أو دخل الينا بامان بعد أن استولى على مال مسلم فاتلفه أنه لا يلزمه ضمانه وإن أسلم وهو في يده فهو له بغير خلاف فی المذهب لقوله عليه السلام من أسلم على شئ فهو له وإن كان أخذه من المستولى عليه بهبة أو سرقة أو شراء فكذلك. بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسلام کی وجہ سے کفر و معاصی اور وہ عقوبات جو حقوق اللہ کے قبیل سے ہیں وہ معاف ہوں گے اور وہ مظالم جو حقوق العباد کے قبیل سے ہیں چاہے مالی ہوں یا غیر مالی وہ ساقط نہیں ہوں گے جیسے ذمی مسلمان ہو تو اسلام سے حقوق العباد ساقط نہیں ہوتے ہیں۔

الهجرة تهدم ما كان قبلها والحج يهدم ما كان قبله ہجرت وحج کے سلسلہ میں زیادہ تر علماء کہتے ہیں کہ صغائر معاف ہوتے ہیں اور کبائر کے سلسلہ میں دیگر احادیث کی وجہ سے اس کو توبہ پر موقوف رکھتے ہیں، بعض حضرات صغائر وکبائر دونوں کی معافی کی بات کہتے ہیں حدیث من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه اور ابن ماجہ کی روایت کہ آپ نے عرفات میں دعا کیا تو مظالم کے سوی سب کی مغفرت کا وعدہ ہو گیا اور مزدلفہ کی صبح میں مظالم کی بھی معافی کا بھی وعدہ ہوا مگر اس کی سند ضعیف ہے مگر ابن حجر نے ایک رسالہ قوة الحجاج في عموم المغفرة للحجاج میں کثرت شواہد کی بنیاد پر اس کو قابل استدلال قرار دیا ہے، بیہقی نے بھی کہا کہ له شواهد كثيرة جس سے حج کے ذریعہ مغفرت کے عام کہنے کا رجحان پیدا ہوتا ہے لیکن تکفیر مظالم وتکفیر صلاۃ وصوم کا مطلب یہ ہے کہ مطل وتاخیر کا گناہ معاف ہوگا نفس دین کی ادائیگی اور صلوٰۃ وصوم کی قضاء یہ حق اللہ وحق العبد

ہیں جو ساقط نہ ہوں گے بلکہ مطل وتاخیر جو ذنب ہے وہ معاف ہوں گے علامہ شامی کہتے ہیں نفس حق کو بھی ساقط کہا جاسکتا ہے جب کہ ادائیگی پر قدرت سے پہلے اس کا انتقال ہوگیا اور مال بھی نہیں ہے کہ ادائیگی کا حکم دیا جائے۔ **لأنه إذا سقط اثم التاخير ولم يتحقق منه اثم بعده فلا مانع من سقوط نفس الحق أما حق الله فظاهر وأما حق العباد فالله يرضى خصمه عنه كما مر في الحديث والظاهر أن هذا هو مراد القائلين بتكفير المظالم والحاصل أن المسئلة ظنية فلا يقطع بتكفير الحج للكبائر من حقوق الله فضلاً عن حقوق العباد.**

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ: **إلا من تاب وآمن وعمل صالحًا فأولئك يبدل الله سيأتهم حسنات وكان الله غفورًا رحيمًا.** توبہ سے اس کے تمام گناہ کفر وشرک اور دیگر معاصی کبائر وصغائر سب معاف ہوجائیں گے جس سے یہ **إن الإسلام يهدم ما كان قبله** کے معنی میں ہوا پھر نیک اعمال کرنے پر اس کے نامۂ اعمال میں نیکیاں ہی نیکیاں ہوں گی **أولئك يبدل الله سيأتهم حسنات** کی ایک تفسیر سعید بن جبیر کرتے ہیں **أبدلهم الله بعبادة الأوثان عبادة الرحمن وأبدلهم بقتال المسلمين قتال الكفار** حسن بصریؒ کہتے ہیں **ابدلهم الله بالعمل السئ العمل الصالح** اور عطاء فرماتے ہیں: **يكون الرجل على صفة قبيحة ثم يبدله الله بها خيرًا.** اس کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ توبہ نصوح سے صرف گذشتہ برائیاں ہی ختم نہیں ہوتیں بلکہ ہر گناہ پر ندامت اور استغفار سے اس کے تمام گناہ نیکی بن جائیں گے جیسا کہ بہت سی احادیث میں یہ مضمون آیا ہوا ہے۔

قاتل مسلم کی توبہ: ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے کہ وہ قاتل مسلم کی توبہ کے منکر ہیں **الا من تاب** کے بارے میں فرماتے ہیں کہ کافر لوگ زمانہ کفر میں قتل مسلم اور دیگر گناہ کے مرتکب ہوئے پھر اسلام لائے اور توبہ کیا تو ان کی توبہ قبول ہوگی، اور مسلمان ہوکر جب کسی مسلمان کو قتل کیا تو اس کی توبہ نہیں ہے اس آیت کے عموم کو **من يقتل مؤمنًا متعمدًا** والی آیت سے خاص کرلیا گیا اسی تخصیص پر کبھی نسخ کا اطلاق کردیا جاتا ہے۔

جمہور علماء کہتے ہیں کہ قتل عمد کی آیت میں فقط اس جرم کی سزا کو بیان کیا گیا ہے اور اگر کوئی اس جرم کے بعد توبہ کرتا ہے تو اس آیت سے توبہ کی نفی پر استدلال صحیح نہیں ہے جیسے کفر وشرک کی سزا کو بیان کیا گیا

مگر سب کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی توبہ کرتا ہے تو اس کی توبہ ہوسکتی ہے اور مقتول کا قیامت کے دن قاتل کو پکڑ کر عرش کے پاس لانا اور اس کا کہنا یارب سل عبدك فيم قتلني اس سے عدم قبول توبہ پر استدلال صحیح نہیں ہے اس لیے کہ یہ تو حقوق العباد میں سے ایک حق ہے جو توبہ سے ساقط نہیں ہوگا مقتول کا حق ہو مسروق منہ کا ہو مغصوب منہ کا سب کا حال یہی ہے کہ توبہ سے ساقط نہیں ہوگا صاحب حق مطالبہ کرے گا مگر مطالبہ کی وجہ سے سزا بھی ضروری ہو ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ کبھی اس کے پاس نیک اعمال ہوں گے اس سے مطالبہ پورا ہوگا کبھی اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اپنی طرف سے اس کا عوض ادا کردے گا، بہت سی آیات واحادیث اپنے عموم کے اعتبار سے اس جرم سے توبہ کو بھی شامل ہیں إن الله يقبل توبة العبد مالم يغرر – من تاب قبل طلوع الشمس من مغربها تاب الله عليه .

اور احادیث متواترہ جن میں أدنى مثقال ذرة من إيمان پر جہنم سے خروج کا ذکر ہے، اور آیت قرآنی ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ﴾ تو قتل وغیرہ کے سوال کے جواب میں نازل ہوئی ہے، عمرو بن عبید ایک مرتبہ کہنے لگا کہ اگر خدا مجھ سے سوال کرے گا کہ تم کیوں کہتے تھے کہ قاتل ہمیشہ جہنم میں رہے گا تو میں کہوں گا اے اللہ آپ نے خود کہا ہے من يقتل مؤمنًا متعمدًا قریش بن انس کہتے ہیں میں موجود لوگوں میں سب سے چھوٹا تھا میں نے کہا ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ﴾ بتلا اللہ کہے کہ تجھ کو کیسے معلوم ہوا کہ میں اس کی مغفرت کو نہیں چاہوں گا تو وہ کوئی جواب نہ دے سکا، ابن عباس کی روایت نسائی وغیرہ میں ہے قال ابن عباس ثكلته امه وأنى له التوبة والهدى کہ اللہ ایسے لوگوں کو توبہ کی توفیق نہیں دیتے ہیں اور یہی مطلب ہوگا ان احادیث کا جن میں رحمت سے یاس وناامیدی کا تذکرہ ہے، ابن عباس نے ایک مرتبہ توبہ کے سوال کے جواب میں فرمایا لا، إِلَّا النَّارَ سائل کے جانے کے بعد حاضرین نے دریافت کیا کہ آپ تو توبہ کا فتوی دیتے تھے آج اس کے خلاف کیوں فتوی دیا فرمایا إني أظنه رجلا مغضبًا يريد أن يقتل مؤمنا لوگوں نے تحقیق کی تو ایسا ہی ثابت ہوا قال سفيان كان أهل العلم إذا سئلوا قالوا لا توبة له فإذا ابتلى الرجل قالوا له تب بنی اسرائیل کے آدمی، جس نے سو آدمی کو قتل کر رکھا تھا اس کے لیے توبہ ہے تو امت محمدیہ ﷺ کے لیے کیوں نہیں توبہ ہوگی۔

سورۂ فرقان کی آیت: هذا خبر لا يجوز نسخه وحمله على المشركين وحمل هذه الآية

(من يقتل) على المؤمنين خلاف الظاهر ويحتاج حمله الى دليل و الله أعلم.

باب "حكم عمل الكافر إذا أسلم بعدهٗ"

حدیث حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ: أسلمت على ما أسلفت من خير علیٰ حرفِ جارمع کے معنی میں ہے، جس سے بہ ظاہر یہ مطلب ہوا کہ زمانہ کفر میں جو نیکی کے امور انجام دیے، اسلام لانے کے بعد اس کا بھی ثواب تم کو حاصل ہوگا، اور یہ حدیث ابوسعید خدری کی حدیث کے مطابق ہے، إذا أسلم العبد فحسن إسلامه ، كتب الله له كل حسنة كان أزلفها و محيت عنه كل سيئة كان أزلفها إلیٰ آخره أخرجه النسائی اس طرح حدیث ابوموسیٰ ثلاثه لهم أجران میں ہے کہ اہل کتاب میں سے کوئی ایمان لایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے سے پہلے اپنے نبی پر ایمان پر کوئی ثواب مرتب نہیں تھا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے کے بعد ایمان بالنبی کا اعتبار ہوا۔

اسی طرح حدیث عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا میں ابن جدعان کا إطعام طعام ودیگر نیک کام اس وقت مفید ہوتا جب وہ ایمان لائے ہوتے، ان تمام احادیث سے اسی بات کی تائید ہو رہی ہے کہ قبل الایمان طاعات وحسنات کو اللہ تعالیٰ موقوف رکھتا ہے بندہ جب ایمان لاتا ہے تو اس کا ثواب عطا کرتا ہے اگر ایمان نہیں لائے گا تو لانقيم له يوم القيامة وزنًا کا مصداق ہوگا، بعض حضرات نے علیٰ کو باء سببیہ کے معنی میں لیا ہے ببركة ما سبق منك من خير هداك الله ان حضرات کو اشکال ہوا کہ کافر کی نیت کا اعتبار نہیں اور عبادت کے لیے نیت ضروری ہے لہٰذا اس کی عبادت کا وجود ہی نہیں ہوا تو اس کا ثواب کیوں کر ملے گا، قال المازرى ظاهره خلاف ما تقتضيه الأصول لأن الكافر لا يصح منه التقرب فلا يثاب على طاعته ابن بطال وغیرہ کہتے ہیں کہ فقہاء کی مراد یہ ہے کہ دنیا کے اعتبار سے کافر کی عبادت صحیح نہیں ہے آخرت میں ثواب سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے اگر کوئی جرأت کر کے آخرت کے ثواب کی نفی کرتا ہے تو یہ حدیث خود اس کی تردید کر رہی ہے۔

اس حدیث میں فضل خدا کی بات مذکور ہے فقہاء کا قول قانون کے اعتبار سے ہے، پھر بہت سے احکام کفر کی حالت میں صحیح ہوتے ہیں اور اسلام کے بعد اس کے اعادہ کا حکم نہیں دیا جاتا ہے۔

باب "أن الأمن بالإيمان الخالص"

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ: لما نزلت "الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك

لهم الأمن وهم مهتدون" شق ذلك على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم یہ آیت سورۂ انعام میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصہ میں وارد ہے فأى الفريقين أحق بالأمن کے جواب میں یہ اللہ کی طرف سے یا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف سے جواب ہے، اس جواب میں امن کو ان لوگوں کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے جو لم يلبسوا إيمانهم بظلم کی کیفیت سے متصف ہوں، اور یہ تخصیص خبر کے مقدم کرنے اور مبتدا و خبر کے معرفہ ہونے سے مفہوم ہوتی ہے، نکرہ نفی کے تحت ہو تو عام طور سے عموم کے لیے آتا ہے جس کی وجہ سے صحابہ کرام نے سمجھا کہ یہاں ظلم نکرہ ہے، اور نفی کے تحت میں ہے اس لیے ہر طرح کا ظلم جو صغیرہ و کبیرہ اور کفر و شرک سب کو شامل ہے اس سے احتراز ضروری ہوگا اور ایسا بہت دشوار ہے جس کی وجہ سے اکثر لوگوں کے لیے امن و نجات مشکل ہے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب: اس کی مشہور تقریر کا حاصل یہ ہے کہ نکرہ تحت میں نفی کے عموم کا فائدہ دینے میں ظاہر ہے نص نہیں ہے، اگر عموم کی تاکید کے لیے من وغیرہ ہو تو عموم میں نص ہو جاتا ہے قال المحققون إن دخل على النكرة تحت سياق النفي ما، يؤكد العموم ويقويه نحو من في قوله ما جاء نى من رجل أفاد تنصيص العموم وإلا فالعموم مستفاد بحسب الظاهر جب یہاں پر عموم بحسب الظاہر ہے تو قرینہ کی بنیاد پر اس میں تخصیص ہو سکتی ہے یہاں پر لم يلبسوا إيمانهم بظلم میں لم يلبسوا قرینہ ہے، لبس من باب ضرب خلطه عليه اور ایمان کے ساتھ ظلم کا خلط ملط اس وقت ہوگا جب دونوں کا محل ایک ہو چونکہ ایمان کا محل قلب ہے لہٰذا اس طرح کے ظلم سے خلط ملط ہوگا، جس کا محل قلب ہو اور ایسا ظلم کفر و شرک ہے یعنی ظلم میں تنوین تعظیم کے لیے ہے اور ظلم سے ظلم کا فرد کامل شرک مراد ہے المطلق إذا أطلق يراد به الفرد الكامل پھر آگے ارشاد ہے کہ اگر تم کو شرک پر ظلم کے اطلاق میں تردد ہو رہا ہے تو دیکھو حضرت لقمان نے اسی معنی میں استعمال کیا ہے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿يابني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾ تلاوت کی، اس تاویل پر ایمان سے ایمان شرعی جميع ماجاء به النبى صلى الله عليه وسلم کی تصدیق مراد ہوگی اس تاویل پر ایک اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں خلط ملط کے لیے دونوں کا ایک ساتھ جمع ہونا لازم ہے کہ وہ بیک وقت مومن بھی ہو کافر بھی ہو حالاں کہ ایمان شرعی کے ساتھ کفر کا جمع ہونا ممکن نہیں ہے، اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ خلط ملط سے ایمان کا کفر کے ذریعہ ڈھک جانا کمزور ہو کر ختم ہو جانا مراد ہے اس

طرح سے جمع ہونا کہ مومن وکافر دونوں بیک وقت صادق ہوں مرادنہیں ہے گویا ایک حالت سے بدل کر دوسری حالت بایں طور کہ ایمان کی جگہ پر کفر رکھ دیا اس کو لبس و خلط سے تعبیر کر دیا ہے۔

اس آیت کی دوسری تفسیر: اکثر حضرات یہی تفسیر کرتے ہیں کہ ایمان سے ایمان شرعی نہیں بلکہ ایمان لغوی مراد ہے یعنی اللہ پر ایمان رکھتے ہیں مگر توحید کے قائل نہیں ہیں ﴿ ما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ مشرکین کا اپنے بارے میں یہی گمان تھا کہ ہم اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور دیگر دیوی دیوتاؤں کی پوجا تو اسی ایمان باللہ کی تکمیل ہے ﴿وما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ اس صورت میں آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ جنہوں نے اپنی اس تصدیق و ایمان میں کسی طرح کی کوئی کمی نہیں کی ہے اگر ان کے اس ایمان وتصدیق میں ذرا بھی کمی وتقصیر ہوگی تو ان کو امن ونجات وہدایت حاصل نہیں ہوگی اس صورت میں ظلم سے مراد شرک ہوا، اور شرک جس طرح کا ہو آدمی کو کافر ومشرک بنادے گا اس تقریر پر صحابہ کے اشکال کا منشاء ایمان سے ایمان شرعی سمجھنا اور اسی طرح لبس سے مطلق اتصال مراد لینا ہوا اور آپ کے جواب کا حاصل یہ ہو کہ ایمان سے ایمان شرعی نہیں مراد ہے بلکہ ایمان لغوی مراد ہے اور اس کا قرینہ لبس ہے کہ وہ خلط ملط کے لیے آتا ہے مطلق اتصال تو بطور مجاز ہوتا ہے ایمان لغوی کے ساتھ خلط ملط تو شرک وکفر کا ہوتا ہے اس صورت میں ظلم عام ہوا نکرہ تحت میں نفی کے عموم کا فائدہ دیتا ہے، یہ قاعدہ اپنی جگہ باقی رہا اور لبس کے قرینہ سے ظلم سے شرک مراد ہوگا لغت میں ظلم کا اطلاق نقص وکمی وتقصیر پر ہوتا ہے، قرطبی کہتے ہیں: الظلم وضع الشئ في غير موضعه المختص به إما بنقصان أو بزيادة وإما بعدول عن وقته أو مكانه.

باب "بيان أن الله سبحانه لم يكلف نفسا إلا ما يطاق به"

حديث أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهما

إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه ما کا لفظ عام ہے، جس کی وجہ سے نفوس انسانی کے جملہ خواطر جن کے دفع کرنے پر قدرت ہو یا نہ ہو، سب کو شامل ہے، صحابہ کرام نے اس کو عام ہی سمجھا جس کی وجہ سے یہ حکم ان پر شاق اور بھاری معلوم ہوا، اور آپ کے پاس فریاد لے کر آئے آپ نے ان کے فہم پر تنبیہ نہیں فرمائی بلکہ ان کے فہم کو برقرار رکھتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ اہل کتاب کی طرح تم بھی

سمعنا وعصينا کا طریقہ مت اختیار کرو بلکہ ادب واطاعت وانقیاد کو ظاہر کرو، اور **سمعنا وأطعنا** کہو، صحابہ کرام کے ذہن میں عموم تھا جس کی وجہ سے حکم کی تعمیل میں زبان لڑکھڑا سکتی تھی مگر صحابہ کے ادب و اطاعت وانقیاد کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے لطف وتوفیق کی ارزانی کی اور ان کے دل میں ایمان داخل کر دیا اور زبان دل کے مطابق ہوگئی، پھر اللہ نے ان لوگوں کی تعریف میں آیت نازل فرمائی، **آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمومنون كل آمن.** پھر **لا يكلف الله نفسًا** کے ذریعہ اس کے عموم کو منسوخ کر دیا اور بتلا دیا کہ انہیں خواطر پر مؤاخذہ ہوگا جو دل میں جگہ پکڑ لیں اور نفس اس سے متصف ہو نیز اس کے ازالہ پر انسان کو قدرت حاصل ہو، مگر اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اخبار میں نسخ نہیں ہوتا ہے اور یہ جملہ خبریہ ہے، اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ یہاں خبر معنی میں انشاء کے ہے **أجيب بأن النسخ لم يتوجه إلى مدلول الخبر نفسه بل إلى المعنى المفهوم منه كما يدل عليه قول الصحابة لرسول الله صلى الله عليه وسلم كلفنا من الأعمال ما نطيق وقد أنزل الله تعالى هذه الآية ولا نطيقها** اور تکلیف مالا یطاق عقلاً ممتنع نہیں ہے خدا قادر مطلق ہے جو چاہے حکم دے سکتا ہے اور اس پر یہ اعتراض کرنا کہ جب اس پر عمل کرنے کی استطاعت نہیں ہے تو حکم دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے یہ اعتراض غلط ہے اس لیے کہ حکم دینے سے کبھی عمل کرانا مقصود ہوتا ہے اور کبھی امتحان اور اپنے علم وفضل وقدرت کا اظہار مقصود ہوتا ہے۔

بعض دیگر علماء فرماتے ہیں کہ یہ نسخ اصطلاحی نہیں ہے بلکہ صحابہ کرام کو **ما** کے عموم کی وجہ سے غلطی فہمی تھی اسی کا بعد میں ازالہ کیا گیا ہے، آیت کی مراد **إن تبدوا ما استقر في نفوسكم أو تخفوه** ہے، لہٰذا یہ تخصیص ہے نہ کہ نسخ، اس لیے کہ نسخ میں ابتداءً چیز داخل ہوتی ہے پھر بعد میں اس کو خارج کیا جاتا ہے، اور تخصیص میں شروع ہی سے وہ چیز متکلم کی مراد نہیں ہوتی ہے، مگر اس پر ایک قوی اعتراض وارد ہوگا کہ صحابہ نے عموم سمجھا اسی بناء پر آپ کے پاس فریاد لے کر آئے اور آپ نے ان کی غلط فہمی کو زائل نہیں فرمایا، اس کا وہ لوگ جواب دیتے ہیں کہ ہر غلط فہمی کا دور کرنا کوئی ضروری نہیں تھا جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے خواب کی تعبیر سنائی تو آپ نے فرمایا: **أصبت وأخطأت** حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے کیا غلطی کی تو آپ نے نہیں بتلایا اسی طرح یہاں پر آپ نے حضرات صحابہ میں جذبۂ اطاعت وانقیاد وادب پیدا کرنے کے لیے اور غلبہ خوف وخشیت کی وجہ سے اس کے

عموم ظاہری پر نظر رکھتے ہوئے از خود آیت کی تفسیر نہیں فرمائی، بلکہ وحی کا انتظار کیا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو ادب اور اطاعت وانقیاد کی تعلیم دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ **قولوا سمعنا وأطعنا**، جس طرح منافق کے جنازہ کی نماز پڑھانے میں آپ نے غلبہ رحمت کی وجہ سے **استغفر لهم أو لا تستغفر لهم** کو تخییر پر محمول فرمایا۔

لا یکلف اللّٰہ نفسًا پہلی آیت میں نفوس میں جو پوشیدہ باتیں ہیں اس میں سے اختیاری یعنی **مافی أنفسكم** سے مراد **ما استقر في نفوسكم** ہے ہم نے اسی کا مکلّف بنایا ہے، اسی طرح جو بالارادہ ہو اس پر ثواب دیتا ہے اور عتاب بھی اسی پر مرتب کرتا ہے، اور اس کو دعاء کے پیرایہ میں ذکر کیا (اس لیے کہ زمانہ نبوت میں ہر دم نسخ کا احتمال رہتا ہے) کہ خدایا جیسے اب تک آپ نے اس کا مکلّف نہیں بنایا ہے آئندہ بھی اس کا نہ بنایئے گا اور زمانہ نبوت کے بعد اس کا پڑھنا تذکیر نعمت کے طور پر ہے۔

باب ”بیان تجاوز اللّٰہ عن حدیث النفس والخواطر التی لم تستقر فی القلوب“

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: إن اللّٰہ تجاوز عن أمتي عما حدثت به أنفسها مالم تعمل أو تتكلم به. أنفسها. مرفوع ومنصوب دونوں صحیح ہے، ما حدثت به انفسها سے غیر اختیاری وسوسہ مراد ہے، **نعلم ما توسوس بہٖ نفسه**، دلی خیالات جس پر عمل کا نفس نے ارادہ نہیں کیا ہے وہ معاف ہے جب تک اس کو خارج میں موجود نہ کرے، اور اگر اس کا تعلق زبان سے ہے تو زبان سے کہہ نہ دے اور اگر اعضاء وجوارح سے ہے تو جب تک اعضاء وجوارح سے شروع نہ کردے اس وقت تک مواخذہ نہیں ہوگا، دلی وساوس وخطرات وخیالات کے باب میں احادیث باہم متعارض نظر آتی ہیں بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دلی خیالات پر مؤاخذہ ہے اور بعض سے عدم مؤاخذہ ثابت ہوتا ہے۔

﴿إن السمع والبصر والفواد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾ ﴿لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ ﴿إن الذين يحبون ان تشيع الفاحشة﴾ جس کے پاس مال ودولت نہیں ہے مگر کسی ایسے مال و دولت والے کے عمل کی تمنا کرتا ہے جو اپنے مال کو طرح طرح کے گناہوں میں خرچ کرتا ہے، تو اس کو اس پر گناہ ہوتا ہے، اس طرح کی آیات واحادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دلی

خیالات وتصورات پر مؤاخذہ ہے اور حدیث ابو ہریرہ اور اس طرح کی دیگر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس پر مؤاخذہ نہیں ہوگا، اس لیے وساوس وخیالات وتصورات کی تفصیل کی ضرورت ہے، علماء نے اس کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں۔(۱) وساوس وخیالات آئے اور فوراً چلے گئے (۲) وساوس وخیالات آ رہے ہیں اور جا رہے ہیں (۳) ان وساوس وخیالات کی طرف میلان ہو رہا ہے (۴) ان وساوس و خیالات کے بارے میں دل کبھی کرنے اور کبھی نہ کرنے کا حکم لگاتا ہے تردد وتذبذب ہے (۵) دل سے تردد وتذبذب ختم ہو گیا ہے، اور دل نے اس کے بارے میں قطعی وحتمی فیصلہ کرلیا ہے۔

مراتب القصد خمس هاجس ذكروا ☆ فخاطر فحديث النفس فاستمعا

يليه هَمٌّ فعزم كلها رفعت ☆ سوى الأخير ففيه الاخذ قد وقعا

جس عمل وفعل پر تصمیم عزم ہے اس کی دو قسم ہے خالص قلبی عمل ہے جوارح سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، خارج میں اس کی کوئی صورت وشکل نہیں ہے، دوسرا ایسا قلبی عمل جس کا جوارح سے تعلق ہے، اور اس کی خارج میں شکل ہے، جیسے زنا اور شراب پینا، خالص قلبی عمل کی دو قسم: (۱) اس کا تعلق اعتقادیات سے ہو جیسے توحید، نبوت، بعث وغیرہ میں شک (۲) اس کا تعلق اخلاق وملکات وکیفیات نفسانیہ سے ہے جیسے کبر، عجب، سوء ظن، حسد، بغض تحسر علی المعاصی یا غیظ علی البر، قلبی عمل کی ان دونوں قسموں میں علماء کا اتفاق ہے کہ اس پر مؤاخذہ ہوگا، اور جس قلبی عمل کا تعلق جوارح سے ہے اور قلبی عمل محض واسطہ وذریعہ ہے اصل مقصود اعضاء وجوارح کا عمل ہے جیسے زنا، شراب، قتل وغیرہ اس طرح کے عمل میں عزم قطعی وحتمی پر مؤاخذہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، قاضی ابوبکر باقلانی کی رائے یہ ہے کہ اس پر مؤاخذہ ہوگا، اور قاضی عیاض نے اس کو جمہور علماء کا مذہب بتلایا ہے، **عامة السلف وأهل العلم من الفقهاء والمحدثين على ما ذهب إليه القاضي أبوبكر** اس کے مقابلہ میں مازری کہتے ہیں کہ بہت سے فقہاء اور محدثین جن میں سرفہرست امام شافعی ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ اس پر مؤاخذہ نہیں ہوگا، اسی حدیث ابو ہریرہؓ کی وجہ سے اور اس لیے بھی کہ اس میں عمل قلبی عزم واسطہ وذریعہ ہے مقصود بالذات نہیں ہے، جب مقصود بالذات حاصل نہیں ہوا، تو وسیلہ کا اعتبار نہیں ہوگا، نیز حدیث ابو ہریرہ جس میں **هم بالسيئة** کے بارے میں ارشاد ہے: **فلا تكتبوها فإن عملها فاكتبوها** اس مضمون کو خریم بن فاتک کی حدیث میں جس کو ابن حبان وحاکم نے نقل کیا ہے اس میں **هم بالحسنة** میں **اشعربها**

قلبه وحرص عليها کی قید ہے مگر هم بالسيئة میں کوئی قید نہیں ہے بلکہ بلاتفصیل لم تکتب ہے، اور موقع فضل کے بیان کا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ هم بالسيئة میں حرص ہو نہ ہو اس پر مؤاخذہ نہیں ہوگا، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ: قد وجدت عن الشافعي ما يوافق ظاهر الخبر وان المؤاخذة انما تقع لمن همّ على الشئ فشرع فيه لا من همّ له ولم يتصل به العمل فقال: فى صلوٰة الخوف لما ذكر العمل الذى يبطلها ما حاصله ان من احرم بالصلوٰة وقصد القتال فشرع فيه بطلت صلوته ومن احرم وقصد إلى العدو لدفعه بالقتال لم تبطل. صاحب روح المعانی تصميم العزم على ايقاع المعصية في الأعيان کو کیفیات نفسانیہ کے قبیل سے قرار دے کر اس پر مواخذہ کے قائل ہیں، تصميم العزم على ايقاع المعصية فى الأعيان من الكيفيات النفسانية التى تلحق بالملكات. ابن تیمیہ کی تحقیق یہ ہے کہ جب عزم تام ہوگا تو لازمی طور پر اس سے فعل یا مقدمات فعل کی ابتداء ہوگی، قصد القلب وعزمه إذا قصد الفعل وعزم عليه مع قدرته على ماقصده هل يمكن أن لا يوجد شئ مما قصده وعزم عليه فيه قولأن أصحهما أنه إذا حصل القصد الجازم مع القدرة وجب وجود المقدور و حيث لم يفعل العبد مقدوره دل على أنه ليس هناك قصد جازم وقد يحصل قصد جازم مع العجز عن المقدور لكن يحصل معه مقدمات المقدور. اسباب کے ناموافق ہونے کی وجہ سے فی الحال انجام نہیں دے رہا ہے مگر اس کا مصمم ارادہ ہے اور اس کے اسباب کی فکر اور منصوبہ ہے تو یہ کیفیات نفسانیہ سے ہوگیا، اور فی الحال انجام دینے کا ارادہ ہے مگر پھر انجام نہیں دیا تو یہ همّ ہے، عزم کے قبیل سے نہیں ہے۔

باب "مايهم به العبد من الحسنة والسيئة"

حديث أبي هريرة وحديث ابن عباس رضي الله عنهما

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: هذا ماحدثنا أبو هريرة ہمام بن منبہ نے حضرت ابو ہریرہ کی احادیث کو ایک کاپی میں جمع کرلیا تھا اور اب وہ صحیفہ ہمام بن منبہ کے نام سے طبع ہو چکا ہے، امام مسلم صحیفہ ہمام بن منبہ سے جب حدیث نقل کرتے ہیں تو چوں کہ یہ صحیفہ بہت سی احادیث پر مشتمل ہے اور اس صحیفہ کی

ترتیب سے احادیث نہیں نقل کرتے ہیں اس لیے وھذا ما حدثنا أبو هريرة کا اضافہ کرتے ہیں تاکہ اس صحیفہ کی احادیث کی طرف اشارہ ہوجائے، امام بخاری اعرج عن ابی ہریرہ کی احادیث کو نقل کرتے ہیں تو چوں کہ اس صحیفہ کی ابتداء میں حدیث نحن الآخرون السابقون ہے اس لیے امام بخاری پہلے اس ٹکڑے کو یعنی نحن الآخرون السابقون کو نقل کرنے کے بعد دوسری حدیث نقل کرتے ہیں تاکہ اس نسخہ کی احادیث کی طرف اشارہ ہوجائے۔

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال: الله عزوجل : ایسی حدیث جس میں آپ نے صراحتًا اس کی نسبت اللہ کی طرف فرمائی اس کو اصطلاح میں حدیث قدسی کہا جاتا ہے۔

حدیث قدسی وغیر قدسی میں فرق: بعض علماء کہتے ہیں کہ حدیث قدسی کے الفاظ بھی من جانب اللہ ہوتے ہیں اور حدیث غیر قدسی میں صرف معنی من جانب اللہ ہوتے ہیں، کلام و الفاظ کی ترتیب حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کی طرف سے ہوتی ہے، ان لوگوں کو حدیث قدسی و قرآن میں فرق کرنا پڑے گا، کیوں کہ الفاظ قرآن بھی من جانب اللہ ہوتے ہیں، تو وہ حضرات دونوں میں اس طرح فرق کرتے ہیں کہ القرآن الكلام المعجز المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المنقول بالتواتر. اور حدیث قدسی معجز اور متعبد بتلاوتہ نہیں ہے، مگر زیادہ تر علماء اس بات کے قائل ہیں کہ حدیث قدسی کے الفاظ بھی خود آنحضور ﷺ کے ترتیب دیے ہوئے ہوتے ہیں، البتہ غیر قدسی میں اللہ کی طرف نسبت کی صراحت نہیں ہوتی ہے، کلیات ابوالبقاء میں ہے :

ان القرآن ما كان لفظه ومعناه من عندالله من وحي جلي وان الحديث القدسي فهو ما كان لفظه من عندالرسول ومعناه من عندالله بالالهام او المنام وكذلك قال الطيبي القرآن هو اللفظ المنزل به جبرئيل على النبي صلى الله عليه وسلم والقدسي اخبار الله معناه بالالهام اوالمنام وكذلك في الا بريز نقل السيد احمد مبارك عن سيدى عبدالعزيز الدباغ فقال الفرق بين هذه الثلاثة وان كانت كلها خرجت من بين شفتيه صلى الله عليه وسلم وكلها معها انوار من انواره صلى الله عليه وسلم ان النور فى القرآن قديم من ذات الله لان كلامه قديم والنور الذى فى الحديث القدسي من روحه صلى الله عليه وسلم وليس هو مثل نور القرآن فان نور القرآن قديم ونور هذا

ليس بقديم والنور الذى فى الحديث الذى ليس بقدسی من ذاته صلى الله عليه وسلم پھر نور روح ونور ذاتی میں فرق کی وضاحت کرتے ہوئے کہا فكان نور الروح متعلقًا بالحق فلذا ترى الاحاديث القدسية متعلقة بالحق سبحانه بتبيين عظمته أو بإظهار رحمته أو بالتنبيه على سعة ملكه وكثرة عطاءه. ووجه أضافة الكلام إلى الرب سبحانه أنه كان مع هذه المشاهدة التي اختلطت فيها الامور حتى رجع الغيب شهادة والباطن ظاهرًا فأضيف إلى الرب سبحانه ووجه الضمائر ان كلامه عليه الصلوٰة والسلام خرج على حكاية لسان الحال التى شاهدها من ربه. (قواعد التحديث)

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ: ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام حسنات وسیئات لوگوں کو بتلا دیا ہے، إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك یا فرشتوں کو بتلا دیا ہے کہ حسنات وسیئات کیا ہیں تا کہ ان کو لکھنے میں کوئی زحمت نہ ہو، البتہ ارادہ سیئات پر لکھنے کا حکم ان کو نہیں دیا گیا تھا، بلکہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے: ذاك عبد يريد أن يعمل سيئة تو اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ ارقبوه انتظار کرو اگر عمل کر لیتا ہے تو لکھو، اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ فرشتوں کو دل کا حال معلوم ہو جاتا ہے، ان کے معلوم کرنے کی جو بھی صورت ہو إذا هم عبدى بحسنة ولم يعملها كتبها له حسنة .

ابن عباس کی روایت كتب الله عنده حسنه كاملة میں عنده کی زیادتی اہتمام کے لیے ہے اور كاملة کی قید سے اشارہ ہے کہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ عمل نہیں ہوا تو اس کے ثواب میں کمی ہوگی یہ اس کے فضل کا بیان ہے اس لیے سیئہ میں محض هم پر کوئی نتیجہ نہیں مرتب ہوتا ہے جب عمل کرتا ہے تو هم سيئه اور عمل سيئه دونوں پر ایک ہی گناہ لکھا جاتا ہے كتبها الله سيئة واحدة یہ اس کا عدل ہے کہ هم پر الگ سے مواخذہ نہیں کرتا ہے حالانکہ اس هم کے دفع پر آدمی کو قدرت تھی یہ عدل سے بڑھ کر بندہ پروری ہے۔

فإن عملها فاكتبوها عشرا: اگر نیکی کے ارادہ کے بعد اس کو عملاً وجود میں لاتا ہے تو دس نیکی لکھتا ہے یہ عام ضابطہ وقاعدہ ہے من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها. هم حسنہ اور عمل حسنہ دونوں کے مجموعہ پر دس گنا ثواب دیتا ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ هم حسنہ پر الگ ایک نیکی کا ثواب اور

عمل پر اس کا دس گنا اس طرح گیارہ گنا ثواب ملے، ابن عباس وابو ہریرہ دونوں کی حدیث میں ہے:
إلی سبع مائة ضعف ہے، ضعف کے معنی مثل کے آتے ہیں، ضعف مصدر ہے اور ضعف بکسر الضاد اسم مصدر قال الراغب فالضعف مصدر والضعف اسم کالشئ والشئ فضعف الشئ هو الذی یثنیه ومتی أضیف إلی عدد اقتضی ذلك العدد ومثله . نحو أن یقال ضعف العشرة فذلك عشرون. هذا إذا كان مضافًا .

اور حدیث ابن عباس میں إلی سبع مائة ضعف إلی أضعاف كثیرة بھی آیا ہے، سات سو گنا انفاق فی سبیل اللہ کے بارے میں نص قرآنی ہے، اور حدیث خریم بن فاتک بھی من أنفق نفقة في سبیل اللہ کے بارے میں وارد ہے مگر اس میں ماعدا کی نفی ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث صیام کے بارے میں اس کا لفظ كل عمل ابن آدم یضاعف الحسنة بعشر أمثالها إلی سبع مائة ضعف عام ہے، مگر یہ اضافہ کوئی ضابطہ وقاعدہ کے طور پر نہیں ہے اور حضرت ابوذر کی روایت میں صیغہ متکلم وأزید آیا ہے، دس گنے سے زائد ہونا آدمی کے اخلاص یا نفع عام ہونے کی بنیاد پر ممکن ہے۔

حدیث ابن عباس میں فإن هم بسیئة فلم یعملها كتبها اللہ عنده حسنة كاملة اور حدیث ابو ہریرہ میں فاكتبوها له حسنة انما تركها من جرای ہے قاضی عیاض کہتے ہیں کہ ابن عباس کی مطلق حدیث کو ابو ہریرہ کی مقید حدیث پر محمول کرنا چاہیے، اور یہ ثواب اس وقت ہوگا جب خدا کے لیے ترک کیا ہو، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ دونوں پر عمل کیا جائے گا، اگر یہ ترک خدا کے لیے ہے تو حسنہ کاملہ ہوگی، اور اگر اس کا باعث دوسرا ہو تو مطلق حسنہ ہوگی اس لیے کہ كف عن الشر یہ بھی تو عمل خیر ہے، مگر اتنی بات پیش نظر رہے کہ ترک کا اطلاق اس وقت ہوگا جب آدمی اس کے کرنے پر قادر تھا، پھر چھوڑا اگر قادر نہیں تھا مثلاً قتل کا ارادہ کیا مگر کوئی مانع پیش آ گیا تو یہ اس میں داخل نہیں ہے قال الخطابي محل كتابة الحسنة علی الترك أن یكون التارك قد قدر علی الفعل ثم تركه لأن الإنسان لا یسمی تاركا إلا مع القدرة.

إذا حسن أحدكم إسلامه دل سے اسلام قبول کیا اس میں نفاق نہیں ہے، بعض لوگوں نے کامل مومن ترجمہ کیا ہے، مگر یہ ضابطہ تمام مسلمانوں کے لیے ہے، بشرطیکہ وہ منافق نہ ہو۔

لایهلك علی الله الاهالك اس فضل وانعام کے عام ہونے کے بعد جو محروم رہا ہے درحقیقت ازل سے محروم القسمت ہے جس کے لیے برباد ہونا لکھا ہے اس کے لیے کوئی تدبیر نافع نہیں ہے، علی الله علی معنی میں مع کے الله سے پہلے فضل مضاف ہے، یعنی لایهلك مع فضل الله الاّ هالك.

باب ”بیان الوسوسة في الإیمان ومایقول من وجدها استعظام الوسوسة والنفرة منها خالص الإیمان والأمر بالاستعاذة عند وقوعها“

حدیث أبي هريرة، وحديث عبدالله بن مسعود، وحديث أنس رضي الله عنهم

حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ: ذلك صریح الإیمان ذلك کا مشار الیہ اس کو وسوسہ جاننا اور پھر زبان پر لانے کو گناہ اور اس کو بھاری بات جاننا یہ ایمان ہی کے سبب ہے اس لیے سبب بول کر مسبب مراد لیا ہے، ابن مسعود کی روایت میں استعظام کا ذکر نہیں ہے، اور تلك محض الإیمان آیا ہے شارح کہتے ہیں وہاں پر بھی حدیث ابوہریرہ کی وجہ سے استعظام مراد ہے اور اسی استعظام کی وجہ سے ایمان خالص بتایا گیا ہے اور امام مسلم کا اس حدیث کو حدیث ابوہریرہ کے بعد ذکر کرنا حدیث کی تفسیر کے لیے ہے۔

دوسرا مطلب یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ نفس وسوسہ کا آنا اور اس کا وسوسہ سے تجاوز نہ کرنا یہ بھی ایمان کی دلیل ہے، شیطان جب اغواء سے مایوس ہو جاتا ہے تو وسوسہ پر اکتفاء کرتا ہے، لہٰذا سبب الوسوسة محض الإیمان ہوا، شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ میں تحریر کرتے ہیں کہ وسوسہ قبول کرنے والوں کے استعداد کے مختلف ہونے سے شیطان کے وسوسہ کی تاثیر مختلف ہوتی ہے، شیطانی وسوسہ کی سب سے بڑی تاثیر یہ ہے کہ انسان کافر ہو جائے اور دین اسلام سے منحرف ہو جائے، لیکن جب اللہ تعالیٰ کسی کو قوت ایمان کی وجہ سے اس بلا سے محفوظ رکھتا ہے تو اس کے وسوسہ کی تاثیر دوسری صورت میں بدل جاتی ہے کبھی باہمی لڑائی کی شکل میں کبھی امور خانہ داری کے نظام کے درہم برہم کرنے کی صورت میں پھر جب اللہ تعالیٰ اس سے بھی محفوظ رکھتا ہے تو اس کے دل میں وسوسہ آتا ہے پھر نکل جاتا ہے اور اس کی تاثیر اس کو اس وسوسہ کے مطابق عمل پر برانگیختہ نہیں کر پاتی ہے اور وہ وسوسہ اس کو نقصان دہ نہیں ہوتا ہے بلکہ جب وہ اس وسوسہ کو برا سمجھتا ہے تو یہ اس کے خلوص ایمان کی دلیل ہوتی ہے لیکن اصحاب نفوس

قدسیہ پر شیطان کے وسوسہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے اور ان کے دلوں میں اس طرح کا بالکل خیال نہیں آتا ہے آپ نے خود اپنے بارے میں ارشاد فرمایا کہ اللہ نے شیطان پر میری اعانت فرمائی اور وہ تابعدار بن گیا إلا ان الله اعانني عليه فاسلم.

حدیث ابو ہریرہؓ وحدیث انسؓ: اللہ تعالیٰ نے ملائکہ وشیطان میں انسان کے قلب میں تاثیر کی قوت رکھی ہے، ملائکہ کی تاثیر سے قلوب کے اندر انس الٰہی اور نیک کاموں کی رغبت پیدا ہوتی ہے اور شیطان کی تاثیر سے وحشت اضطراب برے افعال کے کرنے کی رغبت پیدا ہوتی ہے جب اس قسم کے وسوسے قلوب میں پیدا ہوں تو اس کو چاہیے کہ اس کے شر سے اللہ سے پناہ مانگے اور اس کی طرف التجاء کرے اور اس کے تصور سے باز آجائے اور کہے کہ مجھے خدا اور رسول پر یقین ہے اس لیے خدا کی طرف التجا اور توجہ سے اور خدا اور رسول پر یقین کے تصور سے اور شیطان کی تقبیح سے دل شیطان کی طرف سے ہٹ جاتا ہے، اور ان کے اثر کے قبول کرنے سے رک جاتا ہے ﴿إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون﴾ جو ہم سے ڈرتے ہیں جب ان کو شیطانی خیال چھوتا ہے تو وہ اللہ کو یاد کرتے ہیں پس وہ فوراً خبردار ہو جاتے ہیں ﴿و إما ينزغنك من الشيطٰن نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم﴾

یہ وساوس جو آتے جاتے ہیں اور ان کا دل میں استقرار نہیں ہوتا ہے ان کے لیے یہ علاج تجویز ہوا ہے، اس علاج سے ان کا دل محفوظ وصحیح سالم ہو جائے گا مگر جن قلوب میں ان وساوس کا استقرار ہو جائے اور جڑ پکڑ لیں تو ان کو صرف اس علاج سے فائدہ نہیں ہوگا، بلکہ ایسی صورت میں دلیل کے ساتھ ان شبہات کا ازالہ بھی ضروری ہے خود نبی کریم ﷺ نے اس اعرابی کو جس نے اعتراض کرتے ہوئے کہا تھا کہ صحیح وتندرست اونٹوں میں کوئی خارشی اونٹ آجاتا ہے تو ان سب کو بھی خارشی بنا دیتا ہے اس موقع پر آپ ﷺ نے اس کو تعوذ اور ایمان باللہ والرسول کو یاد کرنے کا حکم نہیں دیا بلکہ دلیل سے آپ نے اس کے اعتراض کو دفع کرتے ہوئے فرمایا **فمن اعدى الأوّل** اس لیے علماء کرام نے وساوس وشبہات کو دو قسموں میں منقسم کیا ہے: (۱) شبہات اور وساوس حدیث نفس کے درجہ میں ہوں تو اس قسم کے وساوس اور شبہات کے ازالہ کی صورت حدیث ابو ہریرہ وانس میں مذکور ہے کہ اس کے تصور اور غور وفکر سے باز رہے اور خدا کی طرف التجا کرے، اور اللہ پر یقین کا تصور کرے اس طرح شکوک و

شبہات اور وساوس دفع ہو جائیں گے۔ (۲) لیکن یہ وساوس وشبہات اس سے آگے بڑھ کر یقین سے مزاحمت کرنے لگیں یا درجۂ تکذیب تک پہنچ جائیں اور دل میں پیوست ہو جائیں تو اس صورت میں اس کو دلیل کے ذریعہ دفع کرنا ضروری ہو جاتا ہے جیسا کہ آپ نے خود دلیل سے اعرابی کے اس شبہ کو زائل فرمایا۔

شیطانی عمل تو وسوسہ کی حد تک ہے، البتہ اس کے وسوسہ کی کوئی انتہاء نہیں ایک شکل وصورت متعین نہیں ہے اگر تم اس کے جواب کی فکر کرو گے تو دوسرے طرح کے وساوس سے دل کو پریشان کرے گا، آخر کار تم حیرانی میں مبتلا ہو کر ہلاک و برباد ہو جاؤ گے، اس لئے آپ نے خدا کی طرف التجاء اور اس وسوسے کے تصور وفکر سے باز رہنے کا حکم دیا، بخلاف اس کے کہ اگر انسانوں کی طرف سے ایسے وساوس جو جڑ پکڑ چکے ہیں پیش کئے گئے ہوں تو اس کا دائرہ محدود ہوگا جس سے اس کے اعتراض کے جواب سے تشفی حاصل کی جاسکتی ہے ہاں اگر اس کے شبہات وساوس کے درجہ میں ہوں تو اس سے بحث کے بجائے اس کو بھی التجاء الی اللہ اور ان باتوں میں تفکر سے منع کرنے پر اکتفاء کیا جائے گا۔ اگر بحث کرنے والا مثل شیطان کے مناظرہ وجدال کے قاعدہ وطریقہ پر قائم نہ رہے تو ایسے شخص سے اعراض کرنا چاہیے اور اس سے بحث ومباحثہ نہیں کرنا چاہیے۔

سب کائنات کو اللہ نے پیدا کیا تو اس کو کس نے پیدا کیا یہ سوال حد درجہ لغو ومہمل ہے اس لیے کہ جب اس کو خالق تسلیم کر لیا تو خالق کے لوازم بھی ماننا ضروری ہوگا اور اس کے لوازم سے قدیم اور واجب الوجود ہونا ہے، خدا کا وجود ذاتی ہے اور ذاتی وصف اس کی ذات سے کبھی جدا نہیں ہوتا ہے، عطائے غیر نہیں ہے کہ سوال پیدا ہو کہ اس کو کس نے پیدا کیا، موصوف بالذات پر یہ سوال ختم ہو جاتا ہے۔

فائدہ: ان احادیث اور ان کے علاوہ دیگر احادیث میں بلا وجہ سوال وجواب کی مذمت وارد ہے بلا ضرورت کثرت سوال شکوک وشبہات پیدا کرتے ہیں اطمینان قلبی وسکون ذہنی کو ختم کرتے ہیں، اور اس سے طرح طرح کی گمراہیاں پیدا ہوتی ہیں، خاص طور سے خدا کی ذات کے بارے میں تفکر سے منع کیا گیا ہے، چنانچہ مختلف الفاظ اور مختلف سندوں سے ابن عباس وابوذر سے مروی ہے: **تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله. تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فتهلكوا تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله. قال الطيبي إنما أمر بالاستعاذة والاشتغال**

بأمر آخر ولم يامر بالتأمل والإحتجاج لأن العلم باستغناء الله عزوجلّ من الموحد أمر ضروري لايقبل المناظرة ولأن الاسترسال في الفكرفي ذلك لايزيد المرء إلا حيرة ومن هذا حاله فلا علاج له.

باب "وعيد من اقتطع حق المسلم بيمين فاجرة بالنار"

حديث أبي أمامة الحارثي، وحديث ابن مسعود،وحديث أشعث بن قيس، وحديث وائل بن حجر. رضي الله عنهم

حدیث ابوامامہؓ وابن مسعودؓ: اقتطع يقتطع ماخوذ من القطع المراد هنا الأخذ لأن من أخذ شيئًا بنفسه فقد قطعه عن مالكه. وان قضيب. بہت سے نسخوں میں قضيبًا منصوب ہے جو قاعدہ کے مطابق ہے، کیوں کہ إنْ کے بعد کان اوراس کے اسم کا حذف کرنا کلام عرب میں کثرت سے واقع ہے، چنانچہ بولا جاتا ہے: قد قيل ماقيل إن صدقا وإن كذبا لہٰذا اصل عبارت وإن كان الشئ قضيبا ہوگی، یا فعل محذوف کا مفعول بہ ہے وإن اقتطع قضيبًا، اور جن نسخوں میں مرفوع ہے وہ بھی صحیح ہے مگر ضعف کے ساتھ اس لیے کہ اس میں کان اوراس کی خبر محذوف ماننی ہوگی یا كان تامہ مانو جس کا استعمال قلیل ہے اور محذوف کثیر الاستعمال ہوا کرتا ہے اصل عبارت إن كان قضيب قطعه ہوگی۔

أبو أمامة الحارثي جن کا نام ایاس بن ثعلبہ یا عبداللہ بن ثعلبہ ہے ان سے عبداللہ بن کعب نے سنا ہے جیسا کہ مسلم میں ہے عبداللہ بن کعب يحدث أن أبا أمامة حدثه اس لیے ابوامامہ کی وفات کو غزوۂ احد سے واپسی کے وقت کہنا صحیح نہیں ہے۔

يمين صبر هو باضافة يمين إلى صبر يمين مصبورة عليها کے معنی میں ہے یہ مدعا علیہ کی صفت تھی مجازاً یمین کا مضاف الیہ بنادیا گیا، حاکم کے حکم سے قسم کھانا، وأصل الصبر الحبس والإمساك.

من حلف على يمين: یمین کے معنی یہاں محلوف علیہ کے ہیں۔

أوجب الله النار اہل سنت والجماعت کے یہاں ثواب وعقاب خدا کے ذمہ لازم وواجب نہیں

ہے، پھر یہ اخبار شرائط کے وجود اور موانع کے ارتفاع کے ساتھ مقید ہیں جس کو دیگر آیات واحادیث میں بیان کیا گیا ہے جس میں مشیت خداوندی بھی ہے ﴿إن الله لايغفر أن يشرك ويغفر مادون ذٰلك لمن يشاء﴾ اسی طرح شفارش کی احادیث بھی اور ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ اور توبہ وغیرہ ہے اس لیے اگر وہ جہنم میں نہ جائیں اور جنت میں داخل ہوجائیں تو تبدیل قول اور خلاف وعدہ اور کذب لازم نہیں آئے گا، اور یہی مطلب ہے ان لوگوں کا جو کہتے ہیں کہ اس میں استحقاق کو بیان کیا گیا ہے، کہ اس عمل کی یہ خاصیت ہے مگر خاصیت کے ظاہر ہونے کے لئے اس کی جملہ شرائط کا وجود اور موانع کا ارتفاع بھی ضروری ہے، اوّل وہلہ میں دخول جنت حرام ہوگی سزا کے بعد داخل ہوگا یعنی دخول اولی کی نفی ہے۔

حدیث ابن مسعود وحدیث اشعث بن قیس وحدیث وائل: ابن مسعود کی حدیث کا شان نزول اشعث بن قیس کا واقعہ ہے کہ ان کی زمین اور دوسری روایت میں کنوئیں پر ایک شخص قابض ہوگیا تھا، دونوں کے جمع کی صورت حافظ نے یہ بیان کی ہے کہ کنواں اور اس سے ملحق زمین کا قصہ ہے ان کی ساری زمین پر قابض نہیں تھا، اور وائل کی حدیث میں دوسرا قصہ ہے، وہ امرأ لقیس بن عابس اور ربیعہ بن عبدان (عین کے کسرہ یا فتحہ کے ساتھ اس کے بعد باء ہے اور ایک روایت میں ربیعہ عیدان عین کے فتحہ اور یاء کے ساتھ) اشعث اپنی روایت میں ﴿إن الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمنًا قليلاً﴾ کا شانِ نزول اپنے واقعہ کو بیان کررہے ہیں مگر ایک دوسری روایت میں اس کا شان نزول یہ بتلایا گیا ہے کہ جو شخص عصر کے بعد جھوٹی قسم کھا کر اپنا سامان فروخت کرے، ممکن ہے کہ دونوں واقعہ کے بعد یہ آیت نازل ہوئی ہے اس لیے دونوں اس کا شان نزول ہوں، اور آیت کے مصداق پر بھی کبھی شان نزول کا اطلاق کردیا جاتا ہے، اشعث کی روایت میں آپ نے ان سے سوال کیا هل لك بينة دوسری روایت شاهداك أو يمينه ہے وائل کی روایت میں محض بیّنہ ہے جس سے معلوم ہوا کہ پہلے مدعی سے بیّنہ کا سوال ہوگا اور بیّنہ سے مراد دو گواہ ہیں اور شاهداك أو يمينه نے دو ہی صورت میں منحصر کردیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدعی سے قسم نہیں لی جائے گی، ألبيّنة على المدعي واليمين على من أنكر الف لام جنس کا ہے كل البينة على المدعي وكل اليمين على المنكر قال ابن قدامة في المغني فجعل جنس اليمين في جنبة المدعى عليه كما جعل

جنس البينة فی جنبة المدعی. نیز آپ نے تقسیم فرمادیا والقسمة تنافی الشرکة . اذن یحلف بالرفع والنصب من جملة نواصب المضارع اذن، ولاینصب بها الا بشروط احدها أن یکون مستقبلاً فلو کان الفعل بعدُ حالاً لم ینصب.

یمین غموس: گذری ہوئی بات پر جان بوجھ کر غلط قسم کھانا، یہ گناہ کبیرہ ہے، جمہور کے یہاں اس گناہ کی تلافی کے لیے صرف توبہ ہے اور اس کے ذریعہ کسی کا حق لیا ہے تو اس کو واپس کرنا ہے کفارہ واجب نہیں ہے۔

یمین سے فیصلہ کا حکم: یمین خود خصم کا کلام ہے پہلے سے وہ چیز اس کے قبضہ میں ہے قسم اس کو برقرار رکھنے کے لیے ہے اثبات ملک کے لیے نہیں ہے، یمین سے فی الحال خصومت ختم ہوگئی اگر اس کے بعد مدعی بیّنہ پیش کردے گا تو قبول کیا جائے گا۔ الیمین الفاجرة أحق أن ترد البیّنة العادلة .

لہٰذا شارح کا قول فی هذا الحدیث دلالة لمذهب مالك والشافعي وأحمد والجماهير أن حكم الحاكم لا يبيح للإنسان ما لم يكن له خلافا لأبي حنيفة بے محل و بے موقع ہے، اس لیے کہ امام ابوحنیفہ کے قول کا محل عقود وفسوخ ہیں جبکہ محل میں انشاء کی قابلیت ہو اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی بنیاد پر ہو اور اس کا تزکیہ بھی ہو چکا ہو تو ظاہراً و باطناً قضا نافذ ہوگی، یمین کی بنیاد پر فیصلہ کا یہ حکم نہیں ہے۔

باب ”من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهدر الدم، ومن قتل دون ماله فهو شهيد“

حديث أبي هريرة، وحديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما

حدیث ابو ہریرہ: یريد أخذ مالی مال قلیل ہو کثیر ہو قتال جائز ہے، استقبله اللصوص ومعه مال لايساوى عشرة حل له ان يقاتلهم لقوله عليه الصلوة والسلام قاتل دون مالك والمال يقع على الكثير والقليل. (بحرالرائق)

اپنے نفس یا مال یا اہل سے ظلم کو دفع کرنے کے لیے قتال جائز ہے خواہ ظالم جان لینے کا ارادہ رکھتا ہو یا مال یا، اور کوئی ظلم کرنا چاہتا ہے بشرطیکہ قتل کے سوا اس کے ظلم کو دفع کرنے کی کوئی دوسری شکل نہ ہو۔

رای رجلا يسرق ماله فصاح ولم يهرب أو رای رجلا ينقب حائطه أو حائط غيره وهو معروف بالسرقة فصاح ولم يهرب، حل له قتله، ولاقصاص عليه. قابوس بن مخارق اپنے باپ مخارق سے نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص نے آپ سے سوال کیا یانبی الله !آتِ اتانی يريد أن يبزنی (يسلبني) فما اصنع به قال تناشد الله قال أرأيت ان ناشدته فأبى أن ينتهي قال تستعين بالمسلمين قال يا نبي الله آرأيت إن لم يكن أحد من المسلمين استعينه عليه قال استعن بالسلطان قال يا نبي الله أرأيت إن لم يكن عندی سلطان استعينه عليه قال: فقاتله فإن قتلك كنت في شهداء الآخرة اخرجه البيهقي .

اس سے معلوم ہوا کہ ظالم کے ظلم کو دفع کرنے کی اور کوئی صورت نہ ہوتو جائز ہے اگر لوگ موجود ہوکر مدد نہ کریں جیسا کہ فی زمانہ دیکھا جاتا ہے تو شامی نے لکھا ہے کہ بلا استمداد کے بھی قتل جائز ہے: إذا لم يقدر المسلمون والقاضی كما هو مشاهد في زماننا والظاهر أنه يجوز له قتله لعموم الحديث.

حدیث عبداللہ بن عمرو: دون ماله دون ظرف مکان تحت کے معنی میں مجاز اًسبب کے لیے استعمال ہوتا ہے، مال کے لیے قتال کرنے والا عموماً نیچے پیچھے مال کر کے قتال کرتا ہے۔

شہید کی وجہ تسمیہ: شہید بمعنی شاہد ہے شہید زندہ ہوتا ہے، چیزوں کا مشاہدہ کرتا ہے، نزع کے وقت ملائکہ کا مشاہدہ کرتا ہے جو اس کو بشارت دیتے ہیں، اور اللہ نے جو اس کے لیے جنت اور دیگر چیزیں تیار کر رکھی ہیں اس کا مشاہدہ کرتا ہے اسی طرح انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے تبلیغ کرنے کی شہادت دے گا، یا شہید بمعنی مشہود ہے کہ اس کو اللہ اور فرشتے بشارت دیتے ہیں اس کے اخلاص اور حسن خاتمہ کی شہادت دی جاتی ہے، اصلی شہید، جو جنگ میں کفار کے ہاتھوں قتل ہوا ہو، یا جس سے قصاص واجب نہ ہوتا ہو، شہید آخرت جن کو اللہ تعالیٰ شہیدوں کا ثواب دے گا، اور زمرۂ شہداء میں مبعوث ہوں گے، دنیا میں ان پر شہادت کے احکام جاری نہ ہوں گے، ایسوں کی تعداد بہت ہے بعض لوگوں نے شمار کیا تو ساٹھ سے اوپر ہیں۔

باب "استحقاق الولي الغاش لرعيته النار"

حدیث معقل بن یسار: إنی محدثك بحديث لولاأني في الموت لم أحدثك حضرت معقل نے اس سے پہلے ان کو نصیحت کی تھی مگر اس نے کوئی اثر قبول نہیں کیا بلکہ الٹے ظلم و زیادتی کا

اندیشہ ہوگیا تھا مگر حضرت معقل نے کتمان علم کے خوف سے آخر وقت میں بیان کردیا، یسترعی جعله راعیًا نگرانی سپرد ہو، رعیة عوام جن کی نگرانی کی جاتی ہے۔

ما من عبد عام ہے جیسے كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، اور ما من امير خاص ہے، رعــــاية جن امور کی حفاظت کی ذمہ داری ہو اس کی حفاظت وصیانت کرنا اوران کے حقوق کی نگہداشت کرنا، اس کے مقابل خیانت وغش ہے۔

حرم الله عليه الجنة اس کی تاویل ماسبق میں گذر چکی ہے۔ دوسری روایت میں لم يدخل معهم الجنة سے متعین ہوجاتا ہے کہ دخول اولی کو حرام کیا گیا ہے نہ کہ مطلق دخول کو، لايدخل الجنة في وقت ثم يدخل بعد ذلك .

باب "رفع الأمانة والإيمان من بعض القلوب وعرض الفتن عليها"

حدیث حذیفہ: (۱) عن زيد بن وهب عن حذيفة (۲) وعن ربعي بن حراش عن حذيفة. حديث زيد بن وهب عن حذيفة ان الامانة نزلت فى قلوب الرجال ثم نزل القرآن فعلموا من القرآن وعلموا من السنة.

الأمانة: الأمانة والأمان فى الأصل مصدر، والأمانة قد تطلق على المفعول ما ائتمن عليه من الحقوق المتعلقة فى ذممهم من حقوق الله وحقوق العباد.

وقد تطلق على الحالة التى تكون الإنسان عليها وهى مقتضية أداء كل حق إلى صاحبه وضده الخيانة نزلت فى جذر قلوب الرجال يعنى ان الله جبل القلوب على القيام بحق الأمانة فى حفظها أو احترامها و أدائها لمستحقها وعلى النفرة من الخيانة فيها.

حدیث کی پہلی توجیہ: امانت کا بیج ہر ایک کے قلوب میں بودیا گیا ہے اور انسان اس پر مفطور ہے قرآن وحدیث اسی فطری امور کی تفصیل اور تائید ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت کاملہ سے انسان میں دو قوتیں رکھی ہیں ایک قوت ملکیہ دوسرے قوت بہیمیہ، ان دونوں قوتوں میں برابر کھینچا تانی رہا کرتی ہے پھر کبھی باہم مصالحت بھی ہوجاتی ہے، قوت ملکیہ اور بہیمیہ درحقیقت قوت عملیہ ہے، انسان بسا اوقات اقتضاء نفسانی کی وجہ سے خدا کے احکام کی

مخالفت کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ نے کمالات علمی وعملی کی اعانت ومدد کے لیے امانت کا ملکہ اور صفت جو علم صحیح کی متابعت کا نام ہے، اس کو بھی تمام انسانوں میں ودیعت فرمایا ہے اسی جوہر علم وعمل وامانت پر تکلیف کا مدار ہے، جس طرح دیگر فطری صلاحیتوں کو ترقی دینے کے اسباب ہیں، اسی طرح ان کو ضعیف وکمزور کرنے کے بھی اسباب ہیں، اسی طرح اس ملکہ کے بھی ترقی وتنزلی کے اسباب ہیں وحی الٰہی قرآن و حدیث میں اس صفت کی خوبی کو اور اس کو مستحکم کرنے کا طریقہ بھی بتلایا جس کو فعلموا من القرآن وعلموا من السنة سے بیان کیا گیا ہے۔ إن الأمانة لهم بحسب الفطرة ثم بطريق الكسب من الشريعة.

امانت کی چند قسمیں ہیں: (۱) امانت جس کا تعلق خود آدمی کی اپنی ذات سے ہو، خاندان سے ہو عام لوگوں سے ہو۔

(۲) امانت جس کا تعلق خدا اور انبیاء وغیرہ سے ہو۔

اس توجیہ کی بناء پر نزلت في جذر قلوب الرجال میں الرجال سے مراد تمام انسان ہیں۔

دوسری توجیہ: الرجال سے مراد آپ کے زمانہ کے مخصوص افراد ہیں۔

حجۃ اللہ البالغۃ میں ہے: أقول لما أراد الله ظهور ملة الإسلام اختار قوما و مرنهم للانقياد و الإذعان وجمع الهمة على موافقة حكم الله ثم كانت الأحكام المفصلة في الكتاب والسنة تفصيلا لذلك الاذعان الاجمالي، ثم انها تخرج من صدورهم على غفلة منها و ذهول شيئًا فشيئًا فيرىٰ الانسان اظرف ما يكون واعقله وليس في قلبه مقدار شئ من الامانة لا بالنسبة الى دين الله ولا بالنسبة إلى معاملات الناس.

جس کو شاہ اسماعیل شہیدؒ نے منصب امامت میں اس طرح بیان کیا ہے کہ انبیاء سے ہدایت کا ظہور طرح طرح سے ہوتا ہے، ایک قسم ہدایت اس کو نزول برکت سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی بعثت کے ساتھ ایک نور نازل کیا جاتا ہے جس سے ہر سعادت مند کے دل میں حق کی طلب جوش مارنے لگتی ہے اور اپنے چھپے ہوئے مفاسد پر آگاہی ہو جاتی ہے اور اپنی اصلاح کی فکر کرنے لگتا ہے جیسے موسم برسات آتے ہی نباتات پر ہر طرح سے قوت نمو میں اضافہ ہو جاتا ہے اگر باران رحمت نازل ہو تو طرح طرح کے پھول کھل جاتے ہیں، اسی طرح نبی کی تعلیمات سے وہ سعادت مند بہرور ہوتے ہیں۔

قال التوربشتي: يريد أن الامانة نزلت في قلوب الرجال واستولت عليها فكانت هي الباعثة على الاخذ من الكتاب والسنة وهذا هو الذى شاهد حذيفة في الصحابة رضي الله عنهم ببركة صحبته المباركة.

ان دونوں توجیہ کی بناء پر امانت ایمان سے مختلف چیز ہوئی پہلی توجیہ پر امانت کی ضد خیانت جو ایمانیات وعملیات میں معین ومددگار ہوتی ہے بلکہ اس کے بغیر ایمان وعمل کو بروئے کار لانا ممکن نہیں اور دوسری توجیہ کی بناء پر صفت امانت فطری ہونے کے بجائے نبی کے وجود پر رحمت کے قبیل سے ایک چیز ہے جس کی بدولت ایمان وعمل آسان ہو جاتا ہے۔

تیسری توجیہ: بعض لوگوں نے دیکھا کہ حدیث کے آخر میں في قلبه حبة خردل من إيمان آیا ہے تو ان لوگوں نے امانت سے ایمان مراد لیا قال النووي: قال صاحب التحرير هى الامانة المذكورة فى قوله تعالى إنا عرضنا الأمانة وهى عين الإيمان فاذا استمكنت الامانة فى قلب العبد قام حينئذٍ باداء التكاليف مگر بیع وشراء کا تذکرہ بتلاتا ہے کہ امانت سے ایمان کے بجائے امانت کے متبادر معنی مراد لیے جائیں چوں کہ ایمان کے لوازم میں سے امانت بھی ہے اس لیے کہ تمام صفات حمیدہ ایمان کے تابع اور اس کے لیے لازم ہیں اس لیے امانت کی اہمیت ظاہر کرنے کے لیے امانت کی جگہ ایمان کا لفظ استعمال کیا ہے حدیث میں ہے لا إيمان لمن لا أمانة له یا امانت کو عام کرو تو ایمان وامانت ایک چیز ہوگی یعنی اس میں نہ تو امانت دین کے اعتبار سے ہوگی نہ لوگوں کے معاملات کے اعتبار سے۔

جذر القلوب بفتح الجيم وكسرہا الأصل (جڑ)

الوكت (نشان) بفتح الواو واسكان الكاف: هو الأثر اليسير قيل سواد يسير قيل هو لون محدث مخالف للون كان قبله. المجل (آبلہ) بفتح الميم واسكان الجيم وفتحها. نفط باب سمع سے نفط آبلہ پڑنا۔

رفع امانت کے دو درجے کو بیان کیا پہلے درجہ میں رفع امانت میں خیانت کے آثار معمولی درجہ میں ہوں گے جیسے ہاتھ میں کام کرنے سے کوئی نشان پڑ گیا اس درجہ کا حضرت حذیفہ نے مشاہدہ کیا دوسرے درجہ میں رفع امانت یعنی خیانت کا اثر نمایاں ہوگا جیسا کہ آبلہ میں ہوتا ہے کہ اندر کچھ نہیں سوائے خراب

مادہ کے اسی طرح اندر امانت کا کچھ اثر نہ ہوگا فیظل اثرها میں ها ضمیر کا مرجع رفع امانت سے جو خیانت مفہوم ہوتی ہے ها ضمیر کا مرجع امانت نہیں ہوسکتا ہے، اس لیے کہ و کت شئ یسیر ہے اور مجل شئ اثر محکم ہے جس سے لازم آئے گا کہ امانت کے اٹھنے سے امانت کا اثر پہلے درجہ میں قلیل ہو اور دوسرے درجہ میں زیادہ ہو۔

ما أجلده ما اقواه. ما أظرفه ما أحسنه. مأخوذ من الظرف كأنه جعل وعاء للآداب، لا أبالي أيكم بايعت مأخوذ من البيع لا من المبايعة لأن اليهودی والنصرانی لا يبايع بيعة الإسلام یعنی لوگوں میں امانت پائی جاتی تھی، اس لیے بغیر تحقیق وتفتیش کے ہر ایک کے ہاتھ خرید وفروخت کا معاملہ کیا کرتا تھا کہ اگر مسلمان ہوگا تو اس کا دین اس کی امانت داری خیانت سے روک دے گی اگر غیر مسلم ہوگا تو والی جو قوم کی امانت کا ذمہ دار ہے وہ اپنی امانت ادا کر کے میرا حق دلا دے گا، مگر میں اب لوگوں سے امانت کو اٹھتا ہوا دیکھتا ہوں اس لیے تحقیق وتفتیش کر کے کسی سے معاملہ کرتا ہوں۔

حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثين قد رأيت أحدهما وأنا انتظر الآخر

اوّل چیز جس کا انہوں نے مشاہدہ کیا وہ امانت کا نزول ہے، اور دوسرا جس کا ان کو انتظار ہے امانت کا ختم ہو جانا اور شاذ و نادر امانت دار ہونا اور جس رفع امانت کا انہوں نے مشاہدہ کیا وہ تو اس کی ابتداء ہے جسے انہوں نے اپنے عصر اول کے اعتبار سے عصر اخیر میں کمی محسوس کی۔

ينام الرجل النومة: اگر نوم سے نوم حقیقی مراد ہو تو رفع امانت اضطراری ہوگا اور یہ رفع امانت گناہوں کے کرنے کی سزا کے طور پر ہوگا، اور اگر نوم کا حقیقی معنی نہ لے کر مجازی معنی غفلت لیا جائے جو گناہوں کا سبب ہے جس سے امانت اور ایمان میں کمی ہوگی، تو رفع امانت اختیاری ہوگا۔

حدیث حذیفہ ثانی: أيكم سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر الفتن فتنہ کے معنی امتحان و ابتلاء کے آتے ہیں، پھر اچھی حالت سے بری حالت میں تبدیلی پر فتنہ کا اطلاق ہونے لگا جس میں اچھی بات بری اور بری بات اچھی معلوم ہوتی ہے۔

فتنة الرجل في أهله وجاره فتنہ جس سے لوگوں کے اخلاق میں تبدیلی ہو جائے جیسے آدمی کا دل سخت ہو جاتا ہے جس سے نہ طاعت کا ذوق رہتا ہے اور نہ لذت، یا کذب کا شیوع یا لوگوں کے

درمیان سے امن وامان کا فقدان جس سے قتل و غارت گری شروع ہو جائے، حکومت پر اشرار کا مسلط ہو جانا، محرمات شرعیہ کا استحصال، سلف پر سب وشتم۔

فتنة الرجل في أهله وجاره. إنما أموالكم و أولادكم فتنة اہل وجار کا فتنہ افراط وتفریط کی بناء پر ہوتا ہے جس کی وجہ سے آدمی ایک کے حقوق میں غلو سے دوسرے کے حقوق کو نظر انداز کرنے لگتا ہے یا اُن کے حقوق میں کمی کرنے لگتا ہے۔ یہ سب فتنے ہیں جس کا محاسبہ ہوگا اور اس میں زیادہ تر ایسے ذنوب ہوتے ہیں جس کے بارے میں توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ حسنات سے معاف ہو جائیں۔

شاہ ولی اللہ فتنة الرجل في أهله کی تفسیر میں ذکر کرتے ہیں هي فساد تدبير المنزل مثل وقوع الشقاق بين الرجل وامرأته. جس سے انتظام خانہ داری بگڑ جاتے ہیں۔

التي تموج موج البحر المراد به شدة المخاصمة و كثرة المنازعة وما ينشأ عن ذلك من المشاتمة والمقابلة. شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ وہ فتنہ جو سمندر کی موج کی طرح موجزن ہوگا اس سے مراد ملکی انتظام کا برباد ہونا اور بغیر استحقاق کے ہر ایک کا خلافت کی طمع کرنا ہے، جس کو دوسری حدیث میں بیان کیا گیا ہے۔ إن الشيطان قد أيس أن يعبده المصلون في جزيرة العرب لكن في التحريش بينهم.

فاسكت القوم سكت واسكت بمعنی صمت، مگر اصمعی نے مجرد و افعال میں فرق کرتے ہوئے کہا سکت بمعنی صمت اور اسکت بمعنی اطرق ہے لوگوں کو خاندانی فتنوں کے بارے میں معلوم تھا ملکی فتنوں کے بارے میں خبر نہیں تھی؛ اس لیے خاموش رہے سر جھکا لیا۔

فقلت انا قال انت لله أبوك بیٹے کی خوبی کو ظاہر کرنے کے لیے لله أبوك کہتے ہیں قال الرضي انما نسب الى الله قصدًا للتعجب منه لأن الله منشئ العجائب فكل شئ عظيم يريدون التعجب منه ينسبونه إلى الله تعالىٰ ويضيفونه إليه نحو قولهم لله أنت ولله أبوك. قال الشارح قال صاحب التحرير فإذا وجد في الولد ما يحمد قيل لله أبوك. تیرا باپ بہت اچھا تھا کہ تیرے جیسا اس کا بیٹا ہوا۔

تعرض الفتن على القلوب كالحصير عودًا عودًا: عودًا میں تین احتمال ہیں (۱) عین کے ضمہ کے ساتھ زیادہ مشہور ہے، اسم غیر مشتق اگر ترتیب پر دلالت کرے تو اس کا حال واقع ہونا صحیح

ہوتا ہے، فتنے دلوں پر پیش کیے جائیں گے اور وہ اس میں پیوست ہوتے چلے جائیں گے جیسے چٹائی کی ایک تیلی دوسری تیلی میں پیوست ہوتی جاتی ہے۔ تدخل الفتن في القلوب واحدة بعد واحدة كما يدخل العود فی الحصير واحدا بعد واحد . وذلك ان ناسج الحصير كلما نسج عودًا اخذ عودًا آخر ونسجه عودًا عودًا (۲) بفتح العین مصدر وہ فتنے بار بار پیش ہوں گے۔ (۳) عوذًا مصدر عاذ يعوذ عوذا و معاذا اس صورت میں یہ جملہ معترضہ ہوگا نعوذ باللہ کے معنی میں نسألك ان تعيذنا .

عرض فتن اس سے مراد دلوں میں خطرات نفسانیہ خیالات شیطانیہ کا پیدا ہونا اور اعمال فاسدہ کا دل پر مسلط ہونا ہے جس سے اس کا احساس مردہ ہوجائے اور وہ اس کو برا نہ سمجھے اس بری حالت کے سرایت کرنے کی وجہ سے حق کا کوئی ارادہ باقی نہیں رہ جاتا ہے جو حق پر آمادہ اور برانگیختہ کرے اس کے برخلاف وہ شخص جس کے دل میں فتنوں کے خلاف ہیئت وکیفیت پیدا ہوگئی ہو تو وہ ان فتنوں کو برا سمجھے گا۔

مربادا احمار سے محمار کے وزن پر، بر بناء حال منصوب ہے، ابو خالد نے اپنے استاذ سلیمان سے جن کی کنیت ابو مالک ہے مربادا کی تفسیر دریافت کی تو انہوں نے فرمایا: شدة البياض في السواد ہے اور قاضی عیاض نے اپنے بعض شیوخ سے نقل کیا ہے کہ یہ تفسیر صحیح نہیں ہے اس میں تصحیف ہوگئی ہے اصل شبه البياض في السواد ہے راکھی رنگ، اور شدة بياض في سواد ہو تو اس کو بلق کہتے ہیں، مجخيا میم کے بعد جیم اس کے بعد خاء ہے باب تفعیل سے اسم فاعل اس کی تفسیر منکوس اوندھے سے کی ہے، اور لغت میں اس کے معنی جھکنے کے آتے ہیں أبيض مثل الصفا الحجر الاملس الذى لا يعلق به شئ چکنے پتھر سے تشبیہ دینے کی غرض اعتقاد میں پختگی و مضبوطی کو بتلانا ہے کہ اس میں کوئی فتنہ اثر انداز نہیں ہوسکتا قیامت تک وہ ہر فتنہ سے محفوظ ہوجائے گا، دوسرا شخص وہ ہے کہ اس کے دل میں خواہشات نفسانی کی اتباع اور معاصی کے ارتکاب کی وجہ سے ظلمت وتاریکی پیدا ہوگی اور فتنوں میں پڑتا چلا جائے گا یہاں تک کہ اس کے دل میں جو ایمان ہے وہ بھی نکل جائے گا جیسے اوندھے الٹے گھڑے سے پانی نکل جاتا ہے پھر اس میں پانی نہیں داخل ہوسکتا ہے اسی طرح اس میں ایمان نہیں آسکتا ہے یا یوں کہا جائے کہ نور ایمان اس سے نکل جائے گا اور پھر نور ایمان داخل نہیں ہوگا، مگر اصل ایمان رہے گا، اس پر اتباع ہوی کا غلبہ ہے اس لیے مربادا راکھی رنگ سے تشبیہ دیا کہ گھڑے کے اوندھے ہوجانے کے بعد بھی

مسامات کے ذریعہ جو پانی گھس گیا ہے، باقی رہے گا یہ توجیہ اس لیے کی جاتی ہے کہ گفتگو مومن کے بارے میں ہے۔

قال حذیفة إن بینك و بینها بابا مغلقا فتنہ کو مکان سے تشبیہ دیا اور عمر رضی اللہ عنہ کی حیات کو بند دروازہ سے تشبیہ دیا اور ان کی وفات اور شہادت کو دروازہ کے ٹوٹنے اور کھلنے سے، آپ کی زندگی تک کوئی فتنہ نہیں آئے گا آپ کی وفات یا شہادت کے بعد فتنہ آئے گا اس لیے آپ پریشان نہ ہوں۔

قال الكرماني كيف يفسر الباب بعد ذلك أنه عمر الجواب أن في الأول تجوزا والمراد بين الفتنة وبين حياة عمر قال عمر أكسر لا أبالك أي تكسر كسرا مفعول مطلق فلو أنه فتح لعله كان يعاد بخاری میں ہے: قال يفتح الباب ام يكسر قال لا بل يكسر قال ذلك أحرى أن لايغلق اگر دروازہ صحیح سالم ہے تو زور لگا کر بند کرنے کی توقع کی جاسکتی ہے مگر جب ٹوٹ جائے تو بند کرنا دشوار ہوگا پھر حضرت عمر کو دیگر احادیث سے معلوم تھا کہ قیامت تک یہ امت فتنہ میں مبتلا ہوتی رہے گی۔

لا أبالك تیرا باپ نہیں ہے لا تريد العرب بهذا نفي الأبوة حقيقةً بل هي كلمة تذكر للحث على فعل شئ خوب کوشش کر کے اپنا بچاؤ کرو، باپ ہوتا تو تمہاری مدد کرتا، اب تمہاری مدد کرنے والا کوئی نہیں ہے۔ جد في هذا لأمر وتاهب تاهبَ من ليس له معاون (شرح)

حدثته ان ذلك الباب رجل يقتل أو يموت حضرت حذیفہ کو وہ دروازہ معلوم تھا بلکہ حضرت عمر کو بھی معلوم تھا جیسا کہ بخاری شریف میں ہے: قلنا لحذيفة أ كان عمر يعلم الباب قال نعم كما يعلم ان دون غد ليلة. جیسے آئندہ کل سے پہلے رات کا علم بدیہی وضروری ہے، اسی طرح سے بدیہی وقطعی طور سے جانتے تھے۔ شاید حضرت حذیفہ نے حضرت عمر کو اس باب میں غور وفکر کرنے سے روکنے کے لیے ہی بجائے فتنہ کبریٰ کے فتنہ صغریٰ کو چھیڑا تھا، اور حضرت عمر کے اصرار پر کہا آپ کیوں اس چکر میں پڑتے ہیں ان بينك وبينها بابًا مغلقًا یہ نہیں کہا کہ أنت الباب يقتل أو يموت اس میں احتمال ہے کہ حضرت حذیفہ کو متعین طور سے حضرت عمر کا قتل ہونا معلوم تھا مگر تصریح سے گریز کیا یا تعیین کے ساتھ معلوم ہی نہیں تھا اس لیے مبہم بیان کیا حضرت ابوذر نے حضرت عمر کو يا قفل الفتنة فرمایا اور حضرت عمر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لوگوں سے کہا لا يصيبكم فتنة ما دام فيكم. حضرت

عثمان بن مظعون کی حدیث مرفوع میں حضرت عمر کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے: هذا غلق الفتنة لا يزال بينكم وبين الفتنة باب شديد الغلق ما عاش. حديثا ليس بالاغاليط دوسری روایت میں ہے قال حذيفة حدثته حديثًا ليس بالاغاليط يعني أنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. اغاليط اغلوطة کی جمع ہے مايغالط به یعنی نبی ﷺ کی حدیث ہے اپنا اجتہاد وگمان نہیں اسی طرح اسرائیلیات سے نہیں ہے، ان أمير المؤمنين أمس لماجلست إليه سال أصحابه حضرت حذیفہ کوفہ سے مدینہ گئے تھے اور مدینہ سے واپس آ کر کوفہ والوں سے بیان کر رہے ہیں اس لیے أمس سے مراد گذشتہ کل نہیں ہے بلکہ مطلقاً زمانہ ماضی ہے۔

باب ”أن الإسلام بدأ غريبًا وسيعود غريبًا“

حدیث ابی ہریرہؓ وابن عمرؓ: بدأ بالهمزة متعدی ہے مگر فعل لازم کے معنی کی تضمین سے لازم ہو گیا ہے، ابتداء میں ایمان لانے والے تھوڑی تعداد میں تھے، بعد میں اسلام کا شیوع ہوا ويدخلون في دين الله أفواجًا کا منظر سامنے آیا، غریبًا جو اپنے وطن سے دور ہو، جیسے وہ اکیلا اس کے متعلقین غریب الوطنی میں نہیں ہوتے اسی طرح ایمان واسلام کا حال تھا، الإسلام نشا فی أوّل أمره فی آحادٍ من الناس وقلة ثم انتشر وظهر، وسيعود كما بدأ پھر لوگوں کا اسلام سے تعلق کم ہوتا جائے گا، سيلحقه نقص واختلال حتى لايبقى إلافي آحاد الناس كابتدائه فطوبى للغرباء طوبى لك وطوباك بمعنی فرحت وخوشی خیر وبرکت، غرباء سے مراد وہ لوگ ہیں جو ایسے مشکل کٹھن وقت میں بھی اسلام کے دامن کو تھامے رہیں گے جیسا کہ ترمذی میں ہے: هم الذين يصلحون ما افسد الناس من بعدى من سنتي اور لا يزال طائفة من امتي على الحق کے اپنے زمانہ میں مصداق ہوں گے، اور لوگوں کو سنت کی طرف دعوت دینے والے ہوں گے۔

توضیح احادیث: إن الإيمان ليارز إلى المدينة كما تارز الحية في جحرها أو يارز بين المسجدين اس حدیث میں دجال کے خروج کے وقت کی کیفیت کا بیان ہے، ترمذی میں ابن عمرو بن عوف سے مرفوعًا مروی ہے: ان الدين ليارز إلى الحجاز كما تارِز الحية إلى جحرها وليعقلن الدين من الحجاز معقل إلا روية من رأس الجبل مکہ ومدینہ سے اسلام نکل کر سارے عالم میں

پھیلا مگر اس وقت سمٹ کر مکہ و مدینہ میں آجائے گا اور ان دونوں مسجدوں میں دجال کا رعب وخوف نہیں رہے گا، آپ کے زمانہ میں خلفاء راشدین کے ابتدائی زمانہ میں بھی مکہ و مدینہ کا یہی حال تھا، پھر دیگر ممالک میں ایمان واسلام پھیلا مگر پھر قرب قیامت میں اس کا حال پہلے جیسا ہو جائے گا۔ کما تارز الحية إلى جُحرها سانپ اپنی بل وسوراخ سے اپنی معاش کے لیے اِدھر اُدھر جاتا ہے، مگر خوف کے وقت پھر اسی سوراخ میں لوٹ آتا ہے۔

باب ''ذهاب الإيمان في آخر الزمان''

حدیث انس: لا تقوم الساعة حتى لايقال في الأرض الله الله. لا تقوم الساعة على أحد يقول الله الله یعنی جب قیامت قائم ہوگی اس وقت کوئی مومن و مسلم نہیں رہے گا اور اشرار خلق رہ جائیں گے، حدیث ابو ہریرہ گذر چکی ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا ہے کہ یمن سے ایک ہوا چلے گی اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ شام سے ایک ہوا چلے گی اور جتنے مومن ہوں گے سب کے سب وفات پا جائیں گے، اس کے بعد سب کافر رہ جائیں گے اس کے بعد قیامت آئے گی اور حدیث لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي الأمر سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قیامت تک مومن باقی رہیں گے مگر حدیث ابو ہریرہ کی وجہ سے امر اللہ سے اس ہوا کا چلنا مراد لیا جائے تا کہ تعارض نہ رہے، الله الله تمام روایات میں مکرر آیا ہوا ہے یہ مرفوع ہے قال النووي هو برفع اسم الله وقد يغلط فيه بعض الناس ولا يرفعه، اللہ اللہ کہہ کر ذکر کرنا اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے ابن تیمیہ اور ان کے متبعین اس طرح ذکر کو نا جائز کہتے ہیں مگر یہ حدیث اس کے جواز پر صریح ہے بے شک زیادہ تر اذکار جملہ اور کلام کی صورت میں آئے ہیں لفظ اللہ مفرد نہیں آیا ہے مگر اس حدیث میں تو مفرد ہی مذکور ہے پھر آیت قرآنی ﴿واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا﴾ اسی طرح ﴿اذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة و دون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تكن من الغافلين﴾ کی رو سے ذکر جس طرح ہو مفرد ہو جملہ ہو اسم ذات کے ذریعہ ہو اسم صفت کے ذریعہ ہو آیت کے عموم میں سب داخل ہے، اور جملہ و کلام وغیرہ کی قید لگانا اس کے وسیع مفہوم کو تنگ کرنا ہے، خاص طور سے واذكر ربك في نفسك میں ذکر قلبی ہے جو جملہ اور ترکیبات لفظیہ سے بے نیاز ہوتا ہے

اور ولا تكن من الغافلين سے تو واضح ہوگیا کہ مقصد یہ ہے کہ انسان ذکر الٰہی سے غافل نہ ہو نسیم الریاض شرح شفاء میں شہاب الدین خفاجی نے اس بحث کو ذکر کیا ہے: قيل إن ذكر الله بتكرير الجلالة بدعة لا ثواب فيها سئل العزيز بن عبدالسلام عمن يقول الله مقتصرًا على ذلك هل مثل سبحان الله والله أكبر ونحوه فأجاب بأنه بدعة لم ينقل مثله عن أحد من السلف وإنما يفعله الجهلة والذكر المشروع لا بد فيه أن يكون جملة مفيدة والاتباع خير من الابتداع پھر اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ثم قال بعد ذلك ذكر الله تعالىٰ فقد ورد الامر به و وعد ذاكره بالثواب في آيات كثيرة واحاديث لا تحصى. ولم يقيد بقيد على ان الذاكر مقصده التعظيم والتوحيد فهو اذا قال الله ملاحظًا لمعناه فكأنه قال معبودى واجب الوجود مستحق لجميع المحامد ولم يزل أهل الله من العلماء والصلحاء يفعلونه من غير نكير وكان الاستاذ البكرى يفعله وفى مجلسه أجلة العلماء والمشائخ وهذا هو الحق وقد صنف فى رد مقالة ابن عبدالسلام هذه عدة رسائل رأيناها وممن صنف فيها القطب القسطلانى والعارف بالله المرصفى والشيخ عبدالكريم وبه أفتى من عاصرناه حضرت تھانوی علیہ الرحمہ نے لکھا ہے کہ اگر لا تقوم الساعة حتى لايقال في الأرض الله الله کو نقل جزئی نہ مانا جائے تو نقل کلی یا استنباط کے دعوی کی ضرور گنجائش ہے كما نقل عن كثير من الاكابر اور اس دعوی میں اختلاف مضر نہیں ہے کشان سائر المجتهدات اور استنباط بھی ثبوت نص ہی کا ایک فرد ہے گو اس صورت میں اس طریق ذکر کو طریق منقول صریح سے مفضول کہا جاوے گا لیکن عارض نفع خاص اور وہ دفع وساوس و جمع خواطر ہے بعض کے لیے عملاً ترجیح دی جا سکتی ہے اگر اس کو مستنبط بھی نہ کہا جاوے تو بھی وہ منہی عنہ نہیں ہے، پس دیگر تدابیر امور مطلوبہ شرعیہ کے یہ بھی مطلوب ہوگا۔

باب "جواز الاستسرار بالإيمان للخائف"

حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ: أحصوا لى كم يلفظ الإسلام بخاری میں أحصوا کی جگہ اكتبوا آیا ہے حاجت و ضرورت کی بناء پر مردم شماری جائز ہے بلکہ بعض حالات میں ضروری ہے۔ فقلنا يا

رسول الله اتخاف علينا؟ یہ حدیث شاید غزوۂ احد کے موقع کی ہے اور بعض حضرات نے غزوۂ خندق کے موقع کی بتلایا ہے، ونحن ما بين الست مائة إلى السبع مائة عدد مضاف ومضاف الیہ ہوتو معرف باللام بنانے کے لیے مضاف الیہ پر الف لام داخل کرتے ہیں، اور کوفیوں کے یہاں دونوں پر داخل کرنا صحیح ہے، صرف مضاف پر الف لام داخل کرنا ہر ایک کے یہاں خلاف ضابطہ ہے، إذا أريد تعريف العدد بأل فإذا كان العدد مضافًا فالاحسن ادخال أل على المضاف إليه وحده نحو عندى ثلاثة الاقلام والكوفيون يجيزون ادخال أل عليهما معًا نحو عندى الثلاثة الاقلام ويحتجون بشواهد متعددة والحق ان حجة الكوفيين اقوى لاعتمادهم على السماع الثابت غيران مذهب البصرى أكثر شهرة و أوسع شيوعًا وادخال أل على المضاف دون المضاف إليه نحو الألف قريش كما فى الحديث الست مائة والسبع مائة يدور البحث قديما وحديثا حول صحة هذا الاستعمال وخطأه قال ابن عصفور هو جائز على قبحه قال الراضى فى توجيه الثلاثة الاثواب هذا هو الوجه لمن قال الثلاثة اثواب وان كان اقبح من الأول لاضافة المعرفة الى النكرة كأنهم لما عرفوا الأول استغنوا عن تعريف الثانى جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ استعمال فصیح نہیں ہے مگر متقدمین کے یہاں اس کا استعمال کثرت سے ہے جس کی وجہ سے جائز کہا جائے گا، لكن ورد مثله فى أحاديث الرسول عليه السلام وكذا ورد فى استعمال كثير ممن يستأنس لكلامهم فينبغى قوله مع الاعتراف بأنه غير مستحسن وان الخير فى تركه والذين يرفضون يتاولون بتكلف ظاهر لاداعى له قال النووى هو مشكل فى جهة العربية وله وجه وهو أن يكون مائة فى الموضعين منصوبا على التميز على قول بعض العربية وقيل إن مائة فى الموضعين مجرورة على ان الألف واللام زائدتين فلا اعتداد .

یہی روایت بخاری میں بطریق ابی حمزۃ عن الاعمش ہے، اس میں خمس مائة ہے اور بخاری نے کہا: وقال أبو معاوية ما بين ست مائة إلى سبع مائة، تو اس میں نحوی اعتبار سے کوئی اشکال نہیں ہے۔

تعداد میں اختلاف: اعمش کے شاگرد سفیان نے پندرہ سو نقل کیا اور ابو حمزہ نے پانچ سو اور یحیٰ بن

سعید الاموی اور ابوبکر بن عیاش نے ابوحمزہ کی متابعت کی ہے، اصحاب اعمش میں سب سے احفظ ابو معاویہ ہیں جس کی وجہ سے ان کی روایت کو مسلم نے نقل کیا ہے مگر عدد کی تعیین نہیں ہے، اور ابوحمزہ کا متابع موجود ہے مگر سفیان ثوری سب میں احفظ ہیں پھر ایک امر زائد کو نقل کر رہے ہیں جس کی وجہ سے ان کی روایت کو بخاری نے نقل کیا ہے۔ چوں کہ مخرج حدیث ایک ہے، اور مدار اعمش ہیں ان کے شاگردوں میں اختلاف ہو گیا اس لیے جمع کی کوئی صورت نہیں جس کی وجہ سے بخاری و مسلم نے ترجیح دے کر ایک طریق کو نقل کیا ہے، بعض دیگر حضرات نے جمع کرنے کی کوشش کی ہے کسی نے کہا کہ مختلف مواقع پر کتابت ہوئی جس سے تعداد میں فرق پڑ گیا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ اہل مدینہ میں جنگی سپاہیوں کی تعداد پانچ سو اور بچے اور عورتیں ملا کر چھ سو سے سات سو تک اور مدینہ و اطراف مدینہ کو لے کر پندرہ سو مگر یہ سب تکلف ہے، اس لیے کہ اگر مخرج حدیث متعدد ہوتا تو یہ تاویل ہو سکتی تھی۔

حتى جعل الرجل منا لا يصلي الاسرا حضرت حذیفہ کے زمانہ میں یہ واقعہ کب پیش آیا ممکن ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت میں ولید بن عقبہ تاخیر کر کے نماز پڑھایا کرتا تھا تو بعض محتاط قسم کے لوگ تنہائی میں الگ نماز پڑھ کر اس کے ساتھ جماعت میں فتنہ کے خوف سے شریک ہو جاتے رہے ہوں اور جس زمانہ میں حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ شہید ہوئے، اس وقت حضرت حذیفہ مدینہ میں نہیں تھے اس لیے بلوائیوں نے جو نماز پڑھائی اس کو مراد لینا صحیح نہیں ہوگا، حضرت حذیفہ کی وفات کے بعد حجاج وغیرہ کے زمانہ میں تو اس سے بھی زیادہ برا حال تھا۔

باب "تاليف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه والنهي عن القطع بالإيمان من غير دليل قاطع"

حدیث سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ: حدثنا ابن أبي عمر قال حدثنا سفيان عن الزهري امام مسلم کی جن احادیث پر تنقید کی گئی ہے ان میں سے یہ حدیث بھی ہے کہ امام مسلم یا ان کے استاذ ابن ابی عمر کو اس میں وہم ہو گیا ہے اور انہوں نے معمر کے واسطہ کے بغیر نقل کیا ہے، جب کہ سفیان بن عیینہ کے اکثر شاگردوں نے **سفيان عن معمر عن الزهري** معمر کے واسطہ سے نقل کیا ہے قال النووي قال أبو علي قال الحافظ أبو مسعود الدمشقي هذا الحديث انما يرويه سفيان

بن عيينة عن معمر عن الزهری قال الحمیدی وسعید بن عبدالرحمن ومحمد بن الصباح الجرجانی کلهم عن سفیان بن عیینة عن معمر عن الزهری وهذا هو المحفوظ عن سفیان وكذلك قال أبوالحسن الدار قطنی فی كتابه الاستدراكات حافظ ابن حجر کہتے ہیں وقع فی إسناده وهم من مسلم أو من شیخه لأن معظم الروایات فی الجوامع والمسانید عن ابن عیینة عن معمر عن الزهری بزیادة معمر بینهما وكذا حدث به ابن ابی عمر شیخ مسلم فی مسنده عن ابن عیینة وكذا اخرجه أبونعیم فی مستخرجه من طریقه امام نووی نے جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ سفیان نے معمر سے بھی سنا ہو پھر براہِ راست زہری سے بھی سنا ہو، پھر کبھی واسطہ کے ساتھ ذکر کیا ہو، اور کبھی بغیر واسطہ کے، حافظ کہتے ہیں کہ اس جواب میں تکلف ہے، فیه بعد لان الروایات قد تضافرت عن ابن عیینة باثبات معمر والموجود فی مسند شیخ مسلم بلا اسقاط كما قدمناه ولم یوجد باسقاطه الا عند مسلم امام نووی لکھتے ہیں کہ واسطہ نہ ہونے سے متن حدیث میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے، کیف کان فهذا الكلام فی الإسناد لایوثر فی المتن فإنه صحیح علی كل تقدیر متصل والله أعلم.

اعطی رهطا رهط اسم جمع ہے جماعت کے معنی میں عدد من الرجال من ثلاثة إلی عشرة اسماعیل کی روایت میں فاعطاهم وترك رجلاً ہے، جن کو آپ نے نہیں دیا ان کا نام جعیل بن سراقہ الضمری ہے۔

اعط فلانا فإنه مؤمن فقال النبی صلی الله علیه وسلم أو مسلم فإنه مؤمن کا جملہ حضرت سعد نے کہا اور أو مسلم کا کلمہ حضور پاک ﷺ کا ہے اس طرح کے عطف کو عطف تلقین کہا جاتا ہے۔ جیسے آیت قرآنی میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا مقولہ وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله والیوم الآخر اس میں اللہ نے فرمایا قال ومن كفر. آپ نے تلقین کیا کہ مؤمن یا مسلم کہو۔

أو مسلم: أو تنویع کے لیے آتا ہے تشریک کے لیے آتا ہے کبھی أو معنی میں بل کے آتا ہے أرسلناه إلی مائة الف أویزیدون أو تشریک کے لیے ہو تو مطلب ہوگا کہ مؤمن یا مسلم کسی ایک جانب کی تعیین نہ کرو اور اگر بل کے معنی میں ہو تو مطلب ہوگا کہ صرف مسلم کہو، ایک روایت میں أو مسلم کی

جگہ بل مسلم آیا ہوا ہے۔

ایمان واسلام کے درمیان فرق: احادیث میں جہاں کہیں ایمان واسلام کے درمیان فرق بیان کیا گیا ہے وہاں اسلام کا تعلق ظاہر سے بتلایا گیا ہے اور ایمان کا تعلق باطن اور قلب سے حدیث جبرئیل میں ایمان کا تعارف تصدیق قلبی سے اور اسلام کا تعارف اعمال ظاہری اور اظہار اطاعت سے کیا گیا ہے، حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث الإسلام علانية والإيمان في القلب رواه أحمد وأبو يعلى ورجاله رجال الصحيح ماخلا علي بن مسعدة وثقه ابن حبان والطيالسي وأبو حاتم وابن معين وضعفه آخرون.

لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ ایمان کا تعلق باطن سے ہے اس کی تم کو کیا خبر لہٰذا مومن کا لفظ مت استعمال کرو اور چوں کہ تم اس کے ظاہر کا مشاہدہ کرتے ہو اس لیے مسلم کہو۔

إني لا راه مومنا لاراه فعل مجہول ہو تو ظن غالب کے معنی میں ہوگا اور اگر فعل معروف ہو تو علم و یقین کا معنی ہوتا ہے امام نووی فعل معروف کو ترجیح دیتے ہیں اس لیے کہ آگے روایت میں ہے: ثم غلبني ما أعلم منه علم کے معنی یقین کے ہیں مگر حافظ کہتے ہیں کہ علم کا اطلاق ظن غالب پر بھی ہوتا ہے۔ اس لیے مجہول پڑھ سکتے ہیں، بلکہ بخاری کی روایت میں فعل مجہول ہی ہے، اگر مجہول پڑھا جائے تو اس سے استدلال کیا جاسکتا ہے کہ امر مظنون پر قسم کھائی جاسکتی ہے جیسا کہ حضرت سعد نے قسم کھائی ہے، اور آپ نے انکار نہیں کیا مگر حافظ کہتے ہیں کہ اس سے استدلال تام نہیں ہے اس لیے کہ انھوں نے امر مظنون پر قسم نہیں کھائی تھی بلکہ وجدان ظن پر قسم کھائی اور وجدان ظن یقینی ہے یہ یمین لغو کے قبیل سے ہے جس میں گذری ہوئی بات پر اپنے ظن غالب یا یقین کی بنیاد پر قسم کھاتا ہے، مگر واقع میں ایسا نہیں ہوتا۔

سوال: جب آپ نے حضرت سعد کو منع کر دیا کہ مومن نہ کہو بلکہ مسلم کہو پھر حضرت سعد حکم کی تعمیل کیوں نہیں کررہے ہیں؟

جواب: جان بوجھ کر وہ خلاف ورزی نہیں کررہے ہیں بلکہ جس کی سفارش کررہے ہیں اس کا مسئلہ ان کے ذہن پر اس قدر مسلط تھا کہ اس کی وجہ سے آپ کی تنبیہ پر توجہ نہیں رہی۔

مالك عن فلان يعني مالك تعرض عن فلان!

قتالا مفعول مطلق ہے فعل محذوف کا اصل عبارت اتقاتل قتالا اس قدر اصرار کو لڑنے کے حکم

میں قرار دیا۔

إني لأعطى الرجل وغيره أحب إلي منه مخافة أن يكبه الله في النار يكبه مجرد سے متعدی ہے اور افعال سے لازم ہو جاتا ہے اور کلام عرب میں چند افعال ایسے ہیں کہ مجرد سے متعدی اور افعال میں جا کر لازم ہو جاتے ہیں مثلاً **اقشع وقشع ، نشق و أنشق، نسل و أنسل نزف وأنزف، وغيره.**

آپ حضرت جعیل کو نہ دینے اور دوسرے کو دینے کی وجہ بتلاتے ہیں کہ تمہارا جعیل کے بارے میں یہ تأثر صحیح ہے مگر میرے دینے کی بنیاد تالیف قلب ہے تاکہ اس کے ذریعہ ان کے قلوب میں ایمان راسخ ہو جائے اگر ایسا نہیں ہوگا تو ان کے اسلام سے پھر جانے اور جہنم میں داخل ہونے کا اندیشہ ہے اور جن کا ایمان پہلے سے ہی پختہ وقوی ہے ان کے تالیف قلب کی ضرورت نہیں ہے، حضرت جعیل کے بارے میں حدیث ابوذر میں ہے کہ آپ نے حضرت ابوذر سے جعیل کے بارے میں پوچھا تو کہا کہ ایک عام آدمی ہے **کشكله من الناس يعنى من المهاجرين** پھر آپ نے ایک دوسرے آدمی کے بارے میں سوال کیا تو کہا کہ بڑا رئیس وسردار ہے آپ نے فرمایا کہ **فجعيل خير من ملأ الارض من فلان قال قلت ففلان هكذا وأنت تصنع ما تصنع قال إنه راس قوم فانا أتالفهم .**

باب "زيادة طمانينة القلب بتظاهر الأدلة"

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: زہری کے شاگرد یونس زہری کا استاذ ابوسلمہ اور سعید بن المسیب کو بتلاتے ہیں اور امام مالک سعید بن میتب اور ابوعبید کو، زہری کے ایک شاگرد ابواویس امام مالک کے مطابق نقل کرتے ہیں اور امام مالک کے متابع ہیں۔

حدثني إن شاء الله عبدالله بن محمد ان شاء اللہ کی وجہ سے تذبذب ہو گیا مگر امام مسلم نے بطور متابعت کے ذکر کیا ہے اس لیے امام مسلم پر اعتراض نہیں ہوگا۔

نحن أحق بالشك من ابراهيم اذ قال رب أرني كيف تحي الموتى قال أو لم تومن قال بلى **كيف** کا استعمال اگر چہ زیادہ تر استفہام کے لیے ہوتا ہے مگر کبھی کبھی تعجیز کے لیے بھی ہوتا ہے جیسے کوئی کسی بھاری وزنی پتھر کو اٹھانے کا مدعی ہو اور تم کو یقین ہو کہ اٹھا نہیں سکتا ہے، اس موقع پر

تم کہو أرنی کیف تحمل ھذا اس استعمال کی وجہ سے کسی کو شبہ ہوسکتا تھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا کیف استعمال کرنا تجیز کے لیے ہو اور اللہ کو معلوم تھا کہ حضرت ابراہیم کا یہ ارادہ نہیں تھا حضرت ابراہیم اللہ کے یہاں وجیہہ ہیں ایسے لوگوں کی بابت اگر کسی طرح کے شبہات ہو سکتے ہوں تو اللہ تعالیٰ خود ان کی برأت ظاہر کرتے ہیں فبرأ اللہ موسیٰ و کان عنداللہ وجیھا جس کی وجہ سے اللہ نے سوال کرلیا أو لم تؤمن تو حضرت ابراہیم نے جواب دیا بلی ولکن لیطمئن قلبی نفس ایمان کے لیے کیفیت کا جاننا ضروری نہیں ہے، ان کو یقین کامل تھا خدا کی قدرت پر مگر قدرت خداوندی مختلف طریقہ سے زندہ کرسکتی تھی مگر وہ کس طرح زندہ کرے گا ذہن میں طرح طرح کا نقشہ آتا ہے مگر جب آدمی دیکھ لیتا ہے تو سارے احتمال ذہن سے ختم ہوجاتے ہیں، اور اس کو ذہنی سکون حاصل ہوجاتا ہے، اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کو سکون حاصل ہوجائے گا جس کو انھوں نے لکن لیطمئن قلبی سے بیان کیا قرآن کی اقتداء میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حضرت ابراہیم کی برأت ظاہر کرتے ہوئے یہ عنوان اختیار کیا۔

نحن أحق بالشك: نحن میں دو احتمال ہیں: (۱) نحن سے مراد جماعت انبیاء ہو، یعنی اگر بالفرض حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خدا کی قدرت احیاء میں شک ہوتا تو ہم تمام انبیاء کو زیادہ شک ہونا چاہیے مگر معلوم ہے کہ ہم کو شک نہیں ہے تو حضرت ابراہیم کو بدرجہ اولیٰ شک نہیں تھا، شک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں ارشاد باری ہے: کذلك نری إبراھیم ملکوت السمٰوات والأرض اسی طرح ارشاد باری ہے لقد آتینا ابراھیم رشدہ اگروہ ایتاء رشد اور اس مشاہدہ کے بعد بھی شک کرسکتے ہیں تو جن کو اس طرح کا مشاہدہ نہیں ہوا ہے تو وہ بدرجہ اولیٰ شک کریں گے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سوال کرنے کی وجہ خود انہوں نے بتلادی، یعنی اطمینان قلبی، جس سے معلوم ہوا کہ یقین کی کیفیت میں تفاوت کمی زیادتی ہوتی ہے۔ مگر اس طرح کی کمی و زیادتی میں علماء کا کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے بلکہ سب ہی حضرات کیفیت کے اعتبار سے کمی و زیادتی کے قائل ہیں۔

یقین کے تین درجے ہیں۔ (۱) علم الیقین۔ (۲) عین الیقین۔ (۳) حق الیقین۔

علم الیقین: ایسا اعتقاد جو واقع کے مطابق ہو اور اس میں اس قدر جزم ہو کہ ذہن میں اس کے خلاف کا احتمال نہ آتا ہو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت یعنی وہ حکم واقع کے مطابق ہو اور اس میں

اس قدر جزم وقطع ہو کہ جانب مخالف کا احتمال ذہن میں نہ گذرتا ہو اور اس قدر ثبات واستقرار ہو کہ شک وشبہ پیدا کرنے سے اس میں شک نہ ہوتا ہو۔

عین الیقین: خود اپنی آنکھوں سے اس کا مشاہدہ کرے عن ابن عمر مرفوعًا ليس الخبر كالمعاينة أخرجه احمد والطبرانی و رجاله رجال الصحيح و كذا عن انس أخرجه مرفوعًا الطبرانی ورجاله ثقات مجمع الزوائد کسی خبر کے سننے اور جاننے سے قلب پر وہ کیفیت نہیں طاری ہوتی ہے جو آنکھوں سے مشاہدہ کے بعد ہوتی ہے، آپ نے یہ ارشاد حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں فرمایا جب وہ کوہ طور پر تھے اللہ نے ان کی قوم کے گوسالہ پرستی میں مبتلا ہونے کی خبر دی اور کوہ طور سے واپس آکر جب اپنی آنکھوں سے دیکھا تو الواح تختیوں کو پھینک دیا۔

حق الیقین: جس کا اپنے اوپر تجربہ کرے، جیسے آگ کے جلانے کا خود اپنے اوپر تجربہ کرلیا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کو علم الیقین حاصل تھا اور ایمان میں علم الیقین کافی ہے، مگر وہ چاہتے تھے کہ اس کا ان کو عین الیقین ہو جائے، علم الیقین سے عین الیقین کی ترقی چاہتے تھے۔

(۲) دوسری توجیہ: نحن سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی امت مراد ہو آپ کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے، اگر متبوع کو شک ہوسکتا ہے تو تابع کو بدرجۂ اولیٰ شک ہوگا۔

اگرچہ اس حدیث کا سیاق حضرت ابراہیم علیہ السلام کی برأت کو ظاہر کرنا ہے، مگر اس میں اپنی خوبی و کمال کی طرف لطیف اشارہ ہے کہ جس ضرورت سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو سوال کرنے کی حاجت ہوئی وہ ضرورت ہم میں زیادہ پائی جاتی تھی پھر بھی ہماری طرف سے کسی موہم سوال کی نوبت نہیں آئی کہ خدا کو برأت ظاہر کرنے کی باری آئے۔ قال ابن الجوزی إنما صار أحق من ابراهيم لما عانى من تكذيب قومه و ردهم عليه وتعجبهم من امر البعث فقال أنا أحق أن اسأل ما سأل ابراهيم لعظيم ماجرى لى مع قومى المنكرين لإحياء الموتى ولمعرفتى لتفضيل الله لى لكن لا أسأل فى ذلك.

لو لبثت فی السجن حضرت یوسف علیہ السلام کے صبر و ہمت کی داد و ثناء مقصود ہے مگر اس میں بھی اپنی فضیلت کی طرف لطیف اشارہ ہے کہ میں تو عبدیت کے درجہ کمال پر ہوں اور رضاء وتسلیم کے اعلیٰ مقام پر ہوں جہاں سوال و جواب کی گنجائش نہیں ہے، میں اپنے کو قضاء وقدر کے حوالہ کر دیتا جب قضاء

کا فیصلہ قید خانہ میں جانے کا ہوتا تو بلا چوں چرا اس کو قبول کر لیتا اسی طرح قید خانہ سے نکلنے کو بھی بلا چوں چرا قبول کر لیتا، الغرض اس حدیث میں اپنے کمال عبدیت کا اظہار ہے، مگر دیگر انبیاء کا ادب بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔

یرحم اللّٰہ لوطا لقد کان یاوی إلی رکن شدید قوم لوط نے حضرت لوط کے مہمانوں کو پریشان کیا حضرت لوط نے ہر چند اپنی قوم کو سمجھایا یہاں تک فرمایا: **ھٰؤلاء بناتی إن کنتم فاعلین** مگر انھوں نے مان کر نہیں دیا اس موقع پر مہمانوں کی عزت بچانے اور مہمانوں کے سامنے اپنی مجبوری کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا: **لو ان لی بکم قوۃ أو آوی الی رکن شدید** کہ اگر ذاتی طور سے میرے اندر طاقت وقوت ہوتی یا خاندانی طور پر، تو میں تم لوگوں کو بتلا دیتا **رکن شدید** سے خاندان مراد ہے، حدیث میں **رکن شدید** سے مراد اللہ ہے کہ مہمانوں کی عزت بچانے کا حضرت لوط پر اس قدر غلبہ تھا اور اس وقت اس قدر ضیق میں مبتلا تھے، جس کی وجہ سے اپنی ذاتی طاقت اور خاندانی قوت کا تصور آیا، مگر شاید خدا کا تصور جو سب میں طاقتور اور سب سے زیادہ دفاع کرنے والا ہے اس کو بھول گئے، حالانکہ خدا کی حمایت ونصرت ان کے شامل حال تھی جیسا کہ حضرت سلیمان ان شاء اللہ کہنا بھول گئے۔ **یرحم اللّٰہ لوطًا** سے حضرت ﷺ ان کا عذر یعنی ان کے ضیق کو بیان فرما رہے ہیں، عام طور سے علماء نے **رکن شدید** سے اللہ کی ذات مراد لیا ہے مگر ابن حزم نے **الملل والنحل** میں اس کے خلاف **رکن شدید** سے اللہ کی مدد جو فرشتہ کی شکل میں تھی اس کو مراد لیا ہے، ابن حزم کہتے ہیں کہ حضرت لوط کا قوم کو فواحش سے باز رکھنے کے لیے خاندانی قوت کا سہارا لینا یہ اعتماد علی اللہ کے منافی نہیں ہے نبی کریم ﷺ نے انصار ومہاجرین سے مدد طلب کی اس لیے اس بنیاد پر حضرت لوط علیہ السلام پر انکار صحیح نہیں ہوگا، جس طرح حضور ﷺ کا انصار ومہاجرین سے مدد طلب کرنا خدا سے ہٹ کر دوسری طاقت وقوت پر اعتماد نہیں کہا جائے گا اسی طرح حضرت لوط علیہ السلام کے بارے میں کہا جائے گا **إنما أراد لوط منعة عادیة یمنع بها قومه ما هم علیه من الفواحش من قرابة أو عشیرة أو اتباع مؤمنین ولا جناح علی لوط علیه السلام فی طلبه قوة من الناس وقد طلب رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم من الأنصار والمهاجرین فکیف ینکر علی لوط تاللّٰه ما أنکر ذلك رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم** بلکہ حضرت علیہ السلام یہ بتلا رہے ہیں کہ حضرت لوط جس رکن شدید کے طالب تھے ان کے پاس موجود

ہے یعنی خدا کی مدد بصورت فرشتہ یعنی وہ مہمان انسان نہیں فرشتے تھے جو خود سب سے بڑے محافظ ومدافع تھے، مگر حضرت لوط کو اس وقت تک اس کا علم نہیں تھا وانما أخبر علیه السلام ان لوطا کان یاوی إلی رکن شدید یعنی من نصر الله له بالملائکة ولم یکن لوط علم بذلك وما جهل لوط قط انه یاوی من ربه إلی امنع قوة واشد رکنا.

باب "ماأعطي النبي صلی الله علیه وسلم من الآیة أعظم من آیات الأنبیاء"

حدیث ابوہریرہ: مامن الأنبیاء من بني الاقد اعطي من الآیات مامثله آمن علیه البشر ہر نبی کو کوئی نہ کوئی ایسا معجزہ عطا کیا گیا ہے جس کی شان یہ تھی کہ جو کوئی اس کا مشاہدہ کرے تو اس پر ضرور ایمان لائے اگر کوئی مشاہدہ کے باوجود انکار کرتا ہے تو اس کا انکار محض عناد کی بناء پر ہوتا ہے ﴿جحدوا بها واستیقنتها انفسهم ظلما وعلوا﴾

من الآیات ما مثله میں من، ما کا بیان ہے جو مقدم ہے، ما مثله آمن علیه البشر میں ما اسم موصول مثله مبتدا آمن جملہ ہو کر خبر، مبتدا خبر مل کر صلہ موصول صلہ مل کر اعطی کا مفعول۔ آمن علیه آمن کا صلہ عام طور پر با، یا لام، آتا ہے، علی نہیں آتا ہے، یہاں پر علی، لام کے معنی میں علیه، لأجله کے معنی میں ہے یا یہ اطلاق غلبہ کے معنی کی تضمین کی بناء پر ہو یعنی آمن مغلوبًا علیه بحیث لایستطیع دفعه عن نفسه یا آمن مطلعًا علیه. مثله مثل سے مراد خودشی یا شی کی صفت ہے یعنی من الآیات التی من صفتها انها اذا شوهدت اضطر الشاهد إلی الإیمان بها.

إنما کان الذی أوتیت وحیا أوحی الله إلي فارجوا أن أکون أکثرهم تابعًا یوم القیامة، الذی أوتیت خرق العادة محذوف کی صفت ہے وحیا أوحی الله إلي میں إلي کے قرینہ سے اس سے ایسی وحی مراد ہے جو آپ کے ساتھ خاص ہو اور ایسی وحی قرآن ہے، اس لیے اس سے مراد قرآن ہے۔

حدیث کا سیاق: آپ کے معجزہ اور دیگر انبیاء کے معجزات میں فرق بیان کرنا ہے، الحدیث مسوق للفرق بین معجزات الأنبیاء وبین معجزته صلی الله علیه وسلم اور شرّاحِ حدیث

نے اس فرق کو بیان کیا ہے، مگر ایسا فرق جس پر الفاظ حدیث دال ہوں وہی معتبر ہوگا:

(۱) ابن خلدون مقدمہ تاریخ میں لکھتے ہیں کہ انبیاء کے معجزات خاصہ ان کے دعویٔ نبوت کی دلیل ہوتے ہیں، دیگر انبیاء علیہم السلام کے دعاوی اور معجزات جو دلیل ہیں الگ الگ ہوتے تھے، ان دونوں میں مغایرت ہوتی تھی جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا معجزہ ید بیضاء اور عصا، یا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ ابراء اکمہ، وابرص واحیاء موتی، مگر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا دعویٰ اور دلیل یعنی معجزہ میں اتحاد ہے، وہی دعویٰ وہی دلیل آفتاب اور دلیل آفتاب اور دعویٰ اور دلیل کے ایک ہونے کی وجہ سے اس دلیل کی دعویٰ پر دلالت زیادہ واضح اور قوی ہوگی اور قضایا قیاساتها معها کے قبیل سے ہوگا جس سے اس کا ثبوت زیادہ واضح اور قوی ہوگا جس کی بناء پر آپ نے توقع کی کہ میرے اوپر ایمان لانے والوں کی تعداد زیادہ ہوگی، فان الخوارق فی الغالب تقع مغايرةً للوحی الذی یتلقاه النبی ویاتی المعجزات شاهدةً لصدقه والقرآن هو بنفسه الوحی المدعی وهو الخارق المعجز شاهده فی عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزت مع الوحی فهو واضح الدلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه وهذا معنى قوله عليه السلام ما من نبی من الأنبياء إلى آخره من كانت معجزته بهذه المثابة فی الوضوح وقوة الدلالة وهو كون نفس الوحی كان التصديق بها أكثر لوضوحها فكثر المصدق والمؤمن وهو التابع والامة.

(۲) بعض لوگوں نے ان میں اس طرح فرق بیان کیا ہے کہ آمن علیه البشر کا مفہوم آمن عليه البشر عند معاينة ہے اور ان معجزات کا معاینہ ومشاہدہ اس کے ظہور کے وقت ہوگا ان حضرات کے معجزات کے ظہور کا ایک مخصوص وقت تھا، یعنی ان کا ظہور وقتی تھا اس وقت میں رہنے والوں نے اس کا معائنہ مشاہدہ کیا بخلاف میرے معجزہ خاصہ کے اس کا ظہور وقتی نہیں بلکہ قیامت تک اس کا ظہور رہے گا، دائمی ظہور ہوگا جس کی وجہ سے اس کے مشاہدہ کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہوگی تو ایمان لانے والے بھی زیادہ ہوں گے۔

(۳) ما مثله آمن عليه البشر دیگر انبیاء کرام کے معجزات اسی قدر تھے جو لوگوں کے ایمان لانے کے لیے کافی ہو بقدر حاجت وضرورت تھے مگر میرا معجزہ بقدر کفایت سے زائد ہے اور زیادہ واضح اور دائمی ہے جس کی بناء پر میرے ماننے والوں کی تعداد کے زیادہ ہونے کی توقع ہے۔

(۴) ما مثله آمن علیه البشر دیگر انبیاء کے معجزات ایک دوسرے کے مماثل ومشابہ تھے مجھ کو جو معجزہ دیا گیا ہے وہ بے نظیر ہے اس طرح کا معجزہ کسی کو نہیں دیا گیا جس کی وجہ سے میرے ماننے والوں کی تعداد کے زیادہ ہونے کی توقع وامید ہے، اور بے نظیر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معجزات دو طرح کے ہوتے ہیں: حسی اور عقلی، دیگر انبیاء کے معجزات حسی تھے اور حسی ہونے کی بناء پر اس قدر واضح تھے کہ انسان کے جھگڑالو ہونے کے باوجود اس کی زبان کو بند کرنے والے ہوتے تھے مگر اس کی عقل کو اپیل نہیں کرتے۔

میرا معجزہ عقلی ہے جس کے اعجاز کو عقل سے جانا جاسکتا ہے عقل کو اپیل کرتا ہے جس کی وجہ سے توقع ہے کہ میرے ماننے والوں کی تعداد زیادہ ہوگی اور اس کے ساتھ یہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ آپ کی امت میں بہ نسبت دوسری امتوں کے عقل وفہم زیادہ ہے اسی لیے ان کو اس طرح کا معجزہ دیا گیا۔

(۵) بعض حضرات نے دیکھا کہ علماء کرام نے جو وجوہات فرق بیان کئے ہیں وہ سب کے سب آپ کے معجزۂ خاصہ اور دیگر انبیاء کے معجزات خاصہ کے درمیان بیک وقت موجود ہیں جس کی بناء پر انہوں نے تمام وجوہات کو ایک ساتھ ملا کر ایک ہی تقریر کی کہ آپ کا معجزہ دلیل بھی ہے اور دعویٰ بھی ہے دیگر انبیاء کے معجزات اور دعوی میں تغایر ہے آپ کا معجزہ بے نظیر ہے دیگر انبیاء کے معجزات ایک دوسرے کے مشابہ ومماثل ہیں ان وجوہات کو بیان کرکے حدیث کے مفہوم میں ان سب کو داخل کردیا ہے۔

مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ ما مثلہ کے ایک تقریر پر اور معنی ہوں گے دوسری تقریر پر اور معنی ہوں گے بیک وقت ان تمام معانی کو مثل سے مراد لینا کیوں کر ممکن ہوگا۔

آیت ومعجزہ: انبیاء کی نبوت کی دلیل کو قرآن نے آیت اور برہان سے تعبیر کیا ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دونوں معجزہ کو قرآن نے **فذانك برهانان من ربك** کہا **يأيها الناس قدجاء كم برهان من ربكم. لقد آتينا موسى تسع آيات بينات. هذه ناقة الله لكم آية.** حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ارشاد کو قرآن نقل کرتا ہے، **قدجئتكم بآية من ربكم انى اخلق لكم من الطين** متکلمین اسی آیت وبرہان کو معجزہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

معجزہ کی تعریف: **هى امر خارق للعادة يخلقه الله على يد مدعى النبوة عند دعواه شاهدا على صدقه.** خارق للعادہ سے مراد خارج عن حدود الاسباب۔

معجزہ خاص فعل الٰہی ہوتا ہے، اسباب ومسببات کا جو سلسلہ ہے معجزہ اس قانون کے تابع نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے انسان کسی وقت بھی اس کا معارضہ ومقابلہ نہیں کرسکتا، ایجادات واختراعات کتنی ہی عجیب وغریب ہوں اسی طرح سحر وغیرہ، یہ سب علم وفن کے قبیل سے ہیں اسباب ومسببات کے قانون کے تحت ہیں اسی لیے جو کوئی ان اسباب کو استعمال کرتا ہے اس پر نتائج ومسبات مرتب ہوتے ہیں۔

قرآن کا اعجاز: قرآن کے اعجاز کے اتنے گوشے ہیں کہ کوئی شخص اس کا احاطہ نہیں کرسکتا ہے علماء کرام نے اپنی اپنی بساط کے مطابق اس کے مختلف گوشوں کو بیان کیا ہے، ہم بھی یہاں پر اس کے اعجاز کے ایک دو پہلو کو ذکر کرتے ہیں (۱) قرآن اپنے اسلوب کے اعتبار سے معجز ہے، اسلوب کا مفہوم طرز ادا طرز نگارش، گفتگو کرنے والا اپنے مطلب کی ادائیگی کے لیے جو طرز اختیار کرتا ہے اور اس کے لیے مفردات کا اور جملوں کا انتخاب کرتا ہے یہ عربی زبان کی کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ ہر زبان میں یہ بات ہے کہ اس زبان کے کچھ مفردات ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے حروف کے درمیان منافرت ہوتی ہے تو کچھ ایسے ہوتے ہیں کہ ان مفردات کے حروف میں باہمی اُنسیت ہوتی ہے کسی کے معنی واضح تو کسی کے معنی غیر واضح ہوتے ہیں کوئی کثیر الاستعمال تو کوئی قلیل الاستعمال غیر مانوس ہوتا ہے کوئی اس زبان کے قاعدہ صرفی کے مطابق تو کوئی غیر مطابق ہوتا ہے کوئی خاص تو کوئی عام کوئی مطلق تو کوئی مقید ہوتا ہے، کوئی مجمل تو کوئی مفسر کوئی معرفہ تو کوئی نکرہ ہوتا ہے اسی طرح جب مفردات سے جملوں کو ترکیب دیا جاتا ہے تو کبھی ان کے کلمات میں تنافر ہوجاتا ہے تو کبھی ان جملوں کے کلمات میں باہم یگانگت محسوس ہوتی ہے تو کبھی اس میں تعقید ہوجاتی ہے کبھی اس زبان کے نحوی قاعدہ کے مطابق ہوتا ہے تو کبھی غیر مطابق ہوجاتا ہے کوئی جملہ خبریہ ہوتا ہے تو کوئی جملہ انشائیہ، کبھی اس میں ایجاز ہوتا ہے تو کبھی اس میں اطناب واقع ہوتا ہے کبھی ایک جزء کو مقدم کرتے ہیں کبھی موخر کرتے ہیں کبھی جملوں میں فصل واقع ہوتا ہے تو کبھی وصل ہوتا ہے کبھی اس کا استعمال بطور حقیقت تو کبھی مجاز میں ہوتا ہے اہل زبان اپنے اغراض ومقاصد کو بیان کرنے کے لیے ترکیب دے کر بناتے ہیں، مگر کیف ما اتفق ترتیب دے کر جملوں کا استعمال کرنا کوئی خاص خوبی وکمال نہیں ہے بلکہ مفردات میں حسن انتخاب ہو اور اس کی ہیئت ترکیبی میں تراش وخراش ہو موقع ومحل کے مناسب ہو تو یہ کلام خوب اور بہتر ہوتا ہے، اور متکلم قابل تعریف ہوتا ہے، اس لیے کہ الفاظ بمنزلہ لباس کے ہیں اور معانی بہ منزلہ بدن کے لباس کبھی بدن پر

چست تو کبھی ڈھیلا تو کبھی بدن پر خوب موزوں ہوتا ہے لباس کے کپڑے بھی طرح طرح کے ہوتے ہیں، کوئی عمدہ کوئی خراب کسی میں نقش ونگار تو کوئی سادہ، کلام کی خوبی یہ ہے کہ جس بات کو بیان کرنا ہو اس کے الفاظ اور جملے بھی خوب ہوں پھر جس معنیٰ کو بیان کیا جارہا ہو الفاظ ان پر پورے طور پر منطبق ہوں انطباق باہمی نسبت کا نام ہے علم انطباق بڑا مشکل علم ہے کامل طور پر انطباق کا علم تو خدا ہی کو حاصل ہے، اس لیے کہ علم انطباق میں کمال کے لیے ضروری ہے کہ تمام حقائق ومعلومات کا احاطہ ہو، پھر ان میں پورے طور سے فرق وامتیاز بھی حاصل ہو جیسے آنکھوں دیکھی چیزوں کے درمیان امتیاز ہوتا ہے پھر زبان ولغت کے جملہ مفردات اور جملوں کا بھی احاطہ ہو الفاظ کے وضع اجمالی اور تفصیل سے واقف ہو، پھر حسن انتخاب کا ذوق بھی ہو زبان ولغت کے مفردات اور اس کے انواع واقسام پھر ان سے ترکیب دیے ہوئے جملوں کا احاطہ کرنے میں انسان اپنی اپنی معلومات اپنی صلاحیت واستعداد اور استحضار اور حسن انتخاب میں مختلف ہیں یہی وجہ ہے کہ ایک شخص ایک کی رعایت کر پاتا ہے دوسرا اس سے غافل ہوتا ہے بلکہ ایک ہی آدمی ایک موقع پر ایک چیز کی رعایت کرتا ہے تو دوسرے موقع پر اس سے چوک ہوجاتی ہے، ہر خطیب انشا پرداز شاعر کا ایک اسلوب ہوتا ہے، جس میں وہ مفردات وجملوں اور تراکیب کا انتخاب کرتا ہے۔ انشاء پردازوں اور خطیبوں وشاعروں کے کلام میں مفردات وتراکیب کے انتخاب اور موقع ومحل کی رعایت کے تفاوت سے ان کے کلام بلاغت نظام کے درجات میں تفاوت ہوتا ہے، قرآن پاک کا بھی ایک اسلوب ہے اس کا متکلم اللہ عالم الغیب والشہادۃ ہے جو مخاطب کے احوال سے پورے طور سے واقف ہے مفردات وجملوں اور ہر طرح کی ترکیبوں کا پورے طور سے عالم ہے ہر طرح کی تراش وخراش پر پورے طور پر قدرت ہے وہاں سہو وغفلت کا گذر نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کا کلام فصاحت وبلاغت کی ایسی بلندی پر ہوتا ہے کہ سارے انسان مل کر اس طرح کا کلام ترتیب دینا چاہیں تو ناممکن ہے لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا . اِن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداء كم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا لوگوں نے کتنی کچھ کوششیں کیں مگر بے سود لا حاصل اور اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز رہے قرآن کا یہ چیلنج آج بھی موجود ہے دور نبوت کے بعد بھی لوگوں نے سر توڑ کوشش کی مگر عجز کے اعتراف

کے سوا ان کے پاس اور کوئی جواب نہیں تھا، عرب کا جاہلی کلام نثر و نظم کی شکل میں موجود ہے اسی طرح اسلامی دور کا کلام نثر و نظم کی شکل میں آپ کے سامنے ہے ان سب کا کلام اللہ سے موازنہ و مقابلہ کروا گر آپ کو ذرا سا بھی عربی کا ذوق ہوگا تو اس تفاوت کو محسوس کئے بغیر نہیں رہیں گے۔

اسلوب قرآنی کے خصائص جس نے اس کو معجزہ بنایا: (۱) الفاظ کا اعجاز، ہر شاعر ادیب انشاء پرداز کے کلام میں کہیں نہ کہیں اس کو ایسی مجبوری پیش ہی آجاتی ہے جس سے قلم یا زبان پر غیر فصیح الفاظ آتے ہیں مگر قرآن کو شروع سے آخیر تک دیکھتے چلے جایئے اس کے تمام الفاظ پر شوکت ہونے کے ساتھ سبک اور رواں اور فصیح ہیں، کوئی بھی ایسا لفظ نہیں ہے جو غیر فصیح ہو۔

(۲) اس اسلوب کی ترکیبوں اور جملوں میں اعجاز، قرآن کے جملوں کی ترکیب اور اس کی ساخت کو دیکھئے اس میں بھی اس کا اعجاز درجہ کمال پر ہے اس کے جملے اپنے موقع اور محل کے مناسب اور برمحل ہونے کے ساتھ اس میں حلاوت، شیرینی اور سلاست بھی ہے اور اس کے ساتھ پر شوکت بھی ہیں۔

(۳) ہر شاعر ادیب انشاء پرداز کا ایک مخصوص میدان ہوتا ہے جس سے ہٹ کر اس کا کلام بالکل بے مزہ اور پھیکا ہو جاتا ہے شعراء کو دیکھو اگر غزل گوئی کا امام ہے تو قصائد اور شعر کی دوسری صنفوں میں اس کا کلام بالکل پھیکا رہتا ہے، اگر کسی کو میدان جنگ کے کارناموں اور جوش و خروش کے مضامین میں امامت کا درجہ حاصل ہے تو دوسرے میدان میں پھسڈی ہے، قاضی ابوبکر باقلانی اپنی کتاب اعجاز القرآن میں لکھتے ہیں: **فمن الشعراء من يبرز في الهجو دون المدح ومنهم من يسبق في التقريظ دون التابين ومنهم من يغرب في وصف الإبل أو الخيل أو سير الليل أو وصف الحرب أو وصف الروض أو وصف الخمر أو الغزل أو غير ذلك مما يشتمل عليه الشعر ويتناوله الكلام ولذلك ضرب المثل بامرء القيس إذا ركب والنابغة إذا رهب و زهير إذا رغب ومثل ذلك يختلف في الخطب والرسائل وسائر أجناس الكلام .**

مگر قرآن نے بے شمار مختلف الانواع مضامین بیان کئے ہیں کہیں ترغیب و ترہیب تو کہیں وعد و وعید ہے تو کہیں حکم و احکامات ہیں کہیں امثال ہیں تو کہیں قصص، مگر ہر جگہ اس کا بیان فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ معیار پر قائم ہے۔

(۴) قرآن کا اسلوب ایک ایسی نثر ہے جس میں شاعری کے قواعد و ضوابط کا لحاظ کئے بغیر اس

میں شعر کا نغمہ ہے اور آہنگ موجود ہے جسے قرآن کا سننے والا عربی ہو یا عجمی ہو ہر ایک اس کو محسوس کرتا ہے، اس کے سننے سے اس کے دل پر ایک اثر ہوتا ہے، انسان کا جمالیاتی ذوق نظم و شعر میں ایک خاص قسم کی لذت محسوس کرتا ہے، جو اس کو نثر میں محسوس نہیں ہوتی ہے، اس لذت وحلاوت کا راز درحقیقت لفظوں کی ایک خاص طرح کی ترتیب میں ہے جس سے ایک خاص قسم کا نغمہ اور آہنگ پیدا ہوتا ہے، عربی زبان میں اس خاص صوتی آہنگ اور نغمہ کو پیدا کرنے کے لیے شعر کے خاص اوزان وقوافی کی پابندی کرنی پڑتی ہے، اوزان وقوافی کے اصول ہر زبان میں یکساں نہیں ہیں ہر زبان کے لوگوں نے اپنے ذوق ومزاج کے مطابق اس کے لیے مختلف قواعد سانچے اور قالب مقرر کیے ہیں، عربی زبان میں اوزان قوافی کا ایک طرح کا قالب ہے تو فارسی زبان میں اس سے وسیع تر قالب اور سانچہ ہے قدیم ہندی زبان میں عروض کے مشہور اوزان کے بجائے حروف کی تعداد کا لحاظ ہوتا ہے، اگر دونوں لفظوں کے حروف برابر ہوں تو اس کو ہم وزن سمجھا جاتا ہے گو اس کے حرکات وسکنات میں بڑا تفاوت ہو، انگریزی شاعری ان سب زبانوں سے زیادہ آزاد واقع ہے، لفظ کے کھٹکوں سے ایک خاص قسم کی آہنگ پیدا کی جاتی ہے، اور اہل زبان اس سے لذت وکیف محسوس کرتے ہیں شعر کی لذت وحلاوت درحقیقت اس کے متوازن صوتی آہنگ میں پوشیدہ ہے جس سے انسان کا جمالیاتی ذوق تسکین پاتا ہے، انسان اس متوازن صوتی آواز پیدا کرنے کے لیے اوزان وقوافی کے ہر زبان میں جو قالب اور سانچے ہیں اس کا پابند رہ کر اس صوتی آواز کو پیدا کرسکتا ہے، اس کو ان سانچوں سے الگ کرنے پر قادر نہیں ہے، اس لیے جب اس کو اس قسم سے اپنے جمالیاتی ذوق کو تسکین دینا چاہتا ہے تو ان معروف سانچوں کی پابندی کرتا ہے۔

قرآن کے اسلوب میں شعری قواعد وضوابط اور ان سانچوں کو ملحوظ کئے بغیر وہ متوازن صوتی آہنگ پایا جاتا ہے، جس میں شعر سے کہیں زیادہ لطافت وحلاوت ہے، قرآن کے اسلوب میں متوازن آہنگ پورے طور پر رواں اور دواں ہے، جس شخص کو بھی جمالیاتی ذوق سے ذرا سا بھی حصہ ملا ہے وہ اس کو محسوس کرتا ہے، اہل عرب اس سے پہلے کسی قسم کے نثری کلام میں اس طرح کے متوازن صوتی آہنگ سے نا آشنا تھے اس طرح کا متوازن صوتی آہنگ انھوں نے اشعار میں سن رکھا تھا جب انہوں نے قرآن کے اسلوب میں اس متوازن صوتی آہنگ کو محسوس کیا جس میں شعر سے زیادہ حلاوت اور تاثیر تھی تو اول وہلہ میں قرآن کو شعر کہہ دیا، لیکن اس پر شعر کی معروف تعریف صادق نہیں آتی، اہل عرب اتنا ذوق تو رکھتے

ہی تھے کہ نظم ونثر میں تمیز کرسکیں، اوراس بات کو جانتے تھے کہ شعر کے لیے وزن وقافیہ کی پابندی ضروری ہوتی ہے، چنانچہ ولید بن مغیرہ ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آیا آپ نے اس کے سامنے قرآن شریف کی تلاوت کی تو وہ کچھ نرم پڑ گیا، ابوجہل کو اطلاع ملی تو ابوجہل نے سوچا کہ کیا تدبیر کی جائے کہ ولید بن مغیرہ میں آپ کے خلاف شدت وسختی پیدا ہوا ابوجہل ولید بن مغیرہ کے پاس آکر کہنے لگا آپ کی قوم چاہتی ہے کہ آپ کے لیے ہم مال ودولت کا انبار لگادیں مگر آپ محمد ﷺ کے پاس نہ آیا جایا کریں تو اس پر ولید بن مغیرہ نے کہا کہ سارا قریش جانتا ہے کہ میں سب سے زیادہ مال دار ہوں ابوجہل نے کہا کہ پھر آپ اپنی قوم کو ایسا پیغام دیجئے جس سے معلوم ہو کہ آپ کو محمد (ﷺ) کی باتیں ناپسند ہیں، تو اس نے کہا میں کیا کہوں بخدا میں تم لوگوں میں سب سے زیادہ اشعار کی بابت واقفیت رکھتا ہوں، اسی طرح اس کے رَجز کے بارے میں بھی اس کے قصائد کے بارے میں بھی بلکہ جنوں کے اشعار کے بارے میں بھی، محمد کا کلام اوراس کا قرآن بخدا ان میں سے کسی کے مشابہ نہیں ہے بخدا اس میں تو ایک خاص طرح کی حلاوت وشیرینی ہے، اسی طرح اس میں ایک خاص طرح کی تازگی ہے۔

باب "وجوب الإيمان برسالة محمد (ﷺ) ومضاعفة أجر الكتابي إذا آمن بالنبي"

حديث أبي هريرة، وحديث أبي موسىٰ الأشعرى رضي الله عنهما

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: حدثني يونس بن عبدالأعلى قال: أخبرنا ابن وهب قال وأخبرني عمرو أن أبا يونس حدثه يونس بن عبدالأعلى نے روایت میں واؤ کا اضافہ کرکے وأخبرني عمرو کہا اس واؤ کو حذف کردیتے تو بھی مطلب میں کوئی خاص فرق نہیں پڑتا مگر واؤ کے ذکر کرنے میں ایک خاص فائدہ پیش نظر ہے کہ یونس نے ابن وہب سے اس حدیث کے سوا دیگر احادیث کو بھی اس مجلس میں سنا اور یہ حدیث ان کی بیان کردہ پہلی حدیث نہیں تھی واؤ لا کر اسی کی طرف اشارہ کیا کہ أخبرني ابن وهب عن عمرو قال أخبرني عمرو بكذا وبكذا وأخبرني عمرو الحديث.

والذي نفس محمد صلى الله عليه وسلم بيده لايسمع بي ظاہر الحال کا تقاضا تھا کہ فرماتے: والذى نفسي بيده لا يسمع بي مگر ظاہر حال کے خلاف اسم ظاہر استعمال کیا، اور کہا والذی

نفس محمد تو اس کا تقاضا تھا کہ فرماتے لایسمع به مگر التفات کے طور پر لایسمع بي فرمایا۔

أحد من هذه الامة يهودي ولانصراني، من هذه الامة سے يهودي ونصراني بدل واقع ہے، جب یہ حکم یہودی ونصرانی کے لیے ہے تو مشرک وکافر کے لیے بدرجہ اولیٰ ہوگا جس سے ثابت ہوا کہ آپ کی بعثت عام ہے ﴿ما أرسلناك الا كافة للناس﴾ (سبا) ﴿قل ياايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا﴾ (اعراف) ﴿إن هو الا ذكرى للعالمين﴾ (الانعام) ﴿إن هوالا ذكر للعالمين﴾ (یوسف) ﴿تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا﴾ (الفرقان) ﴿أوحى إليّ هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ﴾ (الانعام) آپ کو بہ قدر استطاعت ایک جماعت کے بعد دوسری جماعت کو تبلیغ رسالت کا حکم دیا گیا ہے، اقرب الی النسب کے بعد ابعد کو اور اقرب الی المکان کے بعد ابعد کو، اور آپ کا انذار صرف آپ کے زمانہ کے لوگوں کے ساتھ خاص نہیں ہے آپ ان سب کے لیے منذر ہیں جہاں تک قرآن پہنچے جس طرح عشیرہ اقربین کا انذار سارے قریش کے انذار کے منافی نہیں اور جس طرح سارے قریش کا انذار سارے عرب کے انذار کے منافی نہیں ہے، اسی طرح سارے عرب کو انذار سارے جہان کے انذار کے منافی نہیں ہے، اس لیے کہ کسی خاص مصلحت کی وجہ سے عام کے کسی فرد کو خاص طور سے ذکر کرنا دلالت نہیں کرتا ہے کہ اس کے علاوہ کا حکم اس کے خلاف ہے، آپ کا سارے جہان کے لیے منذر ومبلغ اور مبعوث ہونا جس طرح قرآنی آیات سے ثابت ہے اسی طرح نبی کریم ﷺ کی احادیث نے بھی بیان کیا آپ نے اہل کتاب کو دعوت دی ان سے جہاد کیا ان سے جہاد کا حکم دیا اسی طرح تمام مسلمانوں کا متفقہ عقیدہ ہے کہ آپ انسان و جنات یہودی ونصرانی کافر ومشرک بت پرست سارے ہی لوگوں کے لیے نبی اور رسول بنا کر مبعوث ہوئے ہیں، ان میں کا جو کوئی آپ کی تعلیم وتبلیغ کے پہنچنے کے بعد ایمان نہیں لائے گا وہ مستحق عذاب جہنم ہوگا اسی طرح وہ مستحق جہاد ہوگا۔

اگر کوئی یہودی ونصرانی آپ کو صرف عرب کے لیے رسول مانے اور یہ کہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ میں صرف عرب کے امیوں کا رسول ہوں یہود ونصاریٰ کے لیے نہیں ہوں تو وہ رسول اللہ ﷺ پر افتراء کرتا ہے وہ ایک متواتر اور بدیہی چیز کا انکار کرتا ہے، اہل کتاب اگر آپ کو رسول الی العرب تسلیم کرتے ہیں تو آپ کو رسول الی العالمین ماننا لازم اور ضروری ہوگا اس لیے کہ تمام مسلمانوں اور یہودیوں

ونصرانیوں کا متفقہ قول ہے کہ نبی ورسول خدائی احکام کی تبلیغ میں صادق اور معصوم ہوتا ہے اور تبلیغ احکام میں خطاءً وعمداً ہر طرح کے کذب سے محفوظ ہوتا ہے اس لیے کہ اس کے بغیر رسالت کا مقصد حاصل نہیں ہوسکتا ہے اس بنیاد پر اگر آپ نے اپنی رسالت کے عام ہونے کی بات فرمائی ہے اور یقیناً فرمائی ہے تو ایسی صورت میں آپ کو رسول ماننا پھر یہ کہنا کہ آپ صرف عرب کے لیے رسول ہیں بالکل غلط اور مہمل بات ہوگی۔

حدیث ابوموسی رضی اللہ عنہ: عن صالح بن صالح الھمدانی عن الشعبی قال رأیت رجلا من أھل خراسان، سأل الشعبی بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قال کا فاعل شعبی ہیں، اسی طرح رأیت کا فاعل بھی، مگر واقعہ ایسا نہیں ہے، اور سأل الشعبی خود اس کی تردید کر رہا ہے اس لیے عبارت میں ربط پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ یہاں پر محذوف مانا جائے اصل عبارت یوں ہوگی عن الشعبی بحدیث قال فیه صالح رأیت رجلا یعنی قال سے پہلے بحدیث اور قال کے بعد فیه کا اضافہ اور قال کے فاعل کو ظاہر کرنا ضروری ہے۔ قال النووی ھذا الکلام لیس منتظمًا فی الظاھر ولکن تقدیرہ حدثنا صالح عن الشعبی بحدیث قال فیه صالح رأیت رجلا.

الرجل اذا اعتق أمته ثم تزوجھا فھو کالراکب بدنته اہل خراسان ہی نہیں بلکہ ابن مسعود وانس وابن عمر رضی اللہ عنہم جیسے لوگوں کو ابوموسیٰ والی حدیث معلوم نہیں تھی تو ان لوگوں نے اس کو اس پر قیاس کیا جو صدقہ کر کے رجوع کرے یا خرید کر اس کو اپنے استعمال میں لائے جس سے نبی کریم نے منع فرمایا ہے، مگر ان حضرات کا یہ قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اس لیے کہ نکاح والی شکل میں آزاد کرنے والا اس سے نکاح کر کے اس عورت پر زبردست احسان کر رہا ہے معاشرہ میں اس کو اپنے برابر بنا رہا ہے، البتہ ایسے شخص کو دوہرا ثواب اس وقت ملے گا جب الگ سے اس کا مہر مقرر کیا ہو خود اس عتق کو مہر نہ بنایا ہو، چنانچہ بخاری میں تعلیقا مروی ہے اعتقھا ثم اصدقھا اور ابوداؤد طیالسی میں ثم أمھرھا مھرا جدیدا ہے

ثلاثة یؤتون اصل میں ثلاثة رجال یا رجال ثلثة ہے، یہ ترکیب میں مبتداء واقع ہے، مفہوم عدد کا کسی امام کے یہاں اعتبار نہیں ہے اسی لیے کہا جاتا کہ عدد اپنے مافوق کی نفی نہیں کرتا ہے اس لیے تین قسم کے علاوہ اور لوگ بھی ہیں جن کو دوہرا ثواب ملتا ہے جلال الدین سیوطی نے لکھا ہے کہ اس

طرح کے لوگوں کا میں نے استقراء کیا تو ان کا عدد ۴۰ تک پہنچ گیا، اور ان سب کو میں نے ایک رسالہ میں جمع کر دیا ہے۔

رجل من أهل الكتاب کتاب کا لفظ عام ہے مگر اس سے مراد منزل من اللہ کتاب ہے، پھر اس میں خاص طور سے توریت وانجیل مراد ہیں، اور بعض علماء اہل کتاب میں کتاب سے صرف انجیل اور اہل کتاب سے نصاری مراد لیتے ہیں ان حضرات کے انجیل اور نصاری مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ جب حضرت عیسیٰ تشریف لائے تو یہودی مذہب منسوخ ہوگیا اور حضرت عیسیٰ کا منکر کافر ہوا لہٰذا اس دین کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا تو اس پر ثواب بھی نہیں مرتب ہوگا، بلکہ آپ کے زمانہ کے بھی وہی عیسائی مراد ہوں گے جو تثلیث کے قائل نہ ہوں، اس لیے کہ وہ لوگ تو کافر ہیں مگر ان حضرات کی یہ تحقیق وتدقیق غیر مناسب ہے اس لیے کہ سورۃ قصص کی آیات **اولئك يؤتون اجرهم مرتين بما صبروا** عام ہے اور یہ آیت عبداللہ بن سلام اور حضرت سلمان فارسی اور دیگر اہل کتاب جو اس زمانہ میں ایمان لائے ان حضرات کے بارے میں نازل ہوئی ہے، اسی طرح ہرقل کو آپ نے خط لکھا جس میں **أسلم يوتك الله اجرك مرتين** موجود ہے، اور حضرت ابوامامہ کی حدیث مسند احمد میں **من أسلم من أهل الكتابيين فله أجره مرتين** آیا ہوا ہے، یہ حضرات اس اعتراض سے بچنے کے لیے کہتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ کی بعثت بنی اسرائیل کے لیے تھی لہٰذا جو یہودی اسرائیلی نہیں ہیں یا اسرائیلی ہیں مگر ان کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعوت کا علم نہیں ہوا وہ یہودی اس حدیث میں داخل ہوں گے، اس لیے کہ وہ لوگ عیسیٰ علیہ السلام کی تکذیب نہیں کرتے، مگر یہ بھی ایک زائد بات ہے اس لیے کہ کفر کے زمانہ میں آدمی جو نیکی کے کام کرتا ہے جب ایمان لاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے اس نیکی کا ثواب دیتا ہے، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: **إذا أسلم العبد فحسن إسلامه كتب الله له كل حسنة زلفها ومحاعنه كل خطيئة. أخرجه النسائي** اسی طرح حکیم بن حزام کی حدیث ہے، جس میں انھوں نے اپنے زمانہ کفر کے کچھ کار خیر کا ذکر کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا: **أسلمت على ما اسلفت من خير،** حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے ابن جدعان کے بارے میں آپ سے پوچھا کہ وہ بہت کار خیر کرتے تھے، آپ نے ارشاد فرمایا: **انه لم يقل يوما رب اغفرلي خطيئتي يوم الدين** جس سے معلوم ہوا کہ اگر وہ اسلام لایا ہوتا تو اس کی نیکیاں نافع ہوتیں، امام نووی لکھتے ہیں: **ذهب ابن بطال وغيره من**

المحققين الى ان الحديث على ظاهره وانه اذا اسلم الكافر ومات على الإسلام يثاب على مافعله من الخير في حال الكفر اہل کتاب یہودی ہوں یا نصرانی ان کا اپنے اپنے نبی پر ایمان ایک عمل خیر ہے، مگر انہوں نے دوسرے نبی کا انکار کیا اور دیگر کفر کیا جس کی وجہ سے اس کا اثر ظاہر نہیں ہوا مگر حضرت محمد رسول اللہ ﷺ پر ایمان لائے اور دیگر نبیوں پر تو اپنے نبی پر ان کا سابق ایمان ایک عمل خیر تھا اس کا ثواب ان کو ملے گا، طیبی کہتے ہیں: قال الطيبي فيحمل اجراء الحديث على عمومه اذ لايبعد ان يكون طريان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم سببا لقبول تلك الاديان وان كانت منسوخة شاہ عبدالعزیز فتاویٰ عزیزیہ میں لکھتے ہیں: الأولى التعميم لعموم الروايات الواردة بذلك بل النص القرآني أيضًا على العموم وهو قوله تعالى ﴿الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون﴾ الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم يستلزم الإيمان بعيسى عليه السلام فالإيمان اللاحق بعيسى جعل ما حيا للكفر السابق كما ان الايمان اللاحق بمحمد صلى الله عليه وسلم جعل ماحيًا للكفر السابق به فاعتبرت طاعته واستوجب الثواب والأجر عليها ويدل على ذلك دلالة بينة ان من آمن من النصارى مثلا بمحمد صلى الله عليه وسلم بعد طول عمره بالكفر والإنكار بل بعد قتاله حكم أنه يوتى الاجر مرتين و يعتبر ايمانه بنبيه مع الكفر نبينا صلى الله عليه وسلم فاليهود اذا اسلم وصح ايمانه بمحمد صلى الله عليه وسلم فقد صح ايمانه بعيسى عليه السلام وجميع الأنبياء أيضا دفعة واحدة وجاز أن يؤثر هذاالايمان مع ايمانه السابق الحاصل بموسى فحاله مثل حال النصراني عند التأمل بلا تفاوت (بالإختصار)

يوتون أجرهم مرتين: کثرت ثواب کے اسباب۔

شاہ عبدالعزیز صاحب فتاویٰ عزیزیہ میں تحریر کرتے ہیں کہ کسی عمل اور سعی کی بناء پر تفاضل اعمال کے اسباب سات ہیں:

(۱) ماہیت عمل، ایک عمل کی صورت نوعیہ دوسرے عمل کی صورت نوعیہ سے افضل ہے جیسے نماز اور روزہ یا اس کی صورت صنفیہ دوسرے کی صورت صنفیہ سے افضل ہو جیسے فرض نماز نفل نماز سے افضل ہے۔

(۲) لمیت عمل، نیت کی وجہ سے باہم تفاضل ہو۔

(۳) کیفیت عمل کی وجہ سے تفاضل ہو، ایک عمل کو اس کے حقوق ظاہری و باطنی کے ساتھ ادا کیا گیا ہے اور دوسرے کو بغیر حقوق کی رعایت کے ادا کیا گیا۔

(۴) کمیت عمل کے اعتبار سے جیسے چار رکعت کو دو رکعت پر فضیلت ہے یا فرائض کی مقدار میں تفاوت ہے ایک پہلے مرگیا دوسرا بعد تک زندہ رہا، اور فرائض کو انجام دیتا رہا۔

(۵) زمانہ عمل کی وجہ سے تفاضل ہے، ایک عمل ابتداء سلام میں ہوا پھر وہی عمل بعد میں انجام پایا جیسے **لایستوی منکم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك اعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا** ایک صدقہ **في يوم ذي مسغبة** کا ہے تو دوسرا عدم احتیاج کے وقت میں کرتا ہے۔

(۶) مکان عمل کی وجہ سے، ایک شخص نماز حرم میں ادا کرتا ہے دوسرا غیر حرم میں ادا کرتا ہے۔

(۷) امور خارجیہ کی نسبت سے تفاضل واقع ہو، جیسے جو عمل نبی سے صادر ہو یا نبی کے ساتھ متعلق ہو، یا ایک تعب ومشقت کے ساتھ ہو، دوسرا بلا تعب ومشقت کے۔

حدیث مذکور میں تفاضل فی الاجر کی وجہ: اہل کتاب کو دوہرا اجر ملنے کی وجہ خود قرآن شریف میں مذکور ہے: **يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا** ایک نبی پر ایمان لانے کے بعد دوسرے نبی پر ایمان لانا خاص طور سے جب دوسرا نبی پہلے نبی اور اس کے دین کی تصدیق کرتا ہو بہت دشوار ہے جیسے دیکھا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی پیر سے مرید ہوگیا ہے اس کے مرنے کے بعد دوسرے پیر سے بیعت ہونا اس کے نفس پر ناگوار ہوتا ہے شاید اپنے پہلے پیر کی اس میں توہین محسوس کرتا ہے تو دوسرے نبی پر ایمان تو اس سے بہت زیادہ نفس پر شاق ہوتا ہے، مگر نفس کے وسوسہ پر قابو پاکر دوسرے نبی پر ایمان لایا اس مشقت کی وجہ سے اس کو دوہرا ثواب ملے گا جیسے اس شخص کو حدیث میں دوہرے ثواب کا مستحق بتلایا گیا ہے جس پر زبان کے جاری نہ ہونے کی وجہ سے تلاوت قرآن بہت شاق ہے پھر بھی وہ تلاوت کرتا ہے، حدیث میں مذکورہ اقسام میں سے ایک قسم میں تفاضل کی وجہ منصوص ہے تو بقیہ دو قسموں میں بھی یہی وجہ پائی جاتی ہے، غلام کا خدا کی عبادت مولی کی خدمت واطاعت کے ساتھ کرنا، اسی طرح نکاح ایک عبادت ہے مگر اپنی باندی کو پڑھا لکھا کر پھر آزاد کردیا اس سے نکاح کرکے اپنے برابر کا درجہ دینا نفس پر بے حد شاق ہے اس لیے تینوں قسموں میں تفاضل فی الاجر کی وجہ امور خارجیہ کی نسبت سے

پیدا ہوئی ہے۔

يؤتون أجرهم مرتين کا مفہوم: ان تین قسم کے لوگوں کو دوہرا اجر وثواب ملنے کی تفصیل میں کئی قول ہے:

(۱) ان لوگوں کو حدیث میں مذکور اعمال میں سے ایک عمل یعنی ایمان بالرسول اور عبادت خدا اور تزویج پر دوہرا اجر ملے گا بشرطیکہ اس سے پہلے دوسرے نبی پر ان کا ایمان رہا ہو اور اپنے مولی کی اطاعت بھی کرتا ہو، یا باندی کی تعلیم وتربیت اور اعتاق پایا جاتا ہو، اس لیے کہ اس کے علاوہ دیگر بہت سے لوگ ہیں جن کو دوہرا اجر دیا جاتا ہے، ان کو ان کے ایک ہی عمل پر دوہرا اجر ملتا ہے مثلاً قرآن کی تلاوت میں دشواری ہو رہی ہے پھر بھی تلاوت کرتا ہے رشتہ داروں پر صدقہ کرتا ہے، صف کا بایاں حصہ خالی ہے اس کو پر کرتا ہے، اسی طرح ان تینوں قسم کے لوگوں کو ان کے آخری عمل پر دو اجر ملے گا بشرطیکہ حدیث میں بیان کردہ پہلا عمل پایا جاتا ہو اس لیے کہ ان کے آخری عمل کو ماقبل کے اعمال نے دشوار بنا دیا ہے۔

(۲) اس قسم کے لوگوں کو ان کے ہر عمل خیر پر دوہرا اجر وثواب ملے گا جس طرح ازواج مطہرات کو ان کے ہر عمل خیر پر دوہرا اجر وثواب ملتا ہے ان حضرات کے قول کی شاید یہ وجہ ہو کہ ازواج مطہرات کو حضور کی نسبت کی وجہ سے دوہرا اجر ملتا ہے اور یہ نسبت ازواج مطہرات کے ساتھ ہر وقت قائم ہے، اس لیے جب بھی کوئی عمل خیر کا تحقق ہوگا تو دو اجر ملے گا اسی طرح ان تینوں قسموں میں یعنی اپنے نبی پر ایمان کے ساتھ حضور پر ایمان لانا یہ ایمان کی نسبت ان کے ساتھ ہر وقت قائم ہے اسی طرح غلام کا مولی کی اطاعت کے ساتھ خدا کی عبادت کا تعلق ہر وقت موجود قائم ہے، اسی طرح تعلیم وتادیب واعتاق کے ساتھ تزویج کی نسبت ہر دم موجود ہے، بہ خلاف تلاوت کے مشکل ہونے کے باوجود تلاوت کرنا تلاوت کے وقت کے ساتھ خاص ہے، اسی طرح رشتہ داروں پر صدقہ کرنا یا صف میں بائیں جانب کی جگہ خالی ہونے کے وقت میں اس کو پُر کرنا یہ عمل وقتی ہے لہٰذا جس عمل کے ساتھ نسبت قائم ہے اس عمل پر دوہرا اجر ملے گا۔

(۳) حدیث میں مذکور ہر عمل پر دوہرا اجر ملے گا، اور حدیث میں ایمان بالنبی کے ساتھ ایمان بہ محمد ﷺ اور مولی کی اطاعت کے ساتھ خدا کی عبادت دو عمل ہے، اور تعلیم وتادیب اعتاق وتزویج چار عمل مذکور ہے ہر عمل پر دوہرا اجر ملے گا، مگر ابوداؤد میں ابوموسیٰ اشعری کی روایت من اعتق جارية

وتزوجها فله اجران اس میں دوعمل مذکور ہے۔

(۴) ان تینوں قسم کے لوگوں کو دو اجر ملے گا اس لیے کہ ان لوگوں نے دو عمل کیا مگر اس پر ایک اعتراض تو یہ وارد ہوگا تزویج میں چار عمل ہے تو چار ثواب ملنا چاہیے اگر چہ وہ لوگ اس کا جواب دے سکتے ہیں کہ ان کا اصل عمل اعتاق وتزویج ہے جیسا کہ حدیث ابوموسیٰ میں مذکور ہے اور تعلیم وتادیب کو بطور تمہید کے ذکر کیا ہے، دوسرا اعتراض یہ وارد ہوگا کہ ان کی پھر کوئی خصوصیت نہیں رہے گی، اس لیے کہ جو کوئی دو عمل کرتا ہے اس کو دو اجر دیا جاتا ہے۔

پہلے اور دوسرے قول پر دوہرے اجر کی وجہ آخری عمل میں مشقت کا ہونا ہے، مشقت کی وجہ جو بھی ہو، اس قول پر ایمان بالنبی کے معتبر وغیر معتبر ہونے کی کوئی بحث نہیں ہوگی، البتہ تیسرے اور چوتھے قول پر ایمان بالنبی پر بھی ثواب مرتب ہوتا ہے اس لیے اس ایمان کے معتبر غیر معتبر ہونے کی بحث ہوسکتی ہے، جس کی تفصیل ماقبل میں گذری۔

باب ''نزول عيسٰى عليه السّلام حاكمابشريعة نبينامحمدصلى الله عليه وسلم وبيان الدليل على أن هذه الملة لا تنسخ وأنه لا تزال طائفة منها ظاهرين على الحق يوم القيامة''

حديث أبي هريرة ، وحديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما

اللہ تعالیٰ نے کائنات پیدا کی تاکہ بندہ پر اپنی قدرت بادشاہت اور علم وحکمت کو ظاہر کرے، طرح طرح کی چیزوں کو پیدا کیا، متضاد ومتقابل چیزوں کو بنایا، رات اور دن کو ظلمت ونور کو، بیماری وتندرستی کو حسن وقبح کو شیاطین وملائکہ کو انبیاء ودجاجلہ کو، تاکہ لوگ جانیں کہ یہ سب اس کی قدرت، ربوبیت، بادشاہت، علم وحکمت اور اس کے اسماء وصفات کا کرشمہ اور مظہر ہیں اور لوگ اس پر ایمان لائیں، چونکہ خدا کی صفات میں باہم تقابل ہے، جہاں رحیم ورحمان وغفار ہے وہیں پر قہار وشدید العقاب ومنتقم بھی ہے، اوران میں باہم تجاذب ہے، تو اسی طرح اس کے مظاہر میں بھی تضاد وتقابل اور تجاذب ہے، جب شیاطین کو پیدا کیا جو اخبث ترین اور سب سے زیادہ شریر مخلوق ہے اور ہر شر کا سبب ہے، تو اس کے مقابلہ میں ملائکہ کو پیدا کیا جو اشرف ترین اور پاکیزہ ترین ہیں اور ہر خیر کا سبب ہیں جیسا کہ حدیث پاک میں ہے:

عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن للشيطان لمّة بابن آدم وللملك لمة فأما لمة الشيطان فايحاء بالشر وتكذيب بالحق و أما لمة الملك فايحاء بالخير وتصديق بالحق. (رواه الترمذی ۔ مشکوٰۃ)

انبیاء کرام کو پیدا کیا جو نوع انسانی میں مظاہر ہدایت ہیں تو اسی کے مقابلہ میں دجاجلہ کو پیدا کیا جو نوع انسانی میں مظاہر ضلالت ہیں، جس طرح انبیاء کرام کے مدارج مختلف ہیں اور اس میں حضرت محمد ﷺ کو مظہر ہدایت و نبوت میں اصل اور دوسرے حضرات کی نبوت و ہدایت کا واسطہ بنایا جس کی وجہ سے درجہ نبوت آپ پر جا کر منتہی و مکمل ہو گیا اور خاتم النبیین ہوئے اور اس کا اثر صرف روح محمد ﷺ تک نہ رہا بلکہ آپ کے جسم اطہر میں مہر اور ختم نبوت کی شکل میں نمایاں ہوا، اسی طرح دجاجلہ کے مدارج د مراتب مختلف ہیں جن میں دجال اکبر کو مظہر ضلالت میں اصل اور دیگر دجاجلہ کے دجل کا اس کو واسطہ بنایا جس کی وجہ سے درجہ دجل اس پر منتہی ہوا اور دجال اکبر کی روح تک ہی اس کا اثر محدود نہ رہا بلکہ اس کے جسم پر اس کا اثر نمایاں ہوا کہ اس کی پیشانی پر کافر لکھا ہوا ہوگا۔

تقابل و تضاد اور تجاذب ہی کا اثر ہے کہ جب کوئی نبی دنیا میں آیا تو اس کے مقابلہ کے لیے اس نوع کا کوئی نہ کوئی دجال بھی آیا، اور ''**ولكل فرعون موسى**'' کا ظہور ہوا، اور ہر نبی نے اس کا مقابلہ کیا، اس قاعدے کے مطابق حضرت محمد ﷺ جو خاتم النبیین ہیں تو ان کا مقابل خاتم الدجاجلہ دجال اکبر ہے اور جس طرح حضرت محمد ﷺ کی آمد کی ہر نبی نے بشارت اور خوش خبری دی اسی طرح اس دجال اکبر کی آمد سے ہر نبی نے اپنی اپنی امت کو ڈرایا۔ اس تقابل و تضاد اور تجاذب کا تقاضا تھا کہ خود حضرت محمد ﷺ اس دجال اکبر کا مقابلہ کرتے مگر اللہ نے آپ کو عزت بخشی اور آپ ﷺ کی امت کا درجہ بلند کیا کہ انبیاء بنی اسرائیل کے خاتم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان پر اٹھا کر زندہ محفوظ رکھا، اور ان کو حضرت محمد ﷺ کی شریعت کا تابع بنا کر دنیا میں دوبارہ نازل کرنے کا فیصلہ کیا تا کہ امت محمدیہ ان کی سیادت و سرکردگی میں دجال اکبر کا مقابلہ کرے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہاتھوں وہ مارا جائے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے انتخاب کی وجہ: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو حضرت محمد رسول اللہ ﷺ سے بہ نسبت دیگر انبیاء زیادہ مناسبت ہے، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے: **قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الأولى والآخرة، ليس**

بيننا نبيّ.

اولیٰ ہونے کی وجوہات: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے مبعوث کرنے کا ایک بڑا مقصد حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کی بشارت اور بنی اسرائیل سے نبوت کے سلسلہ کے ختم ہونے کا اعلان کرنا تھا، **وإذ قال عيسى بن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يديّ من التوراة ومبشرًا برسولٍ يأتي من بعدي اسمه أحمد.** (الصف)

موجودہ انجیل کے بیان سے بھی اس کی پوری پوری تائید ہوتی ہے۔ لوقاء، متّی اور مرقس تینوں میں یہ مضمون موجود ہے: کہ پھر اس نے لوگوں سے تمثیل کہنی شروع کی کہ ایک شخص نے انگوری باغ لگا کر باغبانوں کو ٹھیکے پر دیا اور ایک بڑی مدت کے لیے پردیس چلا گیا اور پھل کے موسم میں اس نے ایک نوکر باغبانوں کے پاس بھیجا تا کہ وہ باغ کے پھل کا حصہ اسے دیں، لیکن باغبانوں نے اسے پیٹ کر خالی ہاتھ لوٹا دیا پھر اس نے ایک اور نوکر بھیجا انھوں نے اس کو بھی پیٹ کر اور بے عزت کر کے خالی ہاتھ لوٹا دیا پھر اس نے تیسرا بھیجا انھوں نے اس کو بھی زخمی کر کے نکال دیا، اس پر باغ کے مالک نے کہا کیا کروں، میں اپنے پیارے بیٹے کو بھیجوں گا شاید اس کا لحاظ کریں جب باغبانوں نے اسے دیکھا تو آپس میں صلاح کر کے کہا کہ یہی وارث ہے اسے قتل کر دیں تا کہ میراث ہماری ہو جائے پس اس کو باغ سے باہر نکال کر قتل کر دیا، اب باغ کا مالک ان کے ساتھ کیا کرے گا، وہ آن کر ان باغبانوں کو ہلاک کرے گا اور باغ اوروں کو دے گا انھوں نے یہ سن کر کہا خدا نہ کرے یسوع نے ان سے کہا کیا تم نے کتاب مقدس میں کبھی نہیں پڑھا کہ جس پتھر کو معماروں نے رد کیا وہی کونے کا پتھر ہو گیا، اور یہ خداوند کی طرف سے ہوا اور ہماری نظر میں عجیب ہوا اس لیے میں تم سے کہتا ہوں کہ خدا کی بادشاہت تم سے لے لی جائے گی اور اس قوم کو دی جائے گی جو اس کے پھل لائے، جب سردار کاہنوں اور فریسیوں نے اس کی تمثیلیں سنیں تو سمجھ گئے کہ ہمارے حق میں کہتا ہے اور اس کو پکڑنے کی کوشش میں تھے لیکن لوگوں سے ڈرتے تھے۔

اور آسمان پر اٹھائے جانے سے پہلے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لے کر صاف صاف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کی بشارت دی اور ان کی اتباع کا حکم دیا اور یہ بھی بتلایا کہ وہ آ کر میرے بارے میں جتنے الزامات ہیں ان کی صفائی دیں گے؛ چنانچہ انجیل یوحنا میں ہے: جب وہ مددگار آئے گا جس کو میں تمہارے باپ کی طرف سے بھیجوں گا وہ میری گواہی دے گا، اور تم بھی گواہ رہو کیوں کہ شروع سے تم میرے ساتھ ہو،

میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ میرا جانا تمہارے لیے فائدہ مند ہے کیوں کہ اگر اگر میں نہ جاؤں تو وہ مددگار تمہارے پاس نہیں آئے گا، لیکن اگر جاؤں گا تو اسے تمہارے پاس بھیج دوں گا، اور وہ آ کر دنیا کو گناہ اور راست بازی اور عدالت کے بارے میں قصوروار ٹھہرائے گا گناہ کے بارے میں اس لیے کہ وہ مجھ پر ایمان نہیں لائے ﴿وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما﴾ راست بازی کے بارے میں اس لیے کہ میں باپ کے پاس جاتا ہوں (یعنی دنیا میرے بارے میں کہے گی کہ میں مصلوب ہو گیا، وہ آ کر دنیا کو الزام دے گا کہ یہ غلط ہے بلکہ آسمان پر اٹھا لیے گئے **وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم - ماقتلوه يقينا بل رفعه الله إليه**) عدالت کے بارے میں اس لیے کہ دنیا کا سردار مجرم ٹھہرایا گیا (عدالت سے الزام دے گا کہ یہودیوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر الزام لگایا کہ وہ اپنے کو خدا یا خدا کا بیٹا کہتا تھا یہ غلط ہے، **قال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي و ربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وماواه النار**)

حضرت عیسیٰ اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہما الصلوٰۃ والتسلیم کے درمیان میں کوئی اور نبی نہیں ہیں ایک کا زمانہ دوسرے کے زمانہ سے متصل ہے۔

دونوں میں عبدیت کی شان غالب ہے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو عبداللہ کا لقب اللہ نے دیا، اور حضرت عیسیٰ نے خود کو **إني عبدالله** کہا۔

پھر دجال سے جس طرح استدراج کا ظہور ہوگا کہ وہ مردوں کو بہ ظاہر زندہ کر دے گا، اسی طرح دوسرے استدراجات بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے معجزات سے صورتاً مشابہ ہوں گے اس لیے بھی حضرت عیسیٰ رضی اللہ عنہ کا انتخاب ہوا۔

نیز رفع آسمانی کے وقت اپنے حواریوں کو وصیت کر گئے تھے کہ تم لوگ بھی اس کی گواہی دینا اس کی اتباع کرنا یعنی میرے ماننے والوں کو بتاتے رہنا کہ جب وہ مددگار آئے تو اس کی گواہی دینا اور اس کی اتباع کرنا اور میں بھی تمہارے پاس آؤں گا اور تم کو یتیم نہیں چھوڑوں گا، جس کی انجیل یوحنا میں تصریح بھی ہے۔

أن ينزل فيكم ابن مريم : فيكم امت کو خطاب ہے مراد اس سے امت کے وہ لوگ ہیں جو نزول عیسیٰ کے وقت میں موجود ہوں گے۔

حكما مقسطا: حکما بمعنی حاکم مقسط بمعنی عادل یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول بحیثیت حاکم ہوگا، بحیثیت نبی نہیں ہوگا، اگر چہ حضرت عیسیٰ ﷺ نبی ہیں، مگر جیسے ایک ملک کا سربراہ دوسرے ملک میں جاتا ہے، سربراہ رہتے ہوئے بھی اس ملک کے قانون کا پابند ہوتا ہے، یہ دلیل ہے اس بات کی کہ آپ ﷺ کی شریعت برقرار رہے گی حضرت عیسیٰ اس کو منسوخ نہیں کریں گے۔

فیکسر الصلیب: صلیب، مثلث نما لکڑی جس پر کبھی کبھی حضرت عیسیٰ ﷺ کی تصویر بھی ہوتی ہے۔ عیسائیوں کا عقیدہ ہے کہ حضرت عیسیٰ صلیب یعنی سولی پر چڑھائے گئے اور اسی کی وجہ سے وہ صلیب کی عبادت کرنے لگے مگر صلیب تو ان کے عقیدہ کے مطابق حضرت عیسیٰ ﷺ رضی اللہ عنہم کی اذیت رسانی کا ذریعہ ہے، تو اس سے تو نفرت ہونی چاہیے تھی مگر شاید اس کی تقدیس وعبادت کی وجہ یہ ہو کہ ان کا عقیدہ ہے کہ حضرت عیسیٰ صلیب پر چڑھ کر ہمارے گناہوں کا کفارہ بنے اور یہی صلیب ہمارے گناہوں کی معافی کا ذریعہ بنی۔

ویقتل الخنزیر: خنزیر کا کھانا تورات میں ممنوع ہے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے خود فرمایا کہ میں توریت کو منسوخ کرنے نہیں آیا ہوں بلکہ اس کی تکمیل کرنے آیا ہوں، مگر پولس نے ان تمام احکامات کو منسوخ کر دیا، اور اب خنزیر کا استعمال شعائر عیسائیت میں داخل ہو گیا، یہاں تک کہ جب قسطنطین اعظم نے بہ زور تلوار یہودیوں کو عیسائی بنایا تو اس سے شکایت کی گئی کہ وہ لوگ اپنی یہودیت پر قائم ہیں صرف دکھاوے کے لیے عیسائیت کو قبول کیا ہے، اس نے کہا کہ کیسے معلوم ہوگا کہ وہ لوگ حقیقتاً عیسائیت کو قبول کئے ہیں تو عیسائیوں نے کہا ان سے سور کھانے کو کہا جائے اگر سور کھا لیتے ہیں تو سمجھا جائے گا کہ انہوں نے عیسائیت کو واقعی قبول کر لیا ہے، چنانچہ اس نے ان لوگوں کو سور کھانے کا حکم دیا۔ اسی وجہ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام آ کر اس کو بھی قتل کرنے کا حکم دیں گے۔

ویضع الجزیة: حضرت عیسیٰ علیہ السلام جب نازل ہوں گے اس وقت جہاد میں کفار سے جزیہ قبول نہیں کریں گے بلکہ قتال ہوگا یا اسلام، یہاں تک کہ سب لوگ مسلمان ہو جائیں گے اس کے بعد جہاد کی ضرورت باقی نہیں رہ جائے گی، جیسا کہ امام نووی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے وہ کہتے ہیں:

معناه أنه لايقبلها ولايقبل من الكفار إلا الإسلام ومن بذل منهم الجزية لم يكف عنه بها بل لايقبل إلا الإسلام أو القتل هكذا قاله الإمام أبو سليمان الخطابى. (نووى)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا لوگوں سے قتال کرنا یہاں تک کہ اسلام قبول کرلیں اور جزیہ نہ لینا ایسا ہی ہے جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب بت پرستوں سے جزیہ قبول نہیں کیا اس لیے کہ آپ انہیں کے درمیان پیدا ہوئے انہیں میں جوان ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال سے یہ لوگ اچھی طرح واقف تھے، جس سے حجت تام ہوگئی، اس کا تقاضا تو یہ تھا کہ جن لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا، ان کو آسمانی عذاب سے ہلاک کردیا جاتا جیسے دیگر رسولوں کی قوموں کے ساتھ خدا کا دستور تھا، مگر آپ کے رحمۃ للعالمین ہونے کی بناء پر آپ کی امت دعوت پر بھی رحم کیا گیا اور ان کو برابر موقع دیا جاتا رہا ہے کہ قتال کے دوران اب سے اسلام قبول کرلیں، ادھر مسلمانوں کو انھوں نے طرح طرح سے ستایا تو ان مسلمانوں کے ہاتھ سے ان کو اس کا مزہ چکھا کر مسلمانوں کے قلوب کو بھی ٹھنڈا کیا، اسی طرح جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے نازل ہوں گے تو یہود ونصاریٰ کی ساری غلط فہمیاں دور ہوجائیں گی اور ہر ایک یقین کرنے پر مجبور ہوگا، کہ وہ خدا اور خدا کے بیٹے نہیں تھے بلکہ خدا کے رسول ہیں اور مصلوب نہیں ہوئے تھے بلکہ زندہ آسمان پر اٹھالیے گئے تھے، بالآخر جو اہل کتاب رہ جائیں گے وہ ایمان لائیں گے اور اس وقت دنیا سمٹ کر ایک شہر کی طرح ہوجائے گی، اور ساری دنیا پر حجت تام ہوجائے گی جس سے ان سے بھی اسلام قبول کیا جائے گا یا قتال ہوگا، اس طرح ساری دنیا مسلمان ہوجائے گی اور حدیث مقداد کا مصداق ظاہر ہوگا، أنه سمع النبی صلی اللّٰه علیه وسلم یقول لا یبقی علی ظهر الأرض بیت مدر ولا وبر الا ادخله اللّٰه کلمة الاسلام بعز عزیز وذل ذلیل اما یعزهم اللّٰه فیجعلهم من أهلها أو یذلهم فیدینون لها فیکون الدین کله للّٰه (أخرجه أحمد مشکوٰۃ) اس کے بعد جہاد کی ضرورت نہیں رہے گی جیسے: أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لااله إلااللّٰه کی حدیث اس پر دال ہے، اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث الجهاد ماض مذ بعثنی اللّٰه إلی أن یقاتل آخر امتی الدجال لا یبطله جور جائر ولا عدل عادل (رواه ابو داوٗد) کی دلالت بہت واضح ہے، اور حدیث جابر لا تزال طائفة من امتی یقاتلون علی الحق ظاهرین الی یوم القیامة رواه مسلم. اور حدیث معاویہ لا تزال طائفة من امتی قائمة بامر اللّٰه لا یضرهم من خذلهم أو خالفهم حتی یأتی أمر اللّٰه وهم ظاهرون علی الناس من امر اللّٰه. اور إلی یوم القیامة سے مراد حضرت عیسیٰ کا نزول اور دجال اور اس کے فتنہ کا قلع قمع ہے جو علامت قیامت میں سے

ایک بہت بڑی علامت ہے جس کو إلى يوم القيامة وغیرہ سے تعبیر کیا۔

پھر کچھ دنوں تک مسلمان ہی مسلمان رہیں گے، اس کے بعد ارتداد پھیلے گا پھر تمام مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ دنیا سے اٹھالے گا کفار ہی کفار رہ جائیں گے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ قیامت قائم کردے گا، اس سے معلوم ہوا کہ اس کے بعد جہاد کی ضرورت نہیں رہ جائے گی تو جزیہ بھی ختم ہو جائے گا۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام شریعت اسلامی کے کسی حکم کے ناسخ نہیں ہیں، بلکہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ہی اپنی شریعت کے ان احکام کی مدت بیان کردی ہے اسی کے مطابق حضرت عیسیٰ عمل کریں گے۔ قال النووی ليس عيسى عليه السلام هو الناسخ بل نبينا صلى الله عليه وسلم هو المبين للنسخ فدل على ان الامتناع من قبول الجزية في ذلك الوقت هو شرع نبينا صلى الله عليه وسلم والله اعلم . يضع الجزية کا قاضی عیاض نے ایک دوسرا مطلب بیان کیا ہے کہ لوگوں پر اسلام قبول نہ کرنے کی صورت میں جزیہ مقرر کریں گے جس سے مال میں فراوانی اور بہتات ہو جائے گی، مگر نووی نے کہا کہ یہ مطلب غلط ہے۔ قال هذا كلام القاضي وليس بمقبول والصواب ما قدمناه .

ويفيض المال حتى لايقبله أحد: مال کی بہتات وفراوانی کی وجہ۔

(۱) حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں عدل وانصاف قائم ہوگا اس کی برکت سے زمین کی پیداوار میں بہت زیادہ اضافہ ہو جائے گا۔ جیسا کہ بہت سی احادیث اس پر دلالت کرتی ہیں۔

(۲) اسی طرح زمین اپنے سونے چاندی اور دیگر خزائن کو اگل دے گی اس کا بھی احادیث میں تذکرہ ہے۔

(۳) قرب قیامت کے یقینی ہونے کی بنیاد پر کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کا کچھ لوگ آنکھوں سے مشاہدہ کریں گے بعض دوسرے لوگوں کو خبر متواتر کے ذریعہ جو آنکھوں دیکھے کی طرح سے ہوگی علم ہوگا، اور انه لعلم للساعة کا منظر لوگوں کے سامنے ہوگا جس کی وجہ سے لوگوں کے قلوب سے حرص و شح ختم ہو جائے گا۔

(۴) جہاد وغیرہ دیگر ضروریات میں خرچ کے مواقع بھی کم ہو جائیں گے اور لوگوں میں رغبت اور رجوع الی اللہ بہت زیادہ ہو جائے گا، جس کی وجہ سے کوئی مال کو لینے والا نہیں ہوگا اور ان کو نظروں میں

ایک سجدہ کی قدر و قیمت دنیا و مافیہا سے زیادہ ہو جائے گی، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ اس وقت نماز کا ثواب دنیا و مافیہا کے صدقات کے ثواب سے زیادہ ہوگا، مال کی کثرت اور اس کی بے وقعتی اور عدم ضرورت اور فتنہ وشح وبخل نہ ہونے کی بنا پر **لتذهبن الشحناء والتباغض الشحناء العداوة.**

وليتركن القلاص فلا يسعى عليها قلاص بکسر القاف جمع القلوص بفتح القاف نوجوان اونٹ۔ اونٹ عربوں کا بہترین مال ہے اس کے باوجود اس کا بھی کوئی اہتمام نہیں ہوگا، مال کی کثرت اور ضرورت کی قلت اور قرب قیامت کے یقینی ہونے کی وجہ سے، اور قاضی عیاض کہتے ہیں کہ حکومت کی طرف سے کوئی زکوٰۃ وصول کرنے والا نہیں ہوگا اس لیے کہ اس کو قبول کرنے والا کوئی نہیں رہے گا۔ مگر امام نووی نے اس معنی کی تردید کی ہے۔

حدیث جابر: **لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة** کی تاویل پہلے ذکر کی جا چکی ہے کہ اس سے مراد قیامت کی علامت کبریٰ جیسے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول اور فتنۂ دجال کا استیصال ہے اور قرینہ حدیث انس ہے جو پہلے گذر چکی ہے۔

حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں اختلاف: ایک حدیث میں **فيقول أميرهم تعال صل لنا فيقول لا** ہے اور دوسری حدیث میں ہے **كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم.** یہ روایت ابن شہاب کے شاگرد یونس کے واسطے سے ہے اور دوسرے شاگرد ابن اخی الزہری ہیں جن کے الفاظ میں **إذا نزل فيكم فامكم** تیسرے شاگرد ابن ابی ذئب ہیں ان کے الفاظ **فامكم منكم.** ہیں ابن ابی ذئب کے شاگرد ولید نے اعتراض کیا کہ آپ کے ساتھی امام اوزاعی نقل کرتے ہیں تو ان کے الفاظ ہیں: **امامكم منكم** جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام امامت نہیں کریں گے، تو ابن ابی ذئب نے کہا کہ میری بات اور اوزاعی کی بات میں تناقض نہیں ہے: میں نے **امكم** کہا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس نماز کی امامت کریں گے، بلکہ وہ آکر قرآن وحدیث کے مطابق عمل کریں گے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دین کے ناسخ نہیں ہوں گے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس نماز کی امامت نہیں کریں گے، بلکہ اس وقت کے امام حضرت مہدی ہوں گے جن کے لیے اقامت کہی گئی تھی، وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو دیکھ کر پیچھے ہٹنے کی کوشش کریں گے، مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام فرمائیں گے، نہیں **فيقول لا.** اور ابن ماجہ میں حدیث ابوامامہ میں ہے **فانها لك أقيمت** جس سے معلوم ہوا کہ امام

مہدی ہی اس نماز کو پڑھائیں گے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام پہلی نماز ایک امتی کے پیچھے پڑھ کر تمام لوگوں کو بتلا دیں گے کہ میں دین اسلام کا تابع بن کر آیا ہوں ناسخ بن کر نہیں آیا ہوں۔

اس کے بعد کی نمازوں کی کون امامت کرے گا: إن بعضکم علی بعض امراء تکرمة اللہ هذه الامة اس جملہ کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ تم میں سے بعض بعض کا امیر بن سکتا ہے، (یعنی ہر ایک اس امت کا امام ہوسکتا ہے، اللہ تعالیٰ کے اس امت کی تکریم کی وجہ سے) اس جملہ کا تقاضا یہ ہے کہ بعد میں بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام امامت نہ کریں گے، مگر دیگر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام امامت کریں گے، اس لیے اس جملہ إن بعضکم علی بعض کا جملہ موجودہ امام کے پیچھے نماز پڑھنے کی وجہ کو بیان کرنا ہے کہ اس امت میں ہر ایک کو دوسرے پر امیر بننے کی صلاحیت اللہ نے عطاء کی ہے، ہر ایک دوسرے پر امیر ہوسکتا ہے افضل ہو کہ مفضول، کیوں کہ امامت کے لیے افضل کا ہونا ضروری نہیں ہے، جب اللہ نے اس امت کے اعزاز و اکرام میں بعض کو بعض پر امیر بنایا ہے، تو تمہارے پیچھے میرے نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، تکرمة مفعول لہ ہے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول: ثم یقول أبو هریرة اقرأوا إن شئتم ﴿وإن من أهل الکتاب الا لیؤمنن به قبل موته الآیة﴾ حضرت عیسیٰ رضی اللہ عنہ کی مخالفت پر یہودی قوم کمر بستہ ہوگئی، اور انپر طرح طرح کے الزام لگائے کہ یہ موسیٰ کی شریعت کی توہین کرتا ہے، یوم السبت کی روایات کو پامال کرتا ہے، مقدس ہیکل کی توہین کرتا ہے، قوم کا غدار ہے، مسیح کو بنی اسرائیل کے بجائے بنی اسماعیل سے بتلاتا ہے، رومی حکومت کے خلاف بغاوت کر کے ہم کو برباد کرنا چاہتا ہے، یہ آدمی تو بہت معجزے دکھاتا ہے اگر ہم لوگ اسے یونہی چھوڑ دیں تو سب لوگ ایمان لائیں گے، تو رومی آکر ہماری جگہ اور قوم دونوں پر قبضہ کرلیں گے، تو کائفہ نامی ایک شخص جو اس سال سردار کاہن تھا اس نے کہا تمہارے لیے یہی بہتر ہے کہ ایک آدمی امت کے لیے مرے نہ کہ ساری قوم ہلاک ہو، پس اس روز سے اس کے قتل کے مشورے کرنے لگے، ومکروا ومکر اللہ واللہ خیر الماکرین. حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو گرفتار کرنے کی تدبیر کرنے لگے، اور گرفتار کرنے کی کوشش کا بھی انجیل یوحنا میں تذکرہ ہے، سردار کاہنوں اور فریسیوں نے ان کو پکڑنے کے لیے پیادہ بھیجے یسوع نے کہا کہ میں تھوڑے دنوں تک تمہارے پاس ہوں پھر اپنے بھیجنے والے کے پاس چلا جاؤں گا تم مجھے ڈھونڈھوگے مگر نہ پاؤ گے، اللہ تعالیٰ نے حضرت

عیسیٰ علیہ السلام کو بتلا دیا تھا، إذ قال اللہ یا عیسٰی إنی متوفیك ورافعك إلی ومطهرك من الذین کفروا. اس کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان پر اٹھالیا گیا، یہودیوں نے ایک آدمی کو سولی پر چڑھا کر قتل کر دیا، اور مشہور کر دیا کہ ہم نے عیسیٰ علیہ السلام کو قتل کر دیا ہے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے آسمان پر جاتے ہوئے اپنے حواریوں کو بار بار بتلایا کہ میں اپنے بھیجنے والے کے پاس جا رہا ہوں جس کو سن کر وہ لوگ غمگین ہوئے تو کہا اگر تم مجھ سے محبت رکھتے ہوتو اس بات سے کہ میں باپ کے پاس جاتا ہوں خوش ہوتے کیوں کہ باپ مجھ سے بڑا ہے، دوسری جگہ اسی انجیل میں ہے کہ تم سن چکے ہو کہ میں نے تم سے کہا کہ جاتا ہوں، اسی طرح دوبارہ اس دنیا میں تشریف لانے کی بات بھی ان کو بتلائی فرمایا پھر میں آتا ہوں میں تمہیں یتیم نہیں چھوڑوں گا میں تمہارے پاس آؤں گا، مگر بعد میں عیسائی یہودیوں کی سازشوں سے یہ اعتقاد رکھنے لگے کہ یہودیوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سولی پر چڑھا کر قتل کر دیا۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش پر چھ سو سال گذر چکے تھے اس دوران حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شخصیت کے زاویے بدلتے رہے بالآخر ان کے ماننے والے اس بات پر متفق ہوگئے کہ وہ خدا کا بیٹا تھا جس کو یہودیوں نے سولی پر چڑھا دیا اور وہ ہمارے گناہوں کا کفارہ بن گیا، اور یہود آخر تک اپنے اس خیال پر جمے رہے کہ معاذ اللہ خدا کی شان میں گستاخی کرنے والا تھا، جس کی وجہ سے ہم نے اپنے ناموس و قانون کے مطابق سولی دی، چھ سو برس کے بعد قرآن نازل ہوتا ہے اور حضرت مسیح کی شخصیت اور ان کے تمام گوشوں اور زاویوں کو صاف کرتا ہے۔ وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيمًا وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله وما قتلوه وماصلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه مالهم به من علم إلا اتباع الظن وماقتلوه يقينًا بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزًا حكيمًا وان من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيدًا .

قرآن نے یہودیوں کے دعویٰ قتل کو کہ ہم نے مسیح کو جو اپنے زعم میں خود کو رسول اللہ کہتا تھا قتل کر دیا ہے، نقل کیا اور اس سے پہلے یہودیوں سے متعلق کئی باتیں نقل کیں جس سے ان کا دعویٰ قتل قرین قیاس ہو جاتا ہے، گو حضرت عیسیٰ کو قتل نہ کر سکے، انبیاء سے متعلق ان کی تاریخ نہایت تاریک ہے وہ انبیاء و رسول کو طرح طرح سے ایذاء و تکلیف دیا کرتے تھے یہاں تک کہ بعض کو قتل بھی کر دیا اور حضرت مسیح

کے ساتھ ان کی ایذاء رسانی اور ظلم اس حد تک بڑھ گیا تھا کہ ان کی ماں پر زبردست الزام لگایا اس کے بعد اگر وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہم نے عیسیٰ مسیح کو قتل کر دیا تو ان کے احوال سے یہ کوئی بعید بات نہ تھی مگر اللہ واضح انداز میں خبر دیتا ہے کہ وہ لوگ نہ ان کو قتل کر سکے اور نہ سولی پر چڑھا سکے بلکہ اللہ تعالیٰ نے بحفاظت تام ان کو آسمان پر اٹھالیا البتہ ان کے اس بے باکانہ اعتراف نے ان کو اس جرم کے وبال کا مستحق بنا دیا اس لیے کہ اتفاق سے جس کو مسیح سمجھ کر قتل کیا وہ مسیح نہیں تھے اس سے ان کے جرم میں کوئی تخفیف نہیں ہوگی انھوں نے اپنے حساب سے تو اسی بھیانک جرم کا ارتکاب کرلیا ہے، ماقتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم تمہارا اختلاف اس کی بنیاد محض اٹکل وشک وگمان پر ہے، تمہارے پاس یقین کی روشنی نہیں تھی اب تمہارے سامنے علم الیقین کی روشنی آگئی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سولی پر نہیں چڑھایا گیا، بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اٹھالیا، پھر بھی تم کو اپنے فاسد اوہام پر اصرار ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے متعلق غلط اعتقاد کو ترک کرنے کے لیے تیار نہیں ہو تو سن لو تم پر تمہاری نسل پر ایک وقت آنے والا ہے کہ اس صحیح بات کا تم لوگ اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرلو گے کہ حضرت عیسیٰ آسمان سے تشریف لائیں گے اور ان کی آمد ایسی مشاہد ہوگی کہ یہود و نصاریٰ میں سے کوئی فرد ایسا نہیں رہے گا جو اس پر یقین نہ کرے بلکہ سب لوگ یقین کرلیں گے کہ بلاشبہ وہ خدا کے سچے رسول ہیں خدا کے بیٹے نہیں ہیں اور نہ وہ مقتول و مصلوب ہوئے تھے، حضرت عیسیٰ کے آسمان سے نازل ہونے کی احادیث متواتر ہیں، ابن کثیر نے تفسیر ابن کثیر میں سورۂ زخرف کی آیت انه لعلم للساعة کے تحت فرمایا قد تواترت الاحاديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه اخبر بنزول عيسى عليه السلام قبل يوم القيمة اما ما عادلا وحكما مقسطا. اسی طرح سورۂ نساء میں آیت ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته کے تحت فرمایا ثم انه سبحانه رفعه اليه وانه باق حي وانه سينزل قبل يوم القيامة كما دلت عليه الاحاديث المتواترة . حافظ ابن حجر نے ابوالحسین آبری کے واسطہ سے نزول عیسیٰ کی احادیث کے تواتر کو نقل کیا ہے۔ ابوحیان اندلسی نے اپنی تفسیر میں تحریر کیا اجمعت الامة على ما تضمنه الحديث المتواتر من ان عيسى عليه السلام في السماء حي وانه ينزل في آخر الزمان. ابوعبداللہ الابی نے اپنی شرح مسلم میں ابن رشد فقیہ سے نقل کیا ہے ولا بد من نزول عيسىٰ عليه السلام لتواتر الاحاديث بذلك .

صاحب روح المعانی نے روح المعانی میں لکھا ہے: لایقدح فی ذلك ای فی ختم النبوة ما اجتمعت الامة علیه واشتهرت فیه الأخبار لعلها بلغت التواتر المعنوی ونطق به الکتاب علی قول و وجب الایمان به اکفر منکره کالفلاسفة من نزول عیسی علیه السلام آخر الزمان لأنه کان نبیا بالنبوة قیل تجلی نبینا علیه السلام بالنبوة فی هذه النشاة . اسی طرح ابن جریر طبری نے بھی تصریح کی ہے لتواتر الاخبار عن رسول الله صلی الله علیه وسلم أنه قال ینزل عیسی بن مریم فیقتل الدجال علامہ سفارینی نے بھی اپنی کتاب لوامع الانوار البهیه میں تصریح کی ہے۔قد اجتمعت الامة علی نزول عیسیٰ علیه السلام ولم یخالف فیه احد من أهل الشریعة وقد انعقد اجماع الامة علی أنه ینزل ویحکم بهذه الشریعة المحمدیة ولیس ینزل بشریعة مستقلة عند نزول من السماء وان کانت النبوة قائمة به وهو متصف به.

علامہ شوکانی نے اپنی کتاب التوضیح فی تواتر ما جاء فی المنتظر والدجال والمسیح میں لکھا ہے: والاحادیث الواردة فی نزول عیسی بن مریم متواترة اورنزول عیسیٰ علیہ السلام کی یہ احادیث متواترہ قرآن کی اس آیت کی تفسیر ہیں ابن کثیر وابن جریر دونوں نے لیومنن به قبل موته میں به اور موته کی ضمیر عیسیٰ علیہ السلام کی طرف راجع کی ہے اس لیے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں گفتگو ہو رہی ہے، اور ان کے بارے میں یہود نے قتل وسولی دینے کا دعویٰ کیا اور نادان نصاریٰ نے اس کا اعتبار کرلیا، تو ان کے دعویٰ کے بطلان کا اظہار ہے کہ جیسا ان کا گمان ہے بات ایسی نہیں وما قتلوه وما صلبوه ولکن شبه لهم اور حضرت عیسیٰ کو اللہ تعالیٰ نے اٹھالیا، وہ اب تک زندہ اور موجود ہیں، قیامت سے پہلے نازل ہوں گے اور تمام اہل کتاب اس وقت میں تصدیق کریں گے۔ حضرت ابو ہریرہ نے اقرأوا إن شئتم کہہ کر اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، اس لیے به کی ضمیر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف اور قبل موته کی ضمیر اہل کتاب کی طرف لوٹانا اسی طرح به کی ضمیر حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کی طرف اور قبل موته کی ضمیر اہل کتاب کی طرف لوٹانا اور یہ مطلب بیان کرنا کہ اہل کتاب مرنے سے پہلے مرتے وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لائیں گے یا محمد رسول اللہ ﷺ پر ایمان لائیں گے، آیت کے سیاق سے مناسبت نہیں رکھتا ہے، اسی لیے ابن کثیرؒ نے کہا هذا القول

يعنى الذى ذكره فى تفسير الآية هو الحق لأنه المقصود من سياق الآية فى تقرير بطلان ما ادعته اليهود من قتل عيسى وصلبه وتسليم من سلم لهم من النصارى الجهلة ذلك فاخبر الله أنه لم يكن الامر كذلك وانما شبه لهم فقتلوا الشبه وهم لا يتثبتون ذلك ثم انه سبحانه رفعه اليه و هو باق حى وانه سينزل قبل يوم القيامة كما دلت عليه الاحاديث المتواترة .

باب"الزمن الذى لايقبل فيه إيمان ولا عمل خير"

حديث أبي هريرة وأبي ذر رضي الله عنهما

حديث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها فإذا طلعت من مغربها آمن الناس كلهم اجمعون فيومئذ لا ينفع نفسا ايمانها ثلاث إذ اخرجن لاينفع نفس ايمانها لم تكن آمنت من قبل .

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی پہلی حدیث میں طلوع شمس من المغرب کے بعد ایمان لانے کو، اور مومن ہوتو نیک عمل کرنے کو غیر مفید بتایا گیا ہے اور ابو ہریرہ کی دوسری حدیث میں اس کو طلوع الشمس من المغرب اور خروج دجال اور خروج دابۃ الارض ان تین علامتوں کے مجموعہ پر مرتب کیا گیا ہے، جواب دراصل علت تینوں کا مجموعہ ہے مگر سب سے آخر میں جس جزو علت کا ظہور ہوگا وہ طلوع الشمس من المغرب ہے جس کے بعد معلول کا ظہور فوراً ہوگا اس لیے معلول کی نسبت اس کی طرف کردی گئی۔

دابة الأرض کا خروج: دابة الأرض کی شکل وصورت، اسی طرح اس کے نکلنے کی جگہ، پھر اس کا خروج ایک بار ہوگا یا متعدد بار اس میں بڑا اختلاف ہے اور کوئی صحیح حدیث نہیں ہے، جس سے کوئی فیصلہ کن بات معلوم ہو۔ ﴿و إذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة الأرض تكلمهم ان الناس كانوا بآياتنا لايوقنون﴾ شاید دابۃ الارض کے ذریعہ یہ دکھلانا ہو کہ جس چیز کو تم پیغمبروں کے کہنے سے نہیں مانتے تھے آج وہ ایک جانور کی زبانی ماننی پڑ رہی ہے، مگر اس وقت کا ماننا نافع نہیں صرف مکذبین کی تجہیل وتحمیق مقصود ہے، ماننے کا جو وقت تھا گذر گیا۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ طلوع الشمس من المغرب کے دن دابہ کا خروج ہوگا۔

أخرجنا : یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ دابة الأرض کا وجود توالد وتناسل کے طور پر نہ ہوگا بلکہ حشرات الارض کی طرح زمین سے پیدا ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو پہلے پیدا کیا گیا ہو پھر زمین میں اس کو محفوظ کر دیا گیا ہو اور وقت مقررہ پر اس کا اخراج ہو **یوم یأتی بعض آیات ربك لاینفع نفسا إیمانها لم تکن آمنت من قبل أو کسبت فی إیمانها خیرا (الانعام)**

یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت کی جو حد تھی پوری ہو چکی ہے اب کسی طرح کا کوئی عذر باقی نہیں رہ گیا ہے، انبیاء تشریف لائے شریعتیں اتریں کتابیں نازل ہوئیں حتی کہ اللہ کی آخری کتاب بھی نازل ہو چکی تب بھی نہیں مانتے ہو اور ایمان نہیں لاتے ہو تو اب کس چیز کا انتظار ہے کیا اس بات کا انتظار ہے کہ فیصلہ کرنے کے لیے خدا خود تشریف لائے یا عذاب کے لیے فرشتے نازل ہوں یا اس کی قدرت کی خاص نشانی (مغرب سے آفتاب کا طلوع ہونا) سامنے آئے جس کے بعد ایمان لانا ہی پڑے گا، مگر یاد رکھو جب قدرت کی اس نشانی کا ظہور ہوگا تو اس کے بعد نہ کافر کا ایمان معتبر ہوگا نہ عاصی و گنہگار کی توبہ قبول ہوگی۔

طلوع الشمس من المغرب : دنیا کے نظام کو ختم کرنے کا جب خدا کا ارادہ ہوگا اور قیامت برپا کرنی ہوگی تو قوانین طبعیہ کے خلاف بہت سی علامتیں ظاہر ہوں گی جس میں ایک علامت مغرب کی جانب سے آفتاب کا طلوع ہونا ہے، دنیا والے جب اس کا مشاہدہ کریں گے تو ہر ایک کو یقین ہو جائے گا کہ موجودہ قوانین کے مطابق جو نظم و نسق چل رہا ہے اس کا وقت پورا ہو چکا ہے، اب دنیا دَرہم بَرہم ہونے والی ہے، جس طرح کسی کروی جسم رہٹ وغیرہ کی حرکت ختم ہوتی ہے تو ایک مرتبہ الٹا چکر کھاتا ہے اسی طرح آفتاب کی یہ حرکت قہقرئی ہے جیسے غرغرہ کی حالت اور عالم نزع میں آدمی پر عالم غیب منکشف ہوتا ہے، اور اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ جسم کا نظام طبعی ختم ہونے جا رہا ہے اس وقت میں اس شخص کا نہ ایمان معتبر اور نہ کسی گناہ سے توبہ کا اعتبار ہوتا ہے اسی طرح وہ وقت پورے عالم کے نزع و غرغرہ کی حالت کا ہوگا اس وقت نہ تو کسی کافر کا ایمان لانا معتبر ہوگا اور نہ اس کی توبہ کرنے کا اعتبار ہوگا **لما رأو بأسنا قالوا آمنا بالله وحده و کفرنا بما کنا به مشرکین فلم یك ینفعهم ایمانهم لما رأو بأسنا** (غافر) اور **یوم یأتی بعض آیات ربك لاینفع نفسا ایمانها** میں لفظ بعض عام ہے مگر اس سے خاص آیت طلوع شمس من المغرب مراد ہے، جس کو اس حدیث میں بیان کیا گیا ہے اس

کے علاوہ دیگر احادیث میں مثلاً حدیث ابوسعید: أخرجه الترمذي مرفوعًا و موقوفًا قال طلوع الشمس في مغربها اورحدیث صفوان بن عسال:أخرجه الترمذی وصححه النسائی اور حديث معاوية وعبدالرحمن بن عوف وعبدالله عمرو بن العاص أخرجه أحمد بلفظ: لا تزال التوبة تقبل حتى تطلع الشمس من مغربها فاذا اطلعت طبع على كل قلب بما فيه وكفى الناس العمل قال ابن كثير هذا حديث حسن الاسناد اورابن مسعود کا قول الآية التي تختم بها الأعمال طلوع الشمس من مغربها ألم تر أن الله يقول يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانهالم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرًا (الإنعام) یعنی اس وقت میں دونوں میں سے کسی سے فائدہ نہ ہوگا نہ ایمان لانے سے اور نہ عمل صالح کرنے سے، مفہوم مخالف میں نفع کا تحقق اس وقت سے پہلے ایمان لانے سے بھی ہوگا اور نیک کام کرنے سے بھی، اسی طرح دونوں سے، اوراس میں لف تقدیری ہے، نشر کے قرینہ سے، دوسرے لف کوحذف کر دیا گیا ہے اصل عبارت لاينفع نفسًا إيمانها أو لا كسبها خيرًا في إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو لم تكن كسبت خيراً في إيمانها. من قبل لم تكن كسبت في إيمانها کے قرینہ سے لف من اوكسبها خيرأفي ايمانها کو حذف کر دیا گیا ہے۔

لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرًا میں عدم ایمان اور عدم عمل خیر کا تقابل ہے کہ اس وقت میں نہ تو ایمان لانا معتبر ہوگا اسی طرح ایمان کے باوجود کوئی عمل خیر کرے گا تو اس وقت کا عمل خیر معتبر نہ ہوگا۔قال ابن كثير أو كسبت في إيمانها خيرًا لايقبل منها كسب عمل صالح اذا لم يكن عاملا به قبل ذلك اس آیت کا یہ مطلب بتانا کہ نہ اس وقت کا ایمان معتبر ہوگا اور نہ وہ ایمان معتبر ہوگا جو اس وقت کے پہلے سے موجود ہے مگر اس میں کوئی عمل خیر اس کے ساتھ نہیں تھا اب اس وقت میں عمل خیر کر رہا ہے پھر اس سے استدلال کرنا کہ ایمان بغیر عمل کے معتبر نہیں ہے، غلط ہے، اس لیے کہ جب مطلقا ایمان بغیر عمل ہر وقت غیر مفید ہے تو اس وقت کے ساتھ مقید کرنے کا کوئی فائدہ نہیں جب کہ اس تفسیر سے اس کا مقید ہونا لازم آتا ہے، نیز معتزلہ کے یہاں ایمان کے ساتھ ہر طرح کا عمل خیر ضروری ہے اور اس سے مطلقا عمل خیر کا ہونا کافی معلوم ہوتا ہے۔

حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ: ارجعي من حيث جئت قال فتطلع من مغربها ماقبل کی روایت میں

ارجعي من حيث جئت فتصبح طالعة من مطلعها ہےطلوع من المشرق اورطلوع من المغرب دونوں میں ایک ہی لفظ ارجعي من حيث جئت استعمال ہوا ہےمگر طلوع من المشرق کی روایت میں ارجعي من حيث جئت میں ارجعي سے مراد سیری کما سرت کے ہیں۔(سندھی)

الشمس تجرى لمستقرلها ذلك تقدير العزيز الحكيم (یٰسین) مستقر میں دواحتمال ہے:

(۱) ظرف مکان، اورمکان سے تحت العرش مراد ہوجیسا کہ حدیث ابوذر میں ہے یامکان سے مراد شمس کااوج وحضیض ہو غاية ارتفاعها في السماء في الصيف وهو اوجها ثم غاية انخفاضها في الشتاء وهو حضيضها (۲) ظرف زمان، اورزمانہ سے مراد قیامت کادن ہوجواس کی رفتار کے منتہی اورختم ہونے کاوقت ہے هو منتهى سيرها وهويوم القيامة يبطل سيرها وتسكن حركتها وتكور كما في قوله تعالىٰ إذا الشمس كورت ينتهي هذا العالم یازمان سے مراد مطالع صیفیہ وشتویہ ہوں، یعنی اس کی سیر وچال کوختم و باطل ہونے کاوقت مراد نہ ہو بلکہ مطالع صیفیہ وشتویہ میں ایک مطلع سے دوسرے مطلع میں منتقل ہونے کا وقت مقرر ہے آفتاب مطالع صیفیہ پھر مطالع شتویہ میں اپنی سیر جاری رکھتا ہے جس کے اوقات میں کمی بیشی نہیں ہوتی ہے۔ لا تزال تنتقل في مطالعها الصيفية إلى مدة لا تزيد عليها ثم تنتقل في مطالعها الشتوية إلى مدة لاتزيد عليها و هذا قول عبدالله بن عمرو بن العاص

حدیث ابوذرؓ سے مستقرمکانی اوروہ مکان تحت العرش ثابت ہوتا ہے، وہاں جاکر سجدہ کرکے دوبارہ طلوع ہونے کی اجازت کومستقر فرمایا گیا۔ فذلك قوله تعالىٰ والشمس تجرى لمستقر لها.

اس حدیث پرکئی ایک اشکال وارد ہوتے ہیں،(۱) دنیا کے مطالع ومغارب مختلف ہیں آفتاب ایک جگہ طلوع ہورہا ہےتو دوسری جگہ حالت ارتفاع میں ہےتو کسی جگہ حالت زوال میں تو کسی جگہ حالت غروب میں ہے کہیں دن لمبارات چھوٹی ہےتو کسی دوسری جگہ دن چھوٹا رات لمبی ہے بلغار میں غروب شفق ہوتے ہی صبح صادق ہوجاتی ہےنوے ڈگری پرواقع ارض میں چھ ماہ کی رات ہےاگر ہرجگہ کے غروب کالحاظ کیا جائے تو کتنی بار جاکر اجازت لے گا اوراگر کسی ایک افق کا اعتبار ہےتو کس افق کا اعتبار کیا جائے گا اوراس کے اعتبار پر دلیل کیا کیا ہے۔

(۲) سخرلكم الشمس والقمر دائبين کہ وہ دونوں برابر جاری وساری ہیں ایک منٹ

کے لیے ان کی اپنی چال ورفتار میں توقف نہیں ہے، جب اس کی حرکت برابر جاری وساری ہے یعنی ایک سکنڈ کے لیے بھی توقف نہیں ہے تو استقرار وٹھہراؤ کیسے ہوگا۔

(۳) عرش کروی ہو یا سلف کے قول پر قبہ نما إنما قبة ذات قوائم تحمله الملا ئكة وهو فوق العالم مما يلى رؤس الناس (ابن کثیر) تو آفتاب بلکہ سارا عالم ہر وقت عرش کے تحت اور اس کے اندر ہے پھر تحت العرش جانے کا کیا مطلب ہے؟

پہلے اعتراض کا جواب: ہر جگہ کی افق کے اعتبار سے جانا مراد نہیں ہے بلکہ مدینہ منورہ کی افق کے اعتبار سے کہ جب وہاں پر غروب ہوتا ہے اس کے بعد اجازت کے لیے تحت العرش جاتا ہے اس وجہ سے کہ یہ حدیث آپ ﷺ نے مدینہ منورہ میں بیان فرمائی جس کی وجہ سے دیگر افق کے اعتبار سے افق مدینہ کو ترجیح ہوگی۔

دوسرے اور تیسرے اشکال کا جواب: یہ ہے کہ ٹھہراؤ وتوقف کے بغیر اس کی رفتار وچال جاری وساری ہے آفتاب دوپہر میں اپنے دیگر اوقات کی بہ نسبت عرش سے زیادہ قریب ہوتا ہے اور اپنے محور پر گردش کرتا ہوا نصف لیل میں جو نصف النہار کے بالکل مقابل ہوتا ہے اس وقت میں دیگر اوقات کی بہ نسبت عرش سے زیادہ دور ہوتا ہے حدیث میں اسی کو تحت العرش کہا گیا ہے اور ہر چیز کا سجدہ اس کے مطابق ہے جس کی کیفیت ہم کو صحیح طور پر معلوم نہیں ہے۔ ﴿ألم تر أن الله يسجد له من فى السمٰوات ومن فى الأرض﴾ (الحج) ﴿ولله يسجدما فى السمٰوات والأرض﴾ (النمل) ﴿النجم والشجريسجدان﴾ (الرحمن)

یہی حال استئذان کا ہے جس کی وجہ سے توقف اور اس کی رفتار کا رکنا لازم نہیں آئے گا۔ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ اپنی تفسیر میں اس آیت کے تحت لکھتے ہیں: لمستقرلها: فيه قولان أحدهما المراد مستقرها المكانى وهو تحت العرش ممايلى الارض من ذلك الجانب وهى اينما كانت فهى تحت العرش هى وجميع المخلوقات لأنه سقفها وليس بكرة كما يزعمه كثير من ارباب الهيئة وانما هو قبة ذات قوائم وهو فوق العالم مما يلى رؤس الناس فالشمس إذا كانت فى قبة الفلك وقت الظهيرة تكون اقرب ما تكون الى العرش فاذا استدارت فى فلكها الرابع إلى مقابلة هذا لمقام وهو وقت نصف الليل صارت ابعد ما ت كون الى

العرش فحينئذ تسجد و تستأذن في الطلوع كما جاء ت بذلك الاحاديث.

پھر مصنف عبدالرزاق سے عبداللہ بن عمرو بن العاص کا قول نقل کیا ہے کہ ایک دن اجازت لے گا اور اجازت نہیں ملے گی تو کہنے لگا کہ مسافت لمبی ہے اگر اس وقت اجازت نہیں ملی تو اپنی منزل پر پہنچ نہیں پاؤں گا پس وہ رکا رہے گا جتنا خدا کو منظور ہوگا پھر کہا جائے گا جس جگہ سے غروب ہوا ہے اسی جگہ سے طلوع کر فمن يومئذٍ الى يوم القيامة لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في ايمانها خيرا اور سورۂ انعام کی آیت: يوم يأتي بعض آيات ربك کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن ابی اوفی کی حدیث ابن مردویہ کی سند سے نقل کیا کہ لوگوں پر ایک رات ایسی آئے گی جو تین رات کے برابر ہوگی تہجد گذار لوگ اپنے وظائف و اوراد کو وقت مقررہ پر اٹھ کر پڑھیں گے پھر سو جائیں گے پھر اٹھیں گے اور پڑھیں گے پھر سو جائیں گے اور پھر اٹھیں گے اور سو جائیں گے لوگ ایک دوسرے کو آواز دیں گے جس سے ایک شور برپا ہوگا لوگ گھبرا کر مسجد میں آئیں گے، دیکھیں گے کہ آفتاب نکل رہا ہے اور بیچ آسمان تک آئے گا پھر جس جگہ سے طلوع ہوا تھا اسی طرف لوٹ جائے گا۔ فقال حينئذٍ لا ينفع نفسا ايمانها هذا حديث غريب من هذا الوجه وليس هو في شئ من الكتب الستة.

علامہ آلوسی نے اپنی تفسیر روح المعانی میں اس کی ایک دوسری توجیہ کی ہے کہ جیسے ہم میں روح ونفس ہے افلاک شمس وقمر میں بھی روح ہے اور روح کا تطور وتمثل اپنے حقیقی جسم سے تعلق رکھتے ہوئے اپنے مثالی جسم سے بھی تعلق رہتا ہے، صوفیاء کے یہاں یہ مسئلہ بہت ہی معروف ومشہور ہے، حدیث معراج میں حضرات انبیاء کا مختلف مقامات پر آنحضرت ﷺ سے ملاقات کرنا آپ کا ان کو مختلف جگہوں پر دیکھنا یہ سب روح کے تطور وتمثل کے قبیل سے ہے، آفتاب اپنے جسم مثالی کے ذریعہ جا کر سجدہ کرے گا اجازت لے گا اور اپنے اصلی جسم کے ساتھ اسی طرح چلتا رہے گا اور اپنی چال اور سیر کو جاری رکھے گا۔

باب "بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم"

حديث عائشة ، وحديث جابر رضي الله عنهما

قالت كان أول ما بدئ صحابی جس قصہ کے زمانہ کو نہیں پاتا ہے اس کو اصطلاح میں مرسل کہتے

ہیں حضرت عائشہ نے اس قصہ کے زمانہ کو نہیں پایا ہے اس لئے اس کو مرسل عائشہ کہہ دیا جاتا ہے، آگے روایت میں ہے: قال فأخذني فغطني متکلم کی ضمیر سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ نے اس قصہ کو براہ راست نبی کریم ﷺ سے سنا ہے اگر ایسا ہے تو بقیہ حدیث کو سننے پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

رؤیا سے وحی کی ابتداء اور اس کی وجہ: أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرويا الصادقة. عالم غیب سے آپ کا اتصال تدریجی طور پر ہوا تا کہ وحشت نہ ہو پہلے خواب کے ذریعہ مانوس کیا گیا اور بیداری میں شجر وحجر سلام کرتے تھے اور کبھی کبھی آپ نور کا مشاہدہ کرتے اور نداء غیبی سنتے پھر آپ کے دل میں خلوت نشینی کا داعیہ پیدا کیا گیا تا کہ غیبی علوم کے تلقی کی استعداد مکمل ہو جائے، اور تدریج اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس دنیا میں تدریجی ترقی پائیدار اور قوی ہوتی ہے اور کمال اعلی درجہ کا حاصل ہوتا ہے اور یک بیک ترقی دینے میں کمال اعلی درجہ کا حاصل ہونا دشوار ہوتا ہے۔

أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي میں من الوحي ما کا بیان ہو تو ترجمہ ہوگا پہلی وحی خواب ہے، اور اگر من تبعیض کے لئے ہو تو ترجمہ ہوگا اقسام وحی سے پہلی وحی از قسم رویا تھی، نبی کا خواب بھی وحی ہوتا ہے۔

(ایک شبہ): ابھی آپ ﷺ نبی بنائے نہیں گئے تھے اس لیے بظاہر أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے، مگر یہ شبہ غلط ہے اس لیے کہ احادیث میں مطلق رویا صالحہ وصادقہ کو نبوت کا جزء قرار دیا گیا ہے، عن أبي هريرة مرفوعًا الرويا الصالحة جزء من ستة و أربعين جزء من النبوة. (متفق علیہ) مگر ظاہر بات ہے کہ ایک جزء کے حاصل ہونے سے کل یعنی نبوت نہیں حاصل ہو جائے گی اس لئے دوسرے مؤمنین کا رویا صادقہ وحی کے حکم میں نہیں ہوتا ہے بخلاف انبیاء کے کہ ان کا خواب وحی کے حکم میں ہے ان کو خواب میں بھی وحی آتی ہے اور بیداری میں بھی وحی آتی ہے۔

الرؤيا الصادقة اس کے دو معنی بیان کئے جاتے ہیں (۱) ایسا خواب جس میں تخلیط نہ ہو اور وہم کو دخل نہ ہو اضغاث احلام خواب پریشان نہ ہو، (۲) ایسا خواب جو تعبیر کا محتاج نہ ہو: جاءت مثل فلق الصبح سے اس معنی کی تائید ہو رہی ہے رویا صالحہ خوش کن خواب انبیاء کا خواب آخرت کے

اعتبار سے خوش کن ہوتا ہے مگر دنیاوی اعتبار سے کوئی خوش کن اور کوئی غیر خوش کن ہوتا ہے، بخاری میں عقیل بن شہاب کی روایت سے بھی الرویا الصادقہ کا لفظ مروی ہے۔

خواب کے اقسام اور اس کے اسباب: عن أبي هريرة مرفوعًا: الرويا ثلاث فالرويا الصالحة بشرى من الله والرويا تحزين من الشيطان والرويا مما يحدث المرء نفسه. (أخرجه مسلم والترمذي) اس حدیث میں کوئی کلمہ حصر نہیں ہے جس کی وجہ سے علماء نے خواب کی مختلف قسمیں بیان کی ہیں اور اس کے اسباب بھی بیان کئے ہیں، شاہ ولی اللہ علیہ الرحمۃ نے حجۃ اللہ میں خواب کے مختلف اسباب کو بیان کیا ہے۔ (۱) تخیلات نفسانی، بیداری میں آدمی جن خیالات کا عادی ہو جاتا ہے قوۃ متخیلہ ان خیالات کو محفوظ رکھتی ہے وہ خیالات مجتمعہ خواب میں حس مشترک میں ظاہر ہوتے ہیں۔ (۲) طبعی خیالات، اخلاط اربعہ میں کسی خلط کے غلبہ کی وجہ سے نفس کو تکلیف ہوتی ہے اس سے طرح طرح کے خواب ان خلط کے مناسب دیکھتا ہے۔ (۳) تخویف شیطانی، شیطانی تصرفات کے ذریعہ آدمی طرح طرح کے درندوں کو خواب میں دیکھتا ہے۔ (۴) آدمی کے اندر اچھے برے ملکات موجود ہوتے ہیں ان کی صورت مثالیہ خواب میں نظر آتی ہے جیسے خدا کو خواب میں دیکھنا یا رسول اللہ ﷺ کو یا طرح طرح کے انوار دیکھنا، دودھ، شہد، گھی، چاند، سورج، وغیرہ دیکھنا۔ (۵) بشری من اللہ، نفس ناطقہ کو جب بدنی حجابات سے خواب میں ذرا فرصت ملتی ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے خواب دیکھنے والے کی علمی صلاحیت ومعلومات کے مطابق علمی فیضان ہوتا ہے یہ خواب گویا تعلیم الٰہی ہے، ابن قیم کتاب الرویا میں ذکر کرتے ہیں کہ رویا قسم بقسم ہوتے ہیں۔ (۱) خدا کی طرف سے بندہ کے قلب پر الہام ہوتا ہے گویا خدا بندہ سے کلام کرتا ہے۔ (۲) جو فرشتہ خواب پر مقرر ہے کبھی وہ مثال کے طور پر بیان کرتا ہے۔ (۳) زندوں کی ارواح مردوں کی ارواح سے ملاقات کرتی ہیں۔ (۴) کبھی اس کی روح کو عرش تک عروج ہوتا ہے۔ (۵) کبھی روح جنت میں پہنچ جاتی ہے اور وہاں کی چیزوں کا مشاہدہ کرتی ہے، حضرت علیؓ نے فرمایا کہ جو روح عروج کرتے ہوئے عرش تک پہنچتی ہے اور وہاں پر بیدار ہوتی ہے تو اس کا خواب سچا ہوتا ہے اور جو روح عرش سے پہلے بیدار ہو جاتی ہے اس کا خواب جھوٹا ہوتا ہے۔

آپ کے خواب دیکھنے کی مدت چھ ماہ تھی: قال الحافظ في الفتح: إن مدة الرؤياء ستة اشهر. وقال في المجلد الثاني عشر: أما الدليل على كون الرويا كانت ستة اشهر

فهو أن ابتداء الوحي كان على رأس الأربعين في عمره كما جزم به ابن إسحاق وغيره. وذلك في ربيع الأول ونزول جبرئيل إليه وهو بغار حراء كان في رمضان وبينهما ستة أشهر حافظ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس روایت میں رویا کی تصریح نہیں ہے اور امام نووی سے نقل کیا ہے کہ مدت رویا چھ ماہ تھی اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، لم يثبت أن زمن الرويا للنبي كان ستة أشهر.

نبوت ورسالت اصطفائی ہے: نبوت کے باب میں اصل خدا کا ارادۂ انتخاب ہے کوئی محنت و ریاضت کر کے منصب نبوت نہیں حاصل کر سکتا ہے، ویسے خدا کی عادت یہی ہے کہ نبوت کے منصب پر انھیں لوگوں کا انتخاب کرتا ہے جن کی قوۃ عاقلہ وعاملہ کامل درجہ کی ہوتی ہے قوۃ عاقلہ کے کامل اور ممتاز ہونے کی بناء پر ان کا عالم غیب سے اتصال ہوتا ہے دوزخ وجنت کا مشاہدہ کرتے ہیں قوۃ عاقلہ کے ممتاز ہونے کی طرف حدیث: الرويا الصالحة جزء من ست وأربعين جزء من النبوة میں اشارہ ہے یہاں جزء من النبوة میں نبوت سے اعلام اور اطلاع علی الغیب مراد ہے نبی کو طرح طرح سے غیب پر مطلع کیا جاتا ہے اس میں ایک رویا صالحہ بھی ہے المراد أن المنام فيه أخبار الغيب وهو إحدى ثمرات النبوة وهو يسير في جنب النبوة، اوران کی قوۃ عاملہ کے کمال کی وجہ سے ان میں عمل صالح، اجتناب عن المعاصی طاعات میں آداب کی رعایت اور جملہ امور میں اعتدال اور اس کے ساتھ ان کو عصمت بھی حاصل ہوتی ہے، حدیث: السمت الصالح والإقتصاد جزء من خمس وعشرين جزء من النبوة. (أخرجه أبو داؤد) میں نبوت سے ملکات فاضلہ مراد ہیں نبوت کے لئے جن کو منتخب کیا جاتا ہے ان میں علوم ومعارف کے حصول کی اعلی استعداد موجود ہوتی ہے اور وہ لوگ ہر طرح کے ملکات فاضلہ سے متصف ہوتے ہیں اور ہر طرح کے نقائص سے پاک ہوتے ہیں عادت اللہ ایسی ہی ہے کہ جس کو بتدریج درجہ کمال تک پہنچایا جاتا ہے ان کا کمال اعلیٰ درجہ کا ہوتا ہے، آپ کے اندر اعلیٰ درجہ کی علمی استعداد تھی اور اخلاق حسنہ اور ملکات فاضلہ پہلے ہی سے ودیعت رکھے گئے تھے پہلے رویا صالحہ کے ذریعہ عالم غیب سے اتصال پیدا کرایا گیا پھر بیداری کے عالم میں آپ کے دل میں داعیہ پیدا کیا گیا کہ لوگوں سے تعلق کم کر کے خدا کی طرف متوجہ ہوں جس سے خلوت وتنہائی میں رہنے کی محبت پیدا ہوئی، اس لئے کہ تجرد اور قوۃ ملکیہ کے غلبہ اور عالم بالا سے اتصال اور اس سے انسیت کے لئے خلوت اور مخلوقات سے انقطاع حد درجہ مفید ہے۔

خلوت کی مدت: محمد ابن اسحاق نے نقل کیا ہے کہ آپ کی عادت سال میں ایک ماہ اعتکاف کی تھی جس میں آپ عبادت کرتے اور جو غریب ومسکین آتے ان کو کھانا کھلاتے، كان يخرج إلى حراء في كل عام شهرًا من السنة يتنسك فيه يطعم من جاء من المساكين اور یہ مہینہ رمضان کا ہوتا تھا، وذلك الشهر كان رمضان رواه ابن اسحاق ایک ماہ سے زیادہ کا اعتکاف اور خلوت نشینی صحیح روایت سے ثابت نہیں ہے قسطلانی نے ارشاد الساری میں نقل کیا ہے: قال في قوة الأحياء: لم يصح عنه صلى الله عليه وسلم أكثر منه نعم روى الأربعين سوار بن مصعب وهو متروك الحديث قاله الحاكم وغيره. مسلم میں بروایت جابر بعد از نبوت خلوت کی مدت کا بیان ہے قال جاورت بحراء شهرًا فلما قضيت جواري اس کے بعد سورہ مدثر نازل ہوئی ہے اس پر قبل از نبوت مدت کو قیاس کیا جا سکتا ہے اور اس سے زیادہ اور کم کا احتمال ہو سکتا ہے مگر ابن اسحاق کی روایت نے ایک ماہ کو متعین کر دیا اور چالیس دن کی روایت ضعیف ہے جس کو قسطلانی نے نقل کیا اگرچہ آپ کے اعتکاف کی مدت ایک ماہ کی تھی مگر مسلسل قیام نہیں رہتا تھا بلکہ جب توشہ ختم ہو جاتا تھا تو اس کو لانے کے لئے آپ مکہ تشریف لاتے تھے توشہ زیادہ مقدار میں نہیں لا سکتے تھے بوجہ تنگدستی، دوسرے عام طور پر خوراک دودھ اور گوشت تھی جس کو زیادہ دن تک ذخیرہ نہیں کیا جا سکتا ہے، مسلسل قیام کی مدت روایت میں مبہم ہے۔ يتحنث الليالي اولات العدد قبل أن يرجع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها. حافظ ابن حجر فتح الباری جلد بارہ میں تحریر کرتے ہیں: إن مدة الخلوة كانت شهرا كان يتزود لبعض ليالي الشهر فإذا نفد ذلك الزاد رجع إلى أهله فتزود قدر ذلك من جهة أنهم لم يكونوا في سعة بالغة من العيش وكان غالب زادهم اللبن واللحم وذلك لا يدخر منه كفاية الشهر لئلا يسرع إليه الفساد ولا سيما وقد وصف بأنه كان يطعم من يرد عليه..

صوفیاء کے یہاں مدت خلوت چالیس دن ہے: چلہ کشی کے لئے چالیس دن کی مدت کو ضروری قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اتنی مدت تک ریاضت کرنے سے طبیعت میں زیادہ اثر پیدا ہوتا ہے اس کو ترقی اور عروج حاصل ہوتا ہے، مندرجہ ذیل احادیث چالیس دن کی اہمیت پر دلالت کرتی ہیں:

(۱) تکبیر اولیٰ کی فضیلت میں حضرت انس کی حدیث: قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

من صلی أربعین یومًا فی جماعة یدرك التكبیر الأول كتب له براءتان براءة من النار وبراءة النفاق (أخرجه الترمذی) قال قد روی هذا الحدیث عن أنس موقوفًا قال القاری و مثل هذا لایقال من قبل الرائ موقوفة فی حكم المرفوع وقال الترمذی روی اسماعیل بن عیاش هذا الحدیث عن عمارة بن عزیة عن انس بن مالك عن عمر بن الخطاب عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم نحو هذا. قال الحافظ بن حجر ومع ذلك یعمل به فی فضائل الاعمال. (۲) ابوایوب انصاری کی حدیث: من أخلص للّٰه أربعین یومًا ظهرت ینابیع الحكمة من قلبه علی لسانه رواه أبو نعیم فی الحلیة من جهة مكحول عن أبی أیوب به مرفوعًا وسنده ضعیف وهو عند أحمد فی الزهد مرسل بدون أبي أیوب وله شاهد من حدیث أنس بل رواه القضاعی عن مقسم عن ابن عباس به مرفوعًا (المقاصد الحسنة)

(۳) حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ میں ہے: واعدنا أربعین لیلة. واعدنا موسی ثلاثین لیلة وأتممناها بعشر. اصل وعدہ تیس دن کا تھا، بے وقت مسواک کی وجہ سے دس دن کا اضافہ کر دیا گیا۔

(۴) بچہ کی تدریجی تخلیق میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال بھی چالیس دن میں ہوتا ہے۔ إن أحدكم یجمع خلقه فی بطن أمه أربعین یوما ثم یكون فی ذلك علقة مثل ذلك ثم یكون فی ذلك مضغة مثل ذلك ثم یرسل اللّٰه إلیه الملك فینفخ فیه الروح. (متفق علیہ)

جس سے معلوم ہوا کہ چالیس دن کو انقلاب احوال میں بڑا دخل ہوتا ہے، نبوت سے مراد غیبی معلومات ہیں، نبی کو نبوة کی وجہ سے غیبی معلومات کے بہت سے ذرائع ہیں انہیں میں رؤیا بشری من اللّٰه جس سے غیبی معلومات کے اور طریقوں اور رویا میں چھیالیس کی نسبت ہے۔ قال ابن الجوزی لما كانت النبوة تتضمن اطلاعاً علی أمور یظهر تحقیقها فیما بعد وقع تشبیه رویا المؤمن بها قال ابن بطال إن لفظ النبوة ماخوذ من الانباء وهو الاعلام لغة فعلی هذا فالمعنی إن الرویا خبر صادق من اللّٰه لاكاذب فیه كما ان معنی النبوة نبأ صادق من اللّٰه لایجوز علیه الكذب قال المازری یحتمل أن یراد بالنبوة الخبر بالغیب لاغیر امام نووی علامہ خطابی سے نقل کرتے ہیں کہ بعض علماء نے کہا کہ آپ کے وحی نازل ہونے کی مدت تئیس برس ہے تیرہ سال مکہ اور دس سال مدینہ میں اور وحی اترنے سے پہلے چھ ماہ تک خواب میں وحی نازل ہوا کرتی تھی

اس طرح مدت خواب کو مدت وحی سے چھیالیسویں کی نسبت حاصل ہوگئی، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: وذلك انه اقام بعد الوحي ثلاثا وعشرين سنة وكان يوحى إليه في منامه ستة اشهر وهي نصف سنة فهي جزء من ستة واربعين جزءاً من النبوة. پھر علامہ خطابی وابن بطال وغیرہ سے اس کی تردید نقل کی ہے، پہلی بات تو یہ کہ وحی فی المنام کی مدت چھ ماہ تھی اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ (۲) پھر اگر اس مدت کو مان لیا جائے تو بیداری کے زمانہ میں جب وحی آنی شروع ہوئی تو اس مدت میں بھی بذریعہ خواب وحی آتی رہی اس کو بھی تو شمار کرنا چاہئے تھا۔ (۳) نبوت وبعثت سے وفات تک کی مدت میں خود اختلاف ہے تئیس سال کے علاوہ دوسرا بھی قول ہے۔ (۴) حدیث میں رویا مؤمن کی تعظیم واہمیت بیان کرتے ہوئے رویا کی حقیقت اور نبوت کی حقیقت کے درمیان نسبت بیان کی جارہی ہے اور جو مناسبت بیان کی جارہی ہے اس میں آپ کے رویا کے زمانہ اور وحی کے زمانہ کے درمیان نسبت کو بیان کیا جارہا ہے۔ المتبادر من الحديث إرادة تعظيم رويا المؤمن الصالح والمناسبة المذكورة تقتضي قصر الخبر على صورة ما اتفق بنبينا صلى الله عليه وسلم كانه قيل كانت المدة التي اوحى الله إلى نبينا صلى الله عليه وسلم في المنام جزأ من ستة واربعين جزأ من المدة التي اوحى الله إليه في اليقظة ولا يلزم من ذلك أن كل رويا لكل صالح تكون كذلك. فتح الباری اور ابن خلدون مناسبت مذکورہ کے بارے میں تحریر کرتے ہیں کہ كلام بعيد من التحقيق لأنه إنما وقع ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، ومن أين لنا أن هذه المدة وقعت لغيره من الأنبياء ومع ذلك إنما يعطى نسبة زمن الرويا من زمن النبوة ولايعطى نسبة حقيقتها من حقيقة النبوة. (۵) یہ مناسبت جزء من ستة وأربعين جزأ من النبوة میں جاری کرلی جائے مگر دوسری احادیث میں اس سے کم تعداد کی نسبت کا بیان کیا ہے۔

البتہ چھیالیسویں حصہ کی روایات زیادہ ہیں چنانچہ یہ ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے (اخرجه البخاری ومسلم) اور عبادۃ بن صامت کی روایت میں (اخرجه البخاری ومسلم) اور حضرت انس کی روایت میں (اخرجه البخاری ومسلم) اور ابو سعید کی (اخرجه البخاری) وحديث ابن عباس (اخرجه الطبرانی ورجاله رجال الصحيح) وحديث عوف بن مالک (اخرجه البزار وفيه

يزيدبن ابی یزیدلم اعرفه) وحدیث ابی رزین (اخرجه الترمذی)

(۲) ابن عمر کی روایت الرویا الصالحة جزء من سبعین جزأمن النبوة (اخرجه مسلم وابن ماجه) ابوسعید الخدری کی روایت (اخرجه ابن ماجة) ابن عباس کی روایت (اخرجه الطبرانی ورجاله رجال الصحیح) اورابن مسعود سے مروی ہے (اخرجه الطبرانی فی الکبیر والصغیر ورجال الصغیر رجال الصحیح) اورابو ہریرہ سے (اخرجه أحمد وفيه كليب بن اشهاب وهوثقة وفيه كلام لايضرقال الحافظ لكن اخرجه مسلم من رواية الأعمش عن أبي صالح كالجادة)

(۳) جزء من خمس وأربعين أخرجه مسلم عن أبي هريرة.

(۴) جزء من خمسين جزء من النبوة أخرجه البزار والطبراني وفيه قال ابن عباس قال العباس بن عبد المطلب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(۵) جزء من أربعين جزء أخرجه البزار عن أبي هريرة وفيه عبدالله بن عيسى وهو ضعيف.

(۶) جزء من تسعة وأربعين جزأ من النبوة أخرجه أحمد عن عبد الله بن عمرو بن العاص من طريق ابن لهيعة عن دراج وحديثهما حسن وفيهما ضعف.

(۷) جزء من أربعة وأربعين أخرجه الطبرى عن عبادة بن الصامت.

(۸) جزء من ستة وعشرين أخرجه ابن عبدالبر عن أنس.

(۹) جزء من ستة وسبعين أخرجه الطبراني عن ابن مسعود وسنده ضعيف ہم نے نوقسم کی احادیث کو ذکر کیا حافظ ابن حجر نے اس کے علاوہ اور بھی احادیث ذکر کرتے ہوئے تحریر کیا کہ فبلغت على هذا خمسة عشر لفظا علماء نے ان مختلف احادیث کو دیکھ کر طرح سے طرح سے مناسبت کو بیان کیا اور علامہ قرطبی نے بھی ایک مناسبت کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ نبی کو اللہ تعالی اپنے احکامات پر طرح طرح کی وحی سے مطلع کرتا ہے مکالمہ کے ذریعہ یا بواسطہ فرشتہ یا القاء القلب کے ذریعہ لیکن اس کے ساتھ انبیاء کو اور بہت سے صفات کمالیہ علمیہ اور عملیہ کے ساتھ خاص کرتا ہے، پھر انبیاء ان خصائل میں باہم برابر نہیں ہوتے۔ تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض جس نبی میں

خصائص وکمالات نبوت سب سے کم ہیں وہ چھبیس ہیں اس کے اعتبار سے رویا صالحہ کو نسبت چھبیسویں جزء کی ہوگئی ہے اور جس میں خصائص وکمالات سب سے زیادہ ہیں وہ ستر ہے اس کے اعتبار سے رویا کو سترویں کی نسبت حاصل ہوتی ہے اسی پر درمیان اعداد کو قیاس کر لیا جائے، پھر خواب دیکھنے والے مؤمنین میں باہم تفاوت ہوتا ہے خواب دیکھنے والے مؤمن کو جس نبی کے احوال سے زیادہ مناسبت ہوتی ہے اس نبی کی نبوت کے اعتبار سے اس کا خواب اس کا جزء ہوگا۔ قال (القرطبی)وقد ظهرلی وجه آخر وهو أن النبوة معناه أن الله يطلع من يشاء من خلقه على ما يشاء من أحكامه ووحيه إما بالمكالمة و إما بواسطة الملك و إما بالقاء فی القلب بغير واسطة لكن هذا المعنى المسمى بالنبوة لايخص الله به إلامن خصه بصفات كمال نوعه من المعارف والعلوم والفضائل والآداب مع تنزهه عن النقائص واطلق على تلك الخصال نبوة والانبياء مع ذلك متفاضلون فيها كما قال الله: لقد فضلنا بعض النبيين على بعض، ثم لما كانوا فی مقاماتهم متفاوتين كان اتباعهم فی الصالحين كذلك وكان اقل خصال الانبياء إذا اعتبر كان ستة وعشرين جزء واكثرهم ما يبلغ سبعين وبين العددين مراتب مختلفة بحسب ما اختلفت الفاظ الروايات وعلى هذا فمن كان غيرالأنبياء فی صلاحه على رتبة تناسب حال نبی من الانبياء كانت روياه جزء من نبوة ذلك النبی ولما كانت كمالاتهم متفاوتة كانت نسبة اجزاء منامات الصادقين متفاوتة على ما فصلناه.

اس کے بالمقابل دوسرے علماء کہتے ہیں کہ ان سب مناسبات میں تکلف وتعسف ہے صحیح بات یہ ہے کہ تناسب کا حقیقی علم اللہ اور اس کے رسول ﷺ کو ہی ہے، قال القاضی أبوبكرابن العربي اجزاء النبوة لا يعلم حقيقتها إلا ملك أو نبی وتفصيل النسبة فيختص بمعرفته درجة النبوة. وقال المازری لا يلزم العالم أن يعلم كل شیء جملةً وتفصيلاً فقد جعله الله للعالم حدًا يقف عنده فمنه ما يعلم المراد به جملة وتفصيلا ومنه ما يعلمه جملة لا تفصيلا وهذا من هذا القبيل.

مثل فلق الصبح: صبح کی سفیدی إنما يقال هذا فی الشیء الواضح. ثم حبب إليه الخلاء فاعل کو حذف کر دیا گیا اس لئے کہ ظاہری اسباب معلوم نہیں تھے يخلوا بغار حراء يتحنث

وهو التعبد وهو التعبد مدرج یعنی راوی کی تفسیر ہے طیبی نے اس کو زہری کی تفسیر بتلایا ہے۔

التحنث: سلب مأخذ کی خاصیت ہے وھو القاء الحنث وھو الاثم گویا عبادت کے ذریعہ حنث سے اپنے کو محفوظ رکھتے، حـراء حاء کے کسرہ راء کے فتحہ والف کے ممدودہ کے ساتھ، مکہ سے تین میل کے فاصلہ پر مکہ سے منی کو جاتے ہوئے بائیں جانب پڑتا ہے علم اور مؤنث بتا دیل بقعہ غیر منصرف ورنہ منصرف ہوگا۔

عبادت کا طریقہ: ملت ابراہیمی میں جو عبادت کا طریقہ تھا جیسے آپ نے قبل از نبوت حج کیا بعض حضرات کہتے ہیں کہ جس ذات نے خلوت کو محبوب بنایا اس نے عبادت کے طریقہ کی تعلیم دی بعض کہتے ہیں مخلوق سے الگ تھلگ رہنا یہ خود عبادت ہے بعض حضرات غور وفکر اور مراقبہ کو کہتے ہیں۔ (شامی ۲۳۹) میں ہے: قال في المواهب الدنية وروى ابن اسحاق وغيره أنه كان يخرج عليه السلام إلى حراء في كل عام شهرا يتنسك فيه فيه قال وعندى إن هذا التعبد يشتمل على انواع من الانعزال عن الناس والانقطاع إلى الله والافكار وعن بعضهم كانت عبادته عليه السلام في حراء التفكر خلوت کے لیے دور دراز جگہ کا انتخاب اس لئے نہیں ہوا کہ اس کے بعد دعوی نبوت ہوتا تو اہل مکہ شبہ کر سکتے تھے کہ وہاں جا کر سیکھا اور پروگرام بنایا اور آکر دعوی نبوت کیا۔

حراء کو منتخب کرنے کی وجہ: قریب میں حراء کو منتخب کرنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ کے دادا عبد المطلب یہاں پر جا کر اعتکاف کرتے تھے پھر حراء میں بیٹھ کر بیت اللہ شریف کو دیکھا جا سکتا ہے جو خود ایک عبادت ہے اس طرح وہاں تین عبادتیں جمع ہوگئیں، خلوت، عبادت، بیت اللہ کا دیدار۔

حتى فجئه الحق وهو في غار حراء فجاء الملك عام طور سے شراح نے الحق کی تفسیر الملک سے کی ہے یہ بھی ممکن ہے کہ حق سے ذات خدا مراد ہو پہلے خدا کا جلوہ ہوا پھر فرشتہ وحی لے کر اترا جیسے حضرت موسی علیہ السلام کو درخت سے إنـي أنـا الله کی آواز آئی اس صورت میں فاء تعقیب کے لئے ہوگا پہلی صورت میں فاء تفسیر کے لئے ہوگا، فقال اقرأ فقلت ما أنا بقارى اقرأ فعل متعدی ہے اس کا مفعول ما في هذا الديباج محذوف ہے عبید بن عمیر مرسلاً نقل کرتے ہیں: قال فجاء نى جبرئيل وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب فقال اقرأ فقلت ما اقرأ فغطنى حتى ظننت أنه الموت. اگر چہ اس روایت میں خواب کا تذکرہ ہے مگر موسی بن عقبہ نے مغازی میں زہری سے نقل

ہے کہ جس کو آپ خواب میں دیکھتے واقعہ اسی طرح ظاہر ہوتا اور حدیث إلا جاء ت مثل فلق الصبح سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

یا یہ کہ اقرأ فعل متعدی ہے مگر فعل متعدی کو لازم بنالیا جاتا ہے جب صرف فعل کا وقوع مقصود ہوتا ہے تو ترجمہ ہوگا فعل قرأۃ کرو، ما أنا بقاری میں ما نافیہ ہے ابونعیم کی روایت میں ہے: فقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم وخائف يرعد ما قرأت كتاباً قط.

سوال: جب آپ ﷺ امی تھے تو قرأت کا حکم دینا تکلیف مالا یطاق ہے جس کے بارے میں اللہ فرماتا ہے لا يكلف نفسًا إلا وسعها یعنی نہ کبھی پہلے دیا ہے نہ بعد میں دے گا دے سکتا ہے یا نہیں یہ مسئلہ یہاں پر نہیں ہے۔

جواب: جبرئیل کا مقصد امر تلقینی تھا کہ میں جیسے پڑھوں آپ اسی طرح پڑھیں جیسے مکتب میں استاذ بچہ سے کہتا ہے پڑھو یعنی جیسے میں پڑھوں اسی طرح تم پڑھو اور یہ حکم امی ہونے کے منافی نہیں ہے، امی اس کو کہتے ہیں جو نہ لکھ سکے اور نہ خود پڑھ سکے، دوسرے کے پڑھانے سے پڑھنا یہ امیت کے منافی نہیں ہے اگر حضرت نے امر تلقینی ہی سمجھا پھر بھی آپ نے فرمایا ما أنا بقاری میں پڑھ نہیں سکتا نہ پڑھنے کی وجہ امی ہونا نہیں ہے بلکہ فرشتہ کی آمد اور اس کی رویت سے جو آپ پر خوف ودہشت طاری تھی اس کی وجہ سے زبان نہیں چل رہی تھی اور آپ نے فرمایا کہ مجھ سے پڑھا نہیں جاتا ہے۔

غار حراء میں فرشتہ کی آمد کا وقت: آپ کا اعتکاف رمضان المبارک میں ہوتا تھا اس لیے جبرئیل علیہ السلام کی آمد رمضان میں ہی ہوئی ہے، ابوداؤد طیالسی میں حضرت عائشہ سے روایت ہے: اعتكف هو وخديجة فوافق ذلك رمضان فخرج يومًا سمع السلام عليكم قال فظننت أنه من الجن فقال ابشروا فإن السلام خير ثم رآى يومًا آخر جبرئيل على الشمس له جناح بالمشرق وجناح بالمغرب قال فهبت وفيه أنه جاء ه فكلمه حتى انس به ابن سعد اپنی سند سے نقل کرتے ہیں کہ سترہ رمضان کو آپ پر قرآن کا نزول ہوا اور واثلہ بن اسقع کی روایت (اخرجہ احمد) اس میں چوبیس رمضان کا ذکر ہے: قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم انزلت التوراة لست مضين في رمضان والانجيل لثلاث عشر خلت منه والزبور لثمان عشر خلت منه والقرآن لاربع وعشرين خلت منه. قرآن کی آیت: شهر رمضان الذى

أنزل فيه القرآن. اور إنا أنزلناه فى ليلة مباركة. سے معلوم ہوا کہ رمضان اور لیلۃ القدر میں نزول ہوا۔

فأخذني فغطني الغط هو الضم والعصر والخنق بمعنى واحد گلا دبا دیا ابوداؤد طیالسی میں ہے: فأخذ بحلقي حتى بلغ مني الجهد. جهد جیم کے فتحہ کے ساتھ طاقت مشقت غایت. الجهد مرفوع ومنصوب دونوں مروی ہے نصب کی صورت میں بلغ کا فاعل جبرئیل ہوں گے، اس پر اعتراض ہوگا کہ اگر جبرئیل اپنی پوری قوت سے دبا دیں تو کوئی آدمی زندہ نہیں رہ سکتا ہے جواب جب فرشتہ وجنات انسانی شکل میں ہوں تو ان میں انسانوں جیسی قوت وطاقت ہو جاتی ہے۔ تو ترجمہ ہوگا جبرئیل نے پوری قوت سے دبا دیا، الجهد فاعل ہو تو تکلیف اپنی انتہاء کو پہنچ گئی۔

جبرئیل کے غط وضم کی حکمت: (۱) اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ضم وغط اپنی طرف متوجہ کرنے اور ان کے ذہن کو یکسو کرنے کے لئے بطور تنبیہ کے تھا اور تین مرتبہ ضم وغط اس لئے کیا کہ تنبیہ کی یہ آخری حد ہے۔

(۲) صوفیاء کہتے ہیں کہ جبرئیل اپنی روحانی تاثیر حضور ﷺ میں منتقل کرنا چاہتے تھے اور اپنی روح لطیف کے ذریعہ آنحضرت ﷺ کے بدن کے مسامات کی راہ سے آپ کی روح مبارک میں ملکیت وبشریت کے درمیان ایک کیفیت پیدا کرنا چاہتے تھے تا کہ آپ کو قبول وحی میں آسانی ہو اور اس طرح کے عمل کو صوفیاء اپنی اصطلاح میں توجہ اور تصرف سے تعبیر کرتے ہیں، حضرت تھانویؒ اپنے رسالہ التشرف فی تحقیق التصرف میں تحریر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں میں ایسی طاقت رکھی ہے جس سے انسانوں کے قلوب میں القاء خیر کر سکتے ہیں جس کو الہام کہا جاتا ہے جس طرح شیاطین میں القاء شر کی طاقت ہے جس کو وسوسہ کہا جاتا ہے۔

زجاج نے آیت قرآنی: إذ يوحي ربك إلى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا کی تفسیر کی ہے كان بأشياء يلقونها فى قلوبهم تصح بها عزائمهم ويتأكد جدهم وللملك قوة القاء الخير فى القلب و يقال له الالهام كما ان للشيطان قوة فى القاء الشر و يقال له الوسوسة. اور وأيدنا بروح القدس کی تفسیر میں صاحب تبصیر الرحمٰن نے نقل کیا ہے، بتغليب ملكيته على بشريته وحقيقة هذا التائيد أفاضة كيفيات خاصة محمودة والقاء فى

النفس تثمر آثارا خاصة متعددة حسب اختلاف المقاصد.

عارف باللہ عبداللہ بن ابی حمزہ بھجۃ النفوس میں تحریر کرتے ہیں: فيه دليل على أن اتصال جرم الغاط بالغط وضمه إليه تحدث به في الباطن قوة لوزية متشعشة تكون عونا على حمل ما يلقى إليه لأن جبرئيل لما اتصل جرمه بذات محمد السنية حدث له بذلك ما ذكرناه وهو حمله ما القى إليه وقوفه سمع خطاب الملك ولم يكن له قبل ذلك. پھر صوفیاء اس توجہ وتصرف کی چار قسمیں نقل کرتے ہیں، توجہ انعکاسی، توجہ القائی، توجہ اصلاحی، توجہ اتحادی، جس کو تفصیل سے شاہ عبدالعزیز نے تفسیر عزیزی میں ذکر کیا ہے توجہ انعکاسی میں توجہ ڈالنے والے کے روح کا عکس مجلس والوں پر پڑتا ہے اور حاضرین مجلس کے قلوب میں ایک طرح کا تأثر وانفعال پیدا ہوتا ہے، توجہ القائی کے اندر توجہ دینے والا بالقصد وبالا رادہ اپنا اثر ڈالتا ہے اس کی تاثیر بہ نسبت پہلی تاثیر کے قوی ہوتی ہے، توجہ اصلاحی میں توجہ دینے والا مسترشد کے نفس اور اس کے لطائف کی اصلاح کی کوشش کرتا ہے اور مسترشد کی صلاحیت واستعداد کے مطابق اس کی اصلاح ہو جاتی ہے، توجہ اتحادی میں مرشد کی توجہ قوی ہو تو اپنے تمام کمالات کو مسترشد کی روح میں پیوست کرنا چاہتا ہے جس سے دونوں میں اتحاد کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے مگر ایسی توجہ بہت کمیاب ہے۔

(۳) مشہور یہ ہے کہ تمام افراد انسانی کے لئے انسان نوع ہے اس کے افراد کے درمیان صنفی فرق ہوتا ہے نوعی فرق نہیں ہوتا ہے مگر صوفیا کہتے ہیں کہ انسانوں کے افراد کے درمیان نوعی فرق ہوتا ہے، اصحاب قوت قدسیہ اور نوع کے ہوتے ہیں، آپ عام انسانوں کے درمیان زندگی بسر کرتے تھے آپ پر اپنی حقیقت منکشف نہیں تھی، جس کی وجہ سے فرمار ہے تھے کہ میں پڑھ نہیں سکتا حضرت جبرئیل کا غط اور دبانا انہیں کمالات کو بتلانے اور نمایاں کرنے کے لئے تھا۔ جیسے کسی برتن پر زنگ چڑھ جائے تو اس کو زور سے مل کر صاف کر دیا جاتا ہے جس طرح شیر کا بچہ بھیڑ اور بکریوں میں رہنے کی وجہ سے اپنی حقیقت سے ناواقف تھا جس کی وجہ سے شیر کے اوصاف اس میں ظاہر نہیں ہو رہے تھے لیکن جب اپنی صورت کا عکس پانی میں نظر آیا تو یکایک اس کو اپنی حقیقت کا انکشاف ہوا اور پھر اس سے شیر کے اوصاف ظاہر ونمودار ہونے لگے ابن خلدون اپنے مقدمہ میں تفصیلی بحث کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں: مفارقة البشرية إلى المدارك الملكية وإلى تلقى كلام النفس فيحدث عنه شدة من مفارقة الذات

ذاتها وانسلاخها عنها من افقها إلى ذلك الافق الآخر هذا هو معنى الغط الذى عبر به فى مبدأ الوحى فى قوله فغطنى حتى بلغ الجهد منى. طریق وحی آنست کہ موحی الیہ خلع کند لباس نسمہ خودرا کہ متلوث است بعلوم خارجیہ وعادات بشریہ وآن مزاحم حالات اتصال است بس تلقی نماید علمے را از حظیرۃ القدس وباز بہ طبقہ خود رجوع کند وکسوت معنوی ولفظی یا معنوی نیز ازاں موطن فائز می شود وافاضہ علوم در وحی بیشتر ارادہ حظیرۃ القدس می باشد وعبد موحی الیہ را جارحہ می سازند پس ہیچ دقیقہ از علوم مقصودۃ الانزال فرونمی گذارند۔ (دمغ الباطل ص:۲۰۳)

اس توجیہ میں فرشتہ کا اپنی طرف سے کسی علم کا القاء نہیں ہوا، اور اس سے پہلی توجیہ میں جبرئیل اپنی روح لطیف کے ذریعہ ملکیت وبشریت کے درمیان ایک کیفیت پیدا کرنا چاہتے ہیں اور جبرئیل کی ذات سے استفادہ ہوا۔

إقرأ باسم ربك الذى خلق جو قرآن نازل ہوا کرے گا اس کو اپنے رب کا نام لے کر پڑھا کیجیے اس عموم کے حکم میں خود یہ آیتیں بھی داخل ہیں جیسے کوئی کسی سے کہے کہ اسمع ما أقول اس میں خود اس جملہ کے سننے کا بھی حکم ہے آپ اپنے امی ہونے کی بناء پر پڑھنے کو مستبعد سمجھتے ہیں اگر خالق کی مدد رہی تو یہ کوئی مستبعد چیز نہیں ہے اس لئے کہ وہ تمہارا رب ہے رب کہتے ہیں جو تربیت کر کے درجہ کمال تک پہنچا دے اس سے استعانت کرو وہ تم کو نبوت کے اعلی درجات تک پہنچا دیں گے اس لئے صفات باری میں صفت ربوبیت کو ذکر کیا اس کے بعد اس کی صفت خلق کو بیان کیا تا کہ یہ استبعاد دور ہو جائے جو ذات وجود عطاء کر سکتی ہے پھر انسان پر نعمت خلق وایجاد عام مخلوقات سے زیادہ ہے کہ علقہ سے جو جماد محض تھا اس کو مزید ترقی دیکر انسان بنا دیا وہ تم کو پڑھنے پر بھی قدرت دے گا۔ إقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم. پڑھا کیجیے۔ آپ ﷺ ما أنا بقارى کا عذر پیش کر رہے تھے اس لئے ازالہ کے لئے وعدہ کیا جا رہا ہے کہ آپ کا رب بڑا کریم ہے قلم تو صرف واسطہ ہے علم دینے والا اللہ ہے، پڑھے لکھے لوگوں کو قلم کے ذریعہ دیتا ہے مگر دنیا میں علم اسی میں منحصر نہیں ہے، دوسرے ذرائع سے بھی تعلیم دی جاتی ہے اور بتلایا جاتا ہے جس کو انسان پہلے سے نہیں جانتا تھا، آپ کو دوسرے ذریعہ سے قرات وحفظ علوم وحی پر قدرت دیں گے۔

فعل اقرأ کو یہاں مقدم کیا اور بسم اللہ میں اس کا متعلق اقرأ مؤخر مانا جاتا ہے اس لئے کہ یہاں پر

قرأة کا طریقہ بتلانا ہے بسم اللہ میں ذات باری سے استعانت اہم ہے۔

سوال: استعانت ذات سے کی جاتی ہے نہ کہ اسم سے اور مؤثر ذات ہوتی ہے اسم نہیں ہوتے پانی پانی پکارتے رہو مگر پیاس نہیں بجھ سکتی ہے، اس کے جواب میں علماء ظاہر میں بعض حضرات نے کہا کہ یہ لفظ زائد ہے اور اس کا اضافہ قسم ویمین سے اشتباہ کو دور کرنے کے لئے ہے صوفیاء کہتے ہیں کہ ذات باری تمام عالم سے مستغنی ہے صفات باری قدیم بالزمان ہونے کی وجہ سے ذات باری سے مناسبت رکھتے ہیں اور حادث بالذات ہونے کی وجہ سے مخلوقات سے، اور ان صفات سے اسماء کا صدور ہوتا ہے، جیسی صفت ہوگی اسی طرح کا اسم ہوگا، ہم انسانوں میں ایک ذات کا درجہ ہے دوسرے صفات واخلاق کا رتبہ ہے تمام تعلقات خارجی کا سبب یہی اوصاف ہیں صفت کرم دادودہش پر آمادہ کرتی ہے وصف شجاعت قتل وقتال پر آمادہ کرتا ہے تیسرا درجہ اعضاء وجوارح کا ہے صفات کے مقتضیات کو اعضاء وجوارح کے ذریعہ انجام دیا جاتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی صفات جو لاعین ولاغیر ہیں ان کے مقتضیات بہ ذریعہ اسماء وجود میں آتے ہیں، خدا کے نام کی اور ہی شان ہے، جیسے اس کی ذات وصفات سے مخلوقات کو کوئی مشابہت نہیں ہے اسی طرح اس کے اسماء کا حال ہے اس لئے اللہ تبارک وتعالیٰ کے اسماء سے استعانت صحیح ہے۔

حتى دخل على خديجة فقال زملوني زملوني: نزل وحی اور جبرئیل کے ضم وغط کی وجہ سے آپ کی طبیعت میں گھبراہٹ پیدا ہوگئی تھی اور طبیعت کا دستور ہے کہ جب ملکیت کا غلبہ ہوتا ہے تو بہیمیت حیران وپریشان ہوتی ہے انسان میں دو جہتیں ہیں ایک بشری جہت دوسرے ملکی جہت بشریت سے ملکیت کی طرف خروج ہوتا ہے تو مزاحمتیں اور الجھنیں پیدا ہوتی ہیں اور ابتداء میں جاڑے سے بخار بھی آتا تھا جیسا کہ اس حدیث شریف میں مذکور ہے جس کی وجہ سے آپ ﷺ نے چادر اوڑھانے کا حکم دیا اور اس طرح کے بخار میں لحاف ڈالنے سے سکون ہو جاتا ہے لیکن بعد میں جب وحی نازل ہوتی تو بخار تو نہیں آتا تھا مگر شدت باقی تھی جس کی وجہ سے سردیوں میں بھی پسینہ آجاتا تھا۔

لقد خشيت على نفسي: اس کے مفعول بہ میں اختلاف ہے، ہم ان میں سے تین قول کو ذکر کرتے ہیں۔

(۱) اس کا مفعول بہ الموت محذوف ہو نزول وحی کی شدت سے آپ کو یہ اندیشہ ہوا خود نبی کریم

ﷺ نے اس کا مفعول الموت ذکر فرمایا ہے اور حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص: فما من مرة یوحی إلی الا ظننت أن نفسی تفیض. (اخرجه احمد والطبرانی واسناده حسن)

(۲) أن لا أتحمل أعباء الرسالة. اس لئے کہ اس کے لئے بہت طاقت وقوت کی ضرورت ہوگی جس کو آپ اپنے اندر محسوس نہ فرماتے تھے مگر وہ قوت اس وقت میں مغلوب تھی پھر اللہ تعالیٰ نے اس قوت کو نمایاں فرما دیا: ﴿اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ الَّذِیْ اَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾ منصب رسالت کی ذمہ داریوں کو محسوس کر کے خاطر شریف پر گرانی گذرتی ہوگی وہ رفع کر دی گئی۔

(۳) خشیت علی نفسی أن یکون من جنس الکهانة. نبوت کے ملنے سے پہلے آپ کو اس قسم کا شبہ ہوتا تھا چنانچہ ابن عباس کی روایت میں ہے: أن النبي صلی اللّٰه علیه وسلم قال لخدیجة إنی أری ضوأ واسمع صوتا وأنا أخشی أن یکون بي جنًا قالت لم یکن اللّٰه یفعل ذلك بك یا ابن عبد اللّٰه. (اخرجه احمد)

اسی طرح حضرت عائشہ کی روایت: اعتکف هو وخدیجة فوافق ذلك رمضان فخرج یومًا فسمع السلام علیکم قال فظننت أنه من الجن فقال أبشروا فإن السلام خیر.

(أخرجه الطیالسي في مسنده)

اسی لیے حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ: جاء مصرحًا به فی عدة طرق. مگر جب آپ کو نبوت مل گئی اس کے بعد سارا شک وشبہ ختم ہو گیا، نبوت ملنے کے بعد اس طرح کا شک وشبہ باطل ہے، ابوبکر بن العربی کہتے ہیں: وحق له أن یبطل لیکن حدیث میں ماضی کا صیغہ ہے اس لئے اس کو ماضی کی بات پر محمول کرنا ضروری ہوگا، حمله الإسماعیلی علی أن ذلك حصل له قبل حصول العلم الضروری له أن الذی جاءه ملك وأنه من عند اللّٰه تعالیٰ. شارح نووی نے قاضی عیاض کا قول ان کی شرح سے اور ان کی کتاب شفاء دونوں سے نقل کیا: أو یکون هذا أول ما رأی التباشیر في النوم والیقظة وسمع الصوت قبل لقاء الملك وتحققه رسالة ربه فیکون خاف أن یکون من الشیطن الرجیم. فأما منذ جاء الملك برسالة ربه سبحانه وتعالی فلا یجوز علیه الشك فیه ولا یخشی من تسلط الشیطان علیه وعلی هذا الطریق یحمل جمیع ما ورد في

مثل هـذا في حديث البعث. اور بیہقی نے دلائل النبوۃ میں ابومیسرۃ سے مرسلاً نقل کیا ہے کہ خواب میں جو آپ نے دیکھا حضرت خدیجہ سے بیان کیا: فقالت أبشر فإن الله لن يصنع بك إلا خيرًا پھر پیٹ کے چاک کرنے کا واقعہ نقل کیا تب بھی حضرت خدیجہ نے کہا: أبشر إن هذا والله خير پھر جبرئیل کھل کر سامنے تشریف لائے آپ نے حضرت خدیجہ سے کہا جو خواب کی بات میں نے تم سے کہی تھی وہ جبرئیل تھے وہ کھل کر سامنے آئے اور کہا اللہ نے مجھ کو رسول بنا کر بھیجا ہے تمہارے پاس۔ فقال: أرايتك الذى رأيت فى المنام فإنه جبرئيل استعلن لى بان ربى أرسله إلى واخبرها بما جاء به فقالت أبشر فوالله لا يفعل الله بك إلا خيرًا.

مگر امام نووی کو اس پر اشکال ہے کہ آپ کا یہ جملہ جبرئیل کی آمد اور وحی کے نزول کے بعد کا ہے، بگر آپ مضارع کا صیغہ استعمال کرتے تو امام نووی کا یہ اعتراض صحیح تھا، آپ ماضی کا صیغہ استعمال کر رہے ہیں اس لئے اسماعیلی اور قاضی عیاض کی توجیہ میں کوئی اشکال نہیں ہے پھر علامہ سندھی نے اس کو ماضی کے معنی میں لیا ہے اور نووی کے اشکال کے پیش نظر انھوں نے فرمایا کہ آپ نے اس جملہ کو مصلحت کی بناء پر مبہم رکھا، والوجه عندى أنه صلى الله عليه وسلم لعله خشى عند أوّل ما واجهه الملك قبل أن يتحقق عنده أنه ملك وقبل أن تشرف بالنبوة والحاصل أنه خشى قبل تبليغ الملك الوحى فإن وقوع الخشية حينئذ لا يضر ثم تحقق بعد ذلك عنده نبوته مقارناً لتمام ما أوحى إليه ثم أراد أن يعرف حال خديجة فذكر معها حاله السابق على وجه الايهام وما ذكر معها ما تحقق عنده من النبوة ليظهر له حال خديجة وأنها لا تصلح لذكر النبوة معها اولا إذ ربما لو بدأ بذكر النبوة لربما يخاف عليها أنها تبدأ بالانكار وتواجه بالتكذيب فيشكل ارجاعها بعد ذلك إلى الحق فصار هذا الكلام كأنه معاريض الكلام وكان صلى الله عليه وسلم يتكلم بمثله للاغراض الصحيحة.

قالت خديجة كلا أبشر أبشر کا متعلق اور مبشر بہ ابومیسرہ کی مرسل روایت میں جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اس میں: فإن الله لا يفعل بك إلا خيرًا فاقبل الذى جاء ك من الله فإنه حق ہے۔

فوالله لايخزيك الله أبدًا خزى ذلت ورسوائی إنك تصل الرحم وتصدق الحديث وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقرى الضيف وتعين على نوائب الحق. ہشام بن

عروۃ عن ابیہ کی روایت میں وتو دی الامانۃ کا اضافہ ہے۔

حضرت خدیجہ نے دلیل استقراء سے آپ کے شبہ اور وہم کو دور کیا کہ آپ تمام مکارم اخلاق اور اس کے اصول سے متصف ہیں اس لئے کہ اخلاق کا تعلق خود اس کے نفس سے ہوگا یا غیر سے اور اگر خود اپنے نفس سے ہوگا تو اس کا تعلق کلام سے ہوگا یا مال سے اور غیر نفس سے ہوگا تو وہ قرابت والے ہونگے یا غیر، اگر قرابت دار ہیں تو اس کو تصل الرحم سے بیان کیا اور اگر غیر قرابت دار ہیں تو وہ لوگ خود اپنا بوجھ اٹھا سکتے ہیں یا نہیں اگر نہیں اٹھا سکتے تو اس کو تحمل الكل وتكسب المعدوم سے بیان کیا اور اگر اپنا بوجھ خود اٹھا سکتے ہو تو اس کو تعين على نوائب الحق سے بیان کیا اگر اس کا تعلق اپنے نفس سے ہو تو اس کا تعلق کلام سے ہے اس کو تصدق الحديث اور اداء مال سے ہو تو تو دی الامانۃ سے بیان کیا، جو شخص ان صفات عالیہ اور اخلاق فاضلہ سے متصف ہوتا ہے تو خدا کی مدد اس کے شامل حال ہوتی ہے اور خدا ان کے ساتھ خیر ہی کا معاملہ فرماتا ہے۔ ابن الدغنہ نے ابو بکر صدیق کو انھیں اوصاف کی بناء پر کہا تھا، لا يخرج مثله، نیز ایسے لوگوں سے شیاطین کا کیا واسطہ اور کیا مناسبت، الغرض آپ کو جس طرح کا اندیشہ ہو حضرت خدیجہ نے اس کا ازالہ دلیل سے کیا اور آپ کو اضطراب بھی شدید تھا اس لئے آپ کے اطمینان کے لئے حضرت ورقہ کے پاس لے گئیں، صلة الرحم اقارب کے ساتھ حسن سلوک، وہ صلہ جو موصول کی حیثیت کے مطابق ہو، تحمل الكل كل بوجھ معنی میں فاعل کے کمزور وغریب یتیم، تكسب المعدوم، کسب واکسب مجرد و باب انعال دونوں سے مستعمل ہے اکسب متعدی بیک مفعول اور بدو مفعول دونوں طرح مستعمل ہے، المعدوم بعض لوگوں نے معدوم فقیر کے معنی میں لیا ہے بلکہ علامہ خطابی نے کہا کہ معدوم کی جگہ پر معدم صحیح ہے مگر روایت کے اعتبار سے یہ بات صحیح نہیں ہے، معدوم بمعنی فقیر ہو سکتا ہے اس لئے کہ فقیر وغریب کالمعدوم المیت ہوتا ہے اس وقت ترجمہ ہوگا غریب وفقیر کو کمانے والا بنا دیتے ہیں روزگار پر لگا دیتے ہیں جو دائمی مدد ہے، معدوم بمعنی معدوم النظیر بے مثال تکسب کا مفعول اوّل محذوف تكسب غيرك ما لايجدونه عند غيرك من المكارم الأخلاق والنفائس، تعين على نوائب الحق نوائب نائبة کی جمع ہے، وقتاً فوقتاً جو آفت ومصیبت آئے نوائب الحق آسانی مصیبتیں جس میں آدمی کے قصد وارادہ کا دخل نہ ہو یا نوائب الحق سے مراد ایسی مصیبت جو کسی امر حق کی بناء پر جھیلنی پڑتی ہو۔

هو ابن عم خديجة : حضرت ورقہ کا نسب، ورقہ بن نوفل بن اسد اور حضرت خدیجہ کا نسب خدیجہ بنت خویلد بن اسد اس طرح سے حضرت ورقہ اور خدیجہ دونوں ایک ایک واسطہ سے اسد تک پہنچے ہیں اس لئے ابن عم کہنا حقیقت کے طور پر ہے اور حضرت ورقہ کے بزرگ اور سن رسیدہ ہونے کی بناء پر بعد میں بطور مجاز یا عم کہا۔

کان أمر أتنصر : جیسے آفتاب کے طلوع ہونے سے پہلے آفتاب کی آمد کے دلائل صبح کاذب و صادق وسرخی نمودار ہوتی ہے اسی طرح جب انبیاء کی آمد ہوتی ہے تو ان کی برکات کا ظہور پہلے ہی سے شروع ہو جاتا ہے لوگوں کے قلوب میں امر حق کی طلب جوش مارنے لگتی ہے اسی بناء پر قریش میں سے چند حضرات دین حق کی تلاش میں نکل پڑے تھے، انھیں میں حضرت ورقہ بھی تھے انھوں نے دین عیسائیت اختیار کیا اور مذہب کی معلومات اور اس میں مہارت کے لئے عبرانی زبان کی تحصیل کی اور اس درجہ عبور ہو گیا کہ عبرانی سے عربی، عربی سے عبرانی میں ترجمہ کر لیتے تھے۔

من ابن أخيك : آپ ﷺ کا نسب محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف بن قصی بن کلاب، اور ورقہ کا نسب ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبدالعزی بن قصی بن کلاب، حضرت عبداللہ سے قصی تک چار پیڑھی اسی طرح ورقہ سے قصی تک چار ہے اس طرح حضرت عبداللہ اور ورقہ آپس میں چچازاد بھائی ہوئے اور حضرت محمد رسول اللہ ﷺ ابن عم ہو گئے۔

حضرت خدیجہ نے یا تو اسی مجلس میں سارے واقعات بیان کرنے کے بعد اسمع من ابن أخيك کہا، یا اس مجلس سے پہلے آکر سارے واقعات بیان کئے ہوں پھر حضرت کو دوبارہ اپنے ساتھ لائی ہوں دونوں احتمال صحیح ہے جس کی بناء پر ورقہ کو واقعات کا علم تھا اور پوچھا **ماذا ترى هذا الناموس الذي أنزل على موسى** حضرت ورقہ اگر چہ عیسائی تھے جس کا تقاضا تھا کہ وہ حضرت عیسی کا نام لیتے مگر عیسائیوں کے نزدیک حضرت موسی تمام انبیاء بنی اسرائیل میں معظم تھے، پھر آپ کی نبوت کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت سے مشابہت ہے جیسے حضرت موسی مستقل نبی ہیں اسی طرح حضور بھی مستقل نبی ہیں اور بائبل میں جو پیشن گوئی ہے اس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مشابہ بتلایا گیا ہے حضرت موسیٰ کا بیان ہے میں ان کے لئے ان ہی کے بھائیوں میں سے تیری مانند ایک نبی برپا کروں گا، اور اپنا کلام اس کے منہ میں ڈالوں گا جو کچھ میں اسے حکم دوں گا وہی وہ ان سے کہے گا ﴿إنا أرسلنا إليكم رسولاً

شاهدًا عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً﴾ اور حضرت خدیجہ نے حضور کو ورقہ کی خدمت میں لانے سے پہلے خود ورقہ کے پاس آکر سارا قصہ بیان کیا تھا تو اس وقت ورقہ نے کہا لئن صدقتني أنه ليأتيه ناموس عيسى مگر جب حضور سے ذکر کیا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا نام لیا، الناموس راز دار کو کہتے ہیں اس سے مراد حضرت جبرائیل علیہ السلام ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں کہ ناموس صاحب السر الخیر اور جاسوس صاحب السر الشر کو کہتے ہیں مگر حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ الصحيح هو الاول وقد سوى بينهما روبة بن العجاج أحد فصحاء العرب. فيها جذعًا فيها کی ضمیر أيام النبوة والدعوة کی طرف لوٹتی ہے جو لفظوں میں مذکور نہیں ہے مگر سیاق سے مفہوم ہوتا ہے اسی لئے ضمیر لوٹانا صحیح ہے جذعًا اصل عبارت أكون فيها جذعا اكون کی خبر ہے یا جذعًا ليت سے حال واقع ہو، فیھالیت کی خبر ہو، جذع من الرجال الشاب الحدث. ومن الإبل ما استكمل اربعة اعوام ومن الخيل والبقرة ما استكمل سنتين. ومن الضان ما بلغ ثمانية اشهر او تسعة اشهر. یہاں پر نوجوان مراد ہے۔

إلا عودی نبی جب دعوت دیتا ہے تب قوم مخالفت کرتی ہے، ورقہ نے بت پرستی ترک کی مگر لوگوں کو دعوت نہیں دی اس لئے ان کی مخالفت نہیں ہوئی۔ أو مخرجي هم یا کی تشدید کے ساتھ ایک یا جمع ہے جو اصل میں واو تھی اس لئے کہ حالت رفع میں ہے دوسری یا ضمیر متکلم هم مبتدا مؤخر مخرجي خبر مقدم، ہمزہ استفہام کے بعد واو عطف ہے ما قبل جملہ انشائیہ ہے جس پر عطف صحیح نہیں ہے، اس لئے اس کا معطوف علیہ محذوف ہوگا، معادي ومخرجي هم.

حضرت ورقہ کے احوال:

مسلم شریف کی اس روایت میں ورقہ کا بقیہ حال مذکور نہیں ہے، بخاری میں بروایت عقیل عن الزهري ثم لم ينشب ورقة أن توفي ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے آپ کی دعوت کا زمانہ نہیں پایا ہے، مگر سیرت ابن اسحاق میں ہے کہ إن ورقة كان يمر ببلال وهو يعذب لما أسلم جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دعوت کا زمانہ بھی پایا تھا، مگر بخاری کی روایت کو سیرت کی روایت پر ترجیح ہوگی، یا یہ کہا جائے کہ بخاری کی روایت راوی کے اپنے علم کی بنیاد پر ہے ترمذی میں حضرت عائشہ کی روایت: قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ورقة فقالت خديجة إنه كان صدقك ولكنه مات قبل أن تظهر فقال النبي صلى الله عليه

وسلم: رأيته في المنام وعليه ثياب بيض ولو كان من أهل النار لكان عليه لباس غير ذلك قال الترمذي هذاحديث غريب وعثمان بن عبدالرحمان ليس عند أهل الحديث بالقوي، عمرو بن شرحبیل کی روایت کامضمون اس میں رأيت وعليه ثياب حرير لأنه أول من آمن بي وصدقني ہے،مستدرک حاکم میں حضرت عائشہ کی روایت: إن النبي صلّى الله عليه وسلم قال لا تسبوا ورقة فإن له جنة أو جنتين. ثم قال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين. بخاری کتاب التعبیر میں اس کے بعد اضافہ ہے:وفتر الوحي حتى حزن النبي صلّى الله عليه وسلم فيما بلغنا غدًا منه مرارًا كي يتردى من رؤس شواهق الجبال فكلما أوفى بذروة الجبل لكي يلقي عنه نفسه تبدى له جبرئيل فقال: يا محمد ! إنك رسول الله حقًا فيسكن لذلك جاشه وتقر نفسه فيرجع فإذا طالت عليه فترة الوحي غدا لمثل ذلك فإذا اوفى بذروة جبل تبدى له جبرئيل فقال له مثل ذلك. فيما بلغنا کا اضافہ معمر عن الزہری کی روایت میں ہے عقیل ویونس عن الزہری کی روایت میں نہیں ہے اگرچہ بخاری کی عبارت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقیل عن الزہری کی روایت میں ہے اور فيما بلغنا کا جملہ زہری کا ہے یہ زہری کی مراسیل سے ہے، اور مراسیل زہری کے بارے میں محدثین کے اقوال حسب ذیل ہیں۔

قال ابن معين ويحيى بن سعيد القطان: ليس بشيء وكذا قال الشافعي قال إنا نجده يروي عن سليمان بن أرقم وقال يحيى بن سعيد القطان مراسيل الزهري شر من مرسل غيره، انه حافظ وكلما قدر أن يسمي سمي وإنما يترك من لا يستحب أن يسميه. (تدريب)

لیکن بہت سے ائمہ مرسل حدیث سے استدلال کرتے ہیں:قال مالك وأبو حنيفة في طائفة: صحيح اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ:فإن صح مخرج المرسل بمجيئه من وجه آخر مسندًا أو مرسلاً أرسله من أخذ عن غير رجال المرسل الأول كان صحيحًا هكذا نص عليه الشافعي في الرسالة (تدريب) مگر حافظ ابن حجر نے طبقات ابن سعد سے ابن عباس کی حدیث اس کے مطابق نقل کی ہے: مكث أيامًا بعد مجيء الوحي لايرى جبرئيل فحزن حزنًا شديدًا حتى كان يغدوا لى ثبير مرة وإلى حراء أخرى يريد أن يلقي نفسه فبينا هو كذلك عامدًا

لبعض تلك الجبال إذ سمع صوتًا فوقف فزعًا ثم رفع راسه فإذا جبرئيل على كرسى بين السماء والارض متربعًا يقول يا محمد أنت رسول الله حقًا وأنا جبرئيل فانصرف وقد أقر الله عينه وانبسط جاشه ثم تتابع الوحى آپ کے حزن وملال اورخودکشی کے ارادہ کا سبب خود اس حدیث میں موجود ہے کہ یہ وحی کے موقوف ہونے اور جبرئیل کے نظر نہ آنے کے غم میں تھا، اس لئے کہ اقرء کی آیت کے نازل ہونے کے بعد آپ کو یہ نہیں بتلایا گیا تھا کہ آپ اللہ کے رسول اور نبی ہیں اس لئے طرح طرح کے خیالات آتے رہے ہوں گے کہ کیا یہ سلسلہ موقوف ہوگیا اس لئے جبرئیل نے کہا کہ یا محمد إنك لرسول الله حقًا اس لئے اس کے بارے میں یہ کہنا کہ آپ کو شک تھا غلط ہے اللہ تعالی کی طرف سے یہ معاملہ اس لئے کیا گیا تا کہ آپ کے خاندان کے لوگوں کے واسطہ سے یہ خبر اور لوگوں کو معلوم ہوجائے تا کہ بعد میں بناوٹ اور تصنع کا شبہ باقی نہ رہے۔

معمر قال قال الزهرى وأخبرنى عروة عن عائشة: وأخبرني میں واؤ کے قائل زہری ہیں اس واو کے اضافہ کی وجہ یہ ہے کہ عروہ کے واسطہ سے زہری نے اور بہت سی حدیثیں معمر سے بیان کی تھیں من جملہ ان کے یہ حدیث بھی تھی معمر نے جب صرف اسی حدیث مذکور فی الباب کو زہری سے روایت کرنا چاہا تو غایت احتیاط کی وجہ سے کہا قال الزهرى وأخبرنى عروة تا کہ جس طرح سنا تھا اسی طرح سے میری طرف سے بیان بھی ہوجائے۔

فترۃ وحی کی مدت: حدیث جابر: قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهويحدث عن فترة الوحى حراء میں اقراء کی آیت کے نازل ہونے کے بعد وحی کا نزول موقوف تھا کتنے دن وحی موقوف تھی علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

(۱) تاریخ احمد بن حنبل میں شعبی سے منقول ہے کہ فترۃ وحی کی مدت تین سال تھی یعنی اقراء اور مدثر کے نازل ہونے میں تین سال کا فاصلہ ہے البتہ جبرئیل اس دوران میں آپ کو نظر آیا کرتے تھے جیسا کہ زہری کے مرسل میں ذکر آچکا ہے مگر حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ میں نے مرسل شعبی کو دیکھا تو اس میں فترۃ وحی سے متعلق کوئی بات نہیں ہے، علامہ سہیلی نے مدت فترۃ ڈھائی سال نقل کیا ہے، حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ فترۃ وحی کی مدت معمولی تھی اس لئے کہ ابن عباس کی حدیث جس کا ماقبل میں ذکر آچکا ہے جس میں وحی کے موقوف اور جبرئیل کو نہ دیکھنے سے آپ کی طبیعت بیقرار ہوتی تھی تو کبھی ثبیر پہاڑ پر اور کبھی

حراء پہاڑ پر جاتے اس دوران جبرئیل نظر پڑے انھوں نے تسلی دی اور فرمایا أنت رسول الله حقًا اس روایت میں اس کے بعد ہے۔ ثم تتابع الوحی جس سے فترۃ وحی کی مدت تھوڑی معلوم ہوتی ہے، العرش السریر (تخت) الهواء فضاء آسانی فاستبطنت بطن الوادی وادی کے اندر داخل ہوا۔

فجئثت فرقًا جیم مضموم اس کے بعد ہمزہ مکسور اس کے بعد ثاء ساکن تا ضمیر عقیل اور معمر کی روایت میں جثثت جیم کے بعد دو ثاء ہے دونوں کا ترجمہ ڈر گیا بخاری بدء الوحی میں فرعبت منه اور کتاب التعبیر میں ففرقت منه ہے، فرقًا مفعول مطلق ہے، جلست قعودًا کی طرح فإذا الملك جاء نی بحراء جالسًا خبر محذوف شاهدته ضمیر مفعول سے جالسًا حال واقع ہے حمی الوحی وتتابع کثرت سے وحی آنا شروع ہوئی مگر اس کے لئے دوام واستمرار ضروری نہیں تھا اس لئے تتابع کا اضافہ کیا۔

سب سے پہلی سورت کا نزول: حضرت عائشہ کی مفصل حدیث نص ہے کہ سب سے پہلی سورت سورہ اقراء علم الإنسان ما لم يعلم تک نازل ہوئی، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول مستدرک حاکم میں ہے کہ: أول سورة نزلت في القرآن ﴿اقرأ باسم ربك﴾ حضرت موسی اشعری کا قول طبرانی میں اقراء کے بارے میں هذه أول سورة نزلت على محمد صلى الله عليه وسلم ہے، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں حضرت جابر ﴿يا أيها المدثر﴾ کو سب سے پہلے نازل مانتے ہیں مگر انھوں نے اس پر کوئی دلیل نہیں دی بلکہ بظاہر ان کا اجتہاد معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ جب انھوں نے فترۃ وحی کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی سنا ہے تو معلوم ہوا کہ فترۃ وحی سے پہلے کا واقعہ ان کے علم میں نہیں تھا۔ فإذا الملك الذی جاء نی بحراء کا جملہ اگرچہ دلالت کرتا ہے کہ جبرئیل سے شناسائی ہو چکی ہے مگر ان کو یہ معلوم نہیں تھا کہ قرآن کی کوئی آیت بھی نازل ہو چکی ہے اور انھوں نے قرآن کے نازل ہونے کی بات اس وقت سنی اور سورہ مدثر کے بارے میں سنی تو اجتہاد سے کہہ دیا کہ یہ سب سے پہلے نازل ہوئی حالانکہ حدیث عائشہ میں اس سے پہلے اقراء کے نازل ہونے کی تصریح ہے اجتہاد کے مقابلہ میں نص کو ترجیح ہوگی یہ جمہور کا قول ہے، بعض لوگوں نے سورہ فاتحہ کے بارے میں کہا کہ یہ سب سے پہلے نازل ہوئی ہے عمرو بن شرحبیل سے مرسلًا ایک روایت ہے جس کو بیہقی نے دلائل النبوۃ میں ذکر کیا ہے مگر حدیث صحیح کے مقابل میں مرسل کا اعتبار نہیں ہوتا ہے یہ سارا اشکال یحیی بن ابی کثیر عن ابی سلمۃ کی روایت سے ہوتا ہے زہری عن ابی سلمۃ کی روایت میں یہ سوال وجواب

مذکور نہیں ہے جس کی وجہ سے اس روایت کو حدیث عائشہ کے مطابق بنانے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

باب " الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السماوات وفرض الصلوات "

حديث أنس، حديث أنس عن أبي ذر، حديث أنس عن مالك بن صعصعة
حديث ابن عباس، حديث جابر، حديث أبي هريرة. حديث عبد الله بن عمر
رضوان الله عليهم أجمعين.

إسراء اور معراج: جمہور علماء کے یہاں دونوں ایک ہی رات کا قصہ ہے اور اکثر رواۃ دونوں کو ایک ساتھ ذکر کرتے ہیں، البتہ بعض رواۃ نے صرف اسراء کے قصہ کو بیان کیا اور بعض نے صرف معراج کے قصہ کو ذکر کیا جس سے دونوں کا دو رات میں ہونے کا شبہ ہوگیا، حافظ ابن حجر کہتے ہیں:

"قال بعض المتأخرين: كانت قصة الإسراء في ليلة والمعراج في ليلة متمسكا لما ورد من رواية شريك من ترك ذكر الإسراء وكذا في ظاهر حديث مالك بن صعصعة ولكن ذلك لا يستلزم التعدد بل هو محمول على ان البعض ذكر ما لم يذكره الآخر ويؤيد وقوع المعراج عقيب الإسراء في ليلة واحدة رواية ثابت عن أنس عند مسلم ففي أوله وأتيت البراق فذكر القصة إلى أن قال ثم عرج بنا إلى السماء الدنيا وفي حديث أبي سعيد عند ابن إسحاق فلما فرغت مما كان في بيت المقدس أتى بالمعراج. (فتح الباری)

اسی طرح تمام اہل سنت والجماعت اس بات کے قائل ہیں کہ یہ اسراء ومعراج بیداری کے عالم میں جسد مع روح ہوئی ہے۔ کیوں کہ:

(۱) اللہ تعالیٰ کے قول "سُبۡحٰنَ الَّذِیۡۤ اَسۡرٰی بِعَبۡدِهٖ لَیۡلًا مِّنَ الۡمَسۡجِدِ الۡحَرَامِ" میں لفظ "سبحان" اس پر دلالت کرتا ہے، اس لیے کہ اس لفظ کا استعمال عام طور پر آیات عظیمہ کے موقع پر ہوتا ہے، اگر یہ منامی واقعہ ہوتا تو کوئی خاص بات نہیں تھی۔

(۲) لفظ اسراء کے متبادر معنی رات میں جسد مع روح کے چلنا ہے، حضرت لوط کے قصہ میں ہے:

فَاَسْرِ بِاَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ الَّيْلِ حضرت موسیٰ کے قصہ میں ہے، وَاَوْحَيْنَا اِلٰى مُوْسٰى اَنْ اَسْرِ بِاَهْلِكَ.

(۳) عبد کا لفظ روح مع الجسد پر بولا جاتا ہے۔

(۴) کفار قریش کا انکار و تکذیب کرنا اور اس کے آثار و نشانات دریافت کرنا یہ خود دلالت کرتا ہے کہ آپ نے بیداری کے عالم میں جسد مع روح سے جانے کو بیان کیا اور انھوں نے ایسا ہی سمجھا جس کی بناء پر تکذیب و انکار کیا اور آثار و علامت کو دریافت کیا اور اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کو آپ کے سامنے کردیا، آپ دیکھ دیکھ کر ان کا جواب دیتے رہے، جو لوگ اس کو خواب کا واقعہ بتاتے ہیں ان کا استدلال حضرت عائشہؓ اور معاویہؓ کی حدیث سے ہے جو حد درجہ ضعیف و کمزور ہے، حدیث عائشہؓ کے الفاظ "ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن أسري بروحه" حدیث معاویہ کے الفاظ "إذا سئل عن مسرىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كانت رؤيا من الله صادقة" حضرت عائشہ کی حدیث محمد اسحاق نے حدثني بعض آل ابی بکر کے ذریعہ نقل کیا ہے جو مجہول ہیں، پھر حضرت عائشہ اس زمانہ میں آپ کے پاس نہیں تھیں تو ان کو کس طرح ما فقد جسد رسول الله کا علم ہوگیا، معاویہؓ کی حدیث کی سند میں یعقوب بن عتبہ ہیں، جنھوں نے معاویہؓ کا زمانہ نہیں پایا جس سے سند ضعیف ہوگئی، پھر حضرت معاویہ اس وقت مسلمان بھی نہیں تھے، جو حضرات اس وقت موجود تھے وہ جسد مع روح کا واقعہ نقل کرتے ہیں، اسی لیے ابن جریر نے اس کو نقل کرکے تردید کی: قد تعقبه ابن جرير في تفسيره بالرد والإنكار والتشنيع بأن هذا خلاف ظاهر سياق القرآن وذكر من الأدلة على رده (ابن كثير) اور قرآنی آیت: وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِيْٓ اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ. اس میں رؤیا سے مراد ظاہری آنکھوں سے دیکھنا ہے۔ ابن عباس سے اس کی تفسیر منقول ہے "رؤيا عين أرى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

مکہ سے بیت المقدس تک کے سفر کو اسراء کہا جاتا ہے، قرآن نے اس کو اسراء سے تعبیر کیا ہے۔ "سُبْحٰنَ الَّذِيْٓ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا.

معراج: اسم آلہ ہے بمعنی سیڑھی، بیت المقدس سے آسمانی سفر کو معراج کہا جاتا ہے، اس لیے کہ آپ کا سفر آسمانی سیڑھی کے ذریعہ ہوا، قرآن نے اس کو سورۂ نجم میں بیان کیا ہے، متکلمین عام طور پر لکھتے ہیں کہ اسراء من مکۃ الی بیت المقدس قطعی ہے، اس لیے اس کا ذکر قرآن میں ہے، اس کا منکر کافر ہے اور

بیت المقدس سے سماء دنیا تک کا ثبوت اخبار مشہورہ کے ذریعہ ہے، اس کا منکر متبدع وضال اور اس کے اوپر کے حالات وواقعات اخبار آحاد کے ذریعہ ثابت ہیں، جس کی وجہ سے اس کا منکر فاسق ہے، تفسیر مظہری میں ہے: لایخفی انه لا یثبت المعراج من هذه الآية إلا إلى بيت المقدس فقط ولذا قال أهل السنة بأجمعهم ان المعراج إلى المسجد الأقصى قطعي ثابت بالكتاب وإلى سماء الدنيا ثابت بالخبر المشهور وإلى ما فوقه من السماوات ثابت بالآحاد فمنكر الأول كافر البتة ومنكر الثاني مبتدع ومضل ومنكر الثالث فاسق مگر قاضی ثناءاللہ صاحب نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ بیت المقدس سے آگے آسمان کا سفر بھی قرآن سے ثابت ہے جس کا ذکر سورۂ نجم میں ہے، پھر ضمیر کے مرجع کے اعتبار سے مرجع اس کا خدا ہے یا جبرئیل دو تفسیر لکھ کر فرمایا جو بھی مرجع ہو "وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى" کی آیت دلالت کرتی ہے کہ اللہ کو یا جبرئیل کو سدرۃ المنتہٰی پر دیکھا اور اس طرح کی بات ملاجیون نے بھی تفسیر احمدی میں ذکر کی ہے۔ حضرت شیخ الاسلام سید مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی بھی یہی رائے تھی جس کو بارہا بخاری کے درس میں ذکر کیا ہے کہ معراج بھی مثل اسراء کے قطعی ہے جمہور کی طرف سے ایک احتمال پیدا کرتے ہوئے قاضی صاحب لکھتے ہیں: " اللّهم إلا أن يقال ان الآية الدالة على ثبوت الإسراء محكمة قطعي الدلالة بخلاف سورة النجم فإنها محتملة غير قطعية الدلالة لأنه يحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد رأى الله أو جبرئيل عند سدرة المنتهى حال كونه في الدنيا مستقرا على مكانه" اور اسی طرح کا احتمال ملاجیون نے بھی تفسیر احمدی میں نقل کیا ہے۔

(فائدہ) ابن کثیر نے ابن دحیہ کی کتاب التنویر فی مولد السراج المنیر سے نقل کیا: قد تواترت الروايات في حديث الاسراء عن عمر بن الخطاب، وعلي، وابن مسعود، وأبي ذر، و مالك ابن صعصعة، وأبي بن كعب، وعبد الرحمن بن قرط، وسمرة بن جندب، وأبي الحمراء، وصهيب الرومي، وأم هاني، وعائشة، وأسماء بنت أبي بكر، منهم من ساقه بطوله ومنهم من اختصره على ماوقع في المسانيد وإن لم يكن رواية بعضهم على شرط الصحة فحديث الإسراء أجمع عليه المسلمون وأعرض عنه الزنادقة والملحدون.

اسراء ومعراج صرف ایک بار ہوئی ہے: ابن کثیر لکھتے ہیں جو شخص احادیث اسراء ومعراج کے صحیح حسن ضعیف پر نظر رکھے گا، اس کو یقین ہوگا کہ یہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے، کسی راوی نے کچھ حذف کر دیا، کسی نے زیادہ کر دیا، اہم غیر اہم سمجھ کر کبھی بھول کر حذف کر دیا، روایات کے اختلاف کو دیکھ کر ہر روایت کے اعتبار سے اس کو الگ الگ واقعہ قرار دینا غلط ہے، ابن قیم کہتے ہیں یہ کیسے ممکن ہے کہ ہر مرتبہ نماز پچاس بار فرض ہو، پھر آپ اس میں تخفیف کے لیے ہر بار اللہ سے درخواست کریں، ہر مرتبہ آپ ایک چیز کے بارے میں سوال کریں اور ہر مرتبہ جبرئیل وہی جواب دیں، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ آپ اسراء ومعراج کا متعدد بار خواب دیکھے ہوں جو اسراء ومعراج کی تمہید ہو (اس سے انکار نہیں)

لا بعد في وقوع أمثالها وإن المستبعد وقوع التعدد في قصة المعراج التي وقع فيها سواله عن كل نبي وسوال أهل كل باب هل بعث إليه وفرض الصلوات الخمس وغير ذلك فإن تعدد ذلك في اليقظة لايتجه فيتعين رد بعض الروايات المختلفة إلى بعض أو الترجيح إلا أنه لا بعد في وقوع ذلك في المنام توطئة ثم وقوعه في اليقظة على وفقه.

اسراء ومعراج کا وقت: جمہور علماء کہتے ہیں کہ یہ واقعہ بعثت کے بعد ہجرت سے پہلے کا ہے، مگر اس کی تعیین میں اختلاف ہے، کوئی ہجرت سے چھ ماہ قبل کہتا ہے تو کوئی گیارہ ماہ تو کوئی چودہ ماہ کوئی تین سال، کوئی رجب کا مہینہ نقل کرتا ہے تو کوئی ۲۷؍ربیع الاول میں تو کوئی رمضان کوئی شوال میں، امام نووی نے ۲۷؍رجب کو ترجیح دیا ہے۔

أتيت بالبراق براق بریق سے ماخوذ ہو تو اس کی چمک دمک کی وجہ سے یہ نام ہے، اگر برق سے ماخوذ ہے تو اس کی سرعت سیر کی وجہ سے یہ نام پڑا، نسائی کی روایت میں: يزيد بن أبي مالك عن أنس كانت تسخر للأنبياء قبله سے معلوم ہوتا ہے کہ براق پر انبیاء سوار ہوا کرتے تھے، حضرت سعید ابن میبّب کا قول ہے: البراق هي الدابة التي كان يزور إبراهيم عليها إسماعيل اور ترمذی کی روایت میں ہے: أتى بالبراق مسرجا ملجما فاستصعب عليه فقال له جبرئيل ما حملك على هذا فو الله ما ركبك خلق قط أكرم على الله تعالى یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ براق پر سواری کا انبیاء کا معمول رہا ہے، براق کا استصعاب خوشی وفخر کی بناء پر

تھا، جس طرح احد پہاڑ کا حرکت میں آنا طرب وخوشی کی بنا پر تھا نہ کہ غضب وغصہ کی بناء پر۔

حدیث انس عن ابی ذر: فرج سقف بيتي وأنا بمكة اور مالک بن صعصعہ کی روایت میں بينا أنا عند البيت بخاری میں بينا أنا عند الحطيم کا لفظ ہے، بیت سے مراد بیت اللہ ہے، اور اس روایت میں بیت کے حصہ حطیم کی تعیین ہے، اور ام ہانی کی روایت میں بات في بيتها ففقدته من الليل فقال أتاني جبرئيل ہے، حافظ ابن حجر تطبیق دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: ''ام ہانی کے گھر میں جو شعب ابی طالب میں واقع ہے سوئے تھے، جبریل اسی چھت سے نیچے آئے اور آپ کو بیت اللہ میں لائے، تو ابھی نیند کا خمار تھا''۔

شق صدر: ابوذر کی روایت میں ''ففرج صدري ثم غسله بماء زمزم ثم جاء بطشت من ذهب'' مالک بن صعصہ کی روایت ''فشرح صدري إلى كذا و كذا'' شق صدر کا واقعہ دیگر انبیاء کے ساتھ بھی پیش آیا ہے وقع عند الطبراني في قصة تابوت بني إسرائيل أنه كان فيه بطشت التي يغسل فيها قلوب الأنبياء وهذا مشعر بالمشاركة. (فتح الباري)

أنزلت ماضی مجہول متکلم بمعنی ترکت، مجھے چھوڑ دیا گیا، مگر قاضی عیاض کہتے ہیں کہ برقانی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم کی یہ روایت ناقص ہے، اور حمیدی نے بھی اس کا اشارہ کیا ہے، برقانی کی روایت ''أنزلت على طشت من ذهب'' ہے لہٰذا أنزلت فعل مجہول واحد مؤنث کا صیغہ ہوگا فأفرغها في صدري ھا ضمیر طشت کی طرف لوٹ رہی ہے، یعنی ما في الطشت ممتلی حكمةً و إيمانًا حکمت وایمان معنوی چیز ہے، مگر عالم بالا میں معانی کے اجسام ہوتے ہیں، جیسے سورۂ بقرہ سائبان کی شکل میں اور موت مینڈھے کی شکل میں نظر آئے گی، یا بطور مجاز ہو، اس میں کوئی ایسی شی ہو جس سے ایمان وحکمت میں اضافہ ہوتا ہو۔

شق صدر تین بار ہوا: (۱) اسراء ومعراج کے وقت، جیسا کہ اس روایت میں مذکور ہے: ''وقد استنكر بعضهم وقوع شق الصدر ليلة الإسراء'' مگر ان کا انکار صحیح نہیں ہے، ''فقد تواردت الروايات به''. (۲) بچپن میں جب آپ دایہ حلیمہ کے پاس تھے، حماد بن سلمه عن ثابت عن أنس کی روایت ''أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاه جبرئيل وهو يلعب مع الغلمان فأخذه فصرعه فشق قلبه فاستخرج القلب منه علقة فقال هذا حظ الشيطان

منك". (۳) نبوت ملنے کے وقت میں "كما أخرجه أبو نعيم في الدلائل. (فتح)

شق صدر کی وجہ: (۱) بچپن میں شق صدر ہوا تا کہ آپ کی نشو ونما اس طرح ہو کہ شیطان کے شر سے ہر طرح حفاظت رہے۔ (۲) اسراء ومعراج کے وقت میں تا کہ خدا سے مناجات اور آسمان کی سیر کا تحمل ہو سکے۔

شریک بن عبداللہ بن ابی نمر عن انس کی روایت: "جاء ثلاثة نفر قبل أن يوحى إليه وهو نائم في المسجد الحرام" امام مسلم نے پوری حدیث نہیں نقل کی بلکہ نقد کرتے ہوئے کہا کہ "قدم فيه شيئا و أخر وزاد ونقص وقال الخطابي قد روى هذا الحديث عن أنس من غير طريق شريك فلم يذكر فيه هذه الألفاظ الشنيعة وذلك مما يقوى الظن أنها صادرة من جهة شريك قال عبد الحق في الجمع بين الصحيحين زاد فيه يعني شريكا زيادة مجهولة وأتى فيه بألفاظ غير معروفة وقد روى الإسراء جماعة من الحفاظ فلم يأت أحد بما أتى به شريك ليس بالحافظ وقال الحافظ في الفتح ومجموع ما خالفت فيه رواية شريك غيره من المشهورين عشرة أشياء بل تزيد على ذلك وفصل ذلك وقال بعد ذلك فهذه أكثر من عشرة مواضع في هذا الحديث لم أرها مجموعة في كلام أحد ممن تقدم وقد بنيت في كل واحد إشكال من استشكله والجواب عنه إن أمكن والله أعلم.

حتى أتيت بيت المقدس بیت المقدس سے پہلے تین مقام پر اور نماز ادا کی، مدینہ، طور سینا، بیت لحم، نسائی میں یزید بن ابی مالک عن انس کی روایت میں ہے کہ مکہ سے چلتے ہوئے مجھ کو طیبہ میں اتارا گیا اور وہاں پر نماز پڑھنے کو کہا گیا، میں نے وہاں نماز پڑھی، پھر طور سینا پھر بیت لحم میں اس کے بعد بیت المقدس میں داخل ہوا۔

فربطته بالحلقة التي يربط بها الأنبياء ترمذی میں بریدہ کی روایت میں "قال جبرئيل بإصبعه فخرق به الحجر وشد بها البراق هذا حديث غريب" بزار نے اس روایت کو نقل کیا ہے، اس میں ہے "فوضع إصبعه فيها فخرقها وقال البزار لا نعلم رواه عن الزبير بن جنادة إلا أبو تميلة ولا نعلم هذا الحديث إلا عن بريدة".

فصليت فيه ركعتين اس روایت میں انبیاء کی آمد اوران کے ساتھ جماعت سے امامت کرنے کا ذکر نہیں ہے، مگر ابو ہریرۃؓ کی حدیث آرہی ہے اس میں امامت کا ذکر ہے، الفاظ یہ ہیں: "قد رأيتني في جماعة من الأنبياء فإذا موسىٰ عليه السلام قائم يصلي فإذا رجل ضرب جعد كأنه من رجال شنوءة وإذا عيسى بن مريم قائم يصلي أقرب الناس له شبهًا عروة بن مسعود الثقفي وإذا إبراهيم عليه السلام قائم يصلي أشبه الناس به صاحبكم يعني نفسه صلى الله عليه وسلم فحانت الصلاة فأممتهم" اس روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ کہاں پر امامت کرائی، مگر نسائی میں یزید بن ابی مالک عن انس کی روایت میں ذکر ہے کہ بیت المقدس میں عروج آسمانی سے پہلے نماز پڑھائی "دخلت إلى بيت المقدس فجمع لي الأنبياء فقدمني جبرئيل حتى أممتهم" اسی طرح ابن عباس کی روایت جو مسند احمد میں ہے اور ابن مسعود وغیرہ کی روایت میں اس کا ذکر ہے۔

حافظ ابن حجر کہتے ہیں "والأظهر أن صلاته بهم بيت المقدس كان قبل العروج والله أعلم" مگر قاضی عیاض دونوں احتمال ذکر کرتے ہیں کہ قبل العروج و بعد الهبوط اور بعض لوگ کہتے ہیں قبل العروج بھی پڑھایا اور بعد الهبوط بھی، مگر ابن کثیر بعد الهبوط کو ترجیح دیتے ہیں "والذي تظاهرت به الروايات أنه أمهم بيت المقدس ولكن في بعضها أنه كان أول دخول إليه والظاهر أنه بعد رجوعه إليه لأنه لما مر بهم في منازلهم جعل يسأل عنهم جبرئيل واحدًا وحدًا وهو يخبرهم وهذا هو الأوثق لأنه كان أولاً مطلوبًا إلى الجناب العُلوى ليفرض عليه وعلى أمته ما يشاء الله ثم لما فرغ من الذي أريد به اجتمع به هو وإخوانه من النبيين ثم أظهر شرفه وخصه عليهم بتقديمه في الإمام وذلك عن إشارة جبرئيل به في ذلك"

حضرت حذیفہ نے براق کے حلقہ میں باندھنے کا انکار کیا، اور فرمایا: "تحدثونني إنه ربطه لايفر عنه وإذا سخره له عالم الغيب والشهادة" اسی طرح بیت المقدس میں نماز پڑھنے کا بھی انکار کیا "قال والله ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلتئذٍ ولو صلى فيه لكتب عليكم صلاة فيه كما كتب عليكم صلاة في البيت العتيق" بیہقی اور ابن کثیر کہتے ہیں کہ حضرت حذیفہ جس امر کی نفی کرتے ہیں دوسرے صحابہ اس کا اثبات کرتے ہیں، اور نفی پر اثبات مقدم ہے،

اسی طرح آپ نے بیت المقدس کو کعبہ کے ساتھ ذکر کر کے اس میں نماز کے لیے سفر کی اجازت دی ہے۔

''ثم خرجت فجائني جبرئيل بإناء من خمر وإناء من لبن فاخترت اللبن ''انس عن مالک بن صعصعہ کی روایت میں آسمانی سفر کے آخر میں ''ثم أتيت بإنائين أحدهما الخمر والآخر اللبن فعرضا علي فاخترت اللبن'' ہے، پیالہ پیش کئے جانے کے وقت میں اختلاف ہے، بعض علماء کہتے ہیں کہ دونوں وقت میں پیش کیا گیا تھا، ایک راوی نے ایک وقت کا ذکر کیا دوسرے نے دوسرے وقت کا۔ پہلی مرتبہ بیت المقدس سے نکلنے پر پیاس محسوس ہوئی تو پیش کیا گیا، اور دوسری مرتبہ سفر آسمانی کے ختم پر سدرۃ المنتہیٰ کے پاس چار نہریں جاری تھیں تو اس نہر سے پیش کیا گیا، پھر ان دو روایتوں میں دو طرح کے پیالوں کا ذکر ہے، مگر کسی روایت میں پانی کے پیالے کا تو کسی روایت میں شہد کے پیالے کا بھی ذکر ہے، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں سدرۃ المنتہیٰ سے چار نہریں: پانی، دودھ، شہد، شراب کی نہر کا ذکر ہے، اس کا تقاضا ہے کہ چار طرح کا پیالہ پیش کیا گیا تھا، ''اخترت الفطرة'' مالک بن صعصعہ کی روایت میں ''أصبت أصاب الله بك أمتك على الفطرة'' ہے، دودھ، پانی، شہد اور شراب میں سے ہر ایک کی الگ الگ خصوصیت ہے، نبی کے مزاج وطبیعت کا امت پر اثر ہوتا ہے، جس طرح استاذ کا اثر اس کے شاگردوں پر ہوتا ہے، امت محمدیہ کے علم دین عبادت، خدا کی اطاعت وفرمانبرداری، ان کی جود وسخا اور سماحت نفس، شجاعت اور صبر کا دیگر نبیوں کی امتوں سے مقابلہ کرو گے تو تم اس امت کو ان سب پر فائق پاؤ گے، یہ امت پہلے سے کسی کتاب کی اتباع کرنے والی نہیں تھی، اس لیے جو کچھ ان کو ملا ہے وہ سب کا سب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ملا ہے، بخلاف نصاریٰ کے کہ ان کے کچھ علوم تورات سے کچھ دیگر کتابوں سے کچھ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے کچھ حواریوں سے ملے ہیں، اور کچھ فلاسفہ کے علوم سے ماخوذ ہیں، اس لیے اگر آپ شراب پیتے تو اگرچہ اس وقت شراب حلال تھی، اور پھر وہ جنت کی شراب تھی جس کی تحریم کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا ہے، مگر اس کی بھی کچھ خصوصیات ہیں، جس سے آپ متاثر ہوتے تو شاگردوں میں اس سے زیادہ خرابی ہو جاتی۔

ثم عرج بنا إلى السماء اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے آسمان پر بذریعہ براق تشریف لے گئے اور جبرئیل ساتھ ساتھ تھے، عــرج فعل معروف اس کا فاعل اللہ بھی ہو سکتا ہے، مگر جبرئیل کا فاعل ہونا زیادہ مناسب ہے، اور ابو سعید خدری کی روایت میں جس کو بیہقی نے نقل کیا ہے اس میں سیڑھی کا ذکر

ہے، جس کے ذریعہ آپ آسمان پر تشریف لے گئے، جس کی وضاحت حدیث المعراج سے نہیں ہو رہی۔

آسمان میں انبیاء کی ترتیب: اس روایت کے مطابق پہلے آسمان پر حضرت آدم علیہ السلام دوسرے پر حضرت یحییٰ وعیسیٰ علیہما السلام، اور تیسرے پر حضرت یوسف علیہ السلام اور چوتھے پر حضرت ادریس علیہ السلام اور پانچویں پر حضرت ہارون علیہ السلام اور چھٹے پر حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ساتویں پر بیت المعمور سے ٹیک لگائے ہوئے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، انس عن ابی ذر کی روایت میں پہلے پر حضرت آدم علیہ السلام اور چھٹے پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملاقات کا ذکر ہے، بقیہ انبیاء کی ترتیب مذکور نہیں ہے، اور شریک بن ابی نمر عن انس کی روایت میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کو چھٹے میں ذکر کیا گیا ہے، مگر شریک کی روایت پر کلام ہے اور حدیث انس عن ابی ذر میں راوی جب اور انبیاء کی ترتیب کو بھول گیا ہے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مقام میں وہم کا احتمال قرین قیاس ہے اس لیے کہ یہ بیان دیگر تمام روایتوں کے خلاف ہے۔

انس عن ابی ذر کی حدیث میں: "فإذا رجل عن يمينه أسودة وعن يساره أسودة" ہے، أسودة جمع سواد شخص واشخاص کے معنی میں، اس لیے کہ اشخاص دور سے سیاہ معلوم ہوتے ہیں، دائیں طرف دیکھ کر حضرت آدم علیہ السلام ہنستے ہیں اور بائیں طرف دیکھ کر روتے ہیں، حضرت جبرئیل نے بتلایا کہ یہ نسمہ یعنی اولاد آدم، انسان کی ارواح ہیں، نسمہ معنی میں روح کے ہے، ان ارواح میں کئی احتمال ہیں:

(۱) جو مر چکے ہیں، مگر اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ ارواح مؤمنین تو جنت میں رہتی ہیں اور آسمان پر چڑھتی ہیں، ارواح کفار آسمان پر نہیں جاتی ہیں، بلکہ وہ سجین میں ہیں یا جہنم میں، اس لیے بطور احتمال کہا جائے گا کہ جنت آدم علیہ السلام کے دائیں اور جہنم ان کے بائیں ہو اور وہاں پر دائیں بائیں ان کو دکھلایا جاتا ہو، آج کے زمانہ میں ٹی وی پر کیا کیا دکھایا جاتا ہے، اس لیے اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے۔

(۲) وہ ارواح مراد ہیں جو ابھی جسم میں داخل نہیں ہوئی ہیں، مگر یہ ان کے قول پر صحیح ہے جو حضرات قائل ہیں کہ ارواح پیدا ہو چکی ہیں، اور مادر رحم میں صرف اس کا جسم سے تعلق قائم ہوتا ہے۔

(۳) حضرت آدم علیہ السلام کے دائیں بائیں جنتی اور دوزخی ارواح کا مستقر ہو اور ان کو بتلا دیا گیا ہو۔

(۴) دنیا میں انسان کے مرنے کے وقت میں ملک الموت روح کو قبض کرتے ہوں اور اس کو پیش کیا جاتا ہو۔

انبیاء علیہم السلام کا آسمان اور بیت المقدس میں نظر آنا: حضرت انبیاء اپنی قبروں میں اپنے اجسام کے ساتھ زندہ ہیں، پھر ان حضرات کا آسمان میں نظر آنا اسی طرح بیت المقدس میں آپ کے پیچھے نماز پڑھنا، اسی طرح آپ کا بعض حضرات کو اپنی قبروں میں نماز پڑھتے دیکھنا کیوں کر صحیح ہے؟

(۱) اس کے بارے میں بطور احتمال کہا جا سکتا ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ سے آپ کو بیت المقدس پھر ساتوں آسمان اور اس کے آگے تک لے گیا اسی طرح ان حضرات کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے اس طور پر بلا لیا تھا۔

(۲) روح کے تطور وتمثل کے ذریعہ کہ جس میں بیک وقت مختلف مقامات پر اپنے بدن کے امثال سے تعلق قائم ہوسکتا ہے، ابراہیم بن ادہم کے بارے میں مشہور ہے کہ یوم الترویہ کو وہ عرفات میں دیکھے گئے اور بصرہ میں بھی بعض علماء نے ایسا اعتقاد رکھنے والے پر کفر کا فتویٰ دیا ہے، علامہ تفتازانی نے اس پر حیرت کا اظہار کیا ہے۔ اس طرح انبیاء علیہم السلام اپنے اصلی جسم کے ساتھ قبر میں ہوں اور ان جگہوں پر بھی اپنے بدن مثالی کے ساتھ موجود ہوں، البتہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنے اصلی جسم کے ساتھ آسمان میں موجود ہیں۔

"فإذا أنا بابني الخالة" عیسیٰ بن مریم ویحییٰ بن زکریا حقیقتاً دونوں خالہ زاد بھائی ہوں کہ حضرت مریم اور حضرت زکریا کی بیوی آپس میں بہنیں ہوں، مگر مشہور یہ ہے کہ حضرت زکریا کی بیوی حضرت مریم کی خالہ تھیں تو ان کو خالہ زاد بھائی کہنا بطور مجاز کے ہوگا۔

"فإذا أنا بيوسف وهو قد أعطي شطر الحسن" ایک روایت میں "فإذا أنا برجل أحسن ما خلق الله قد فضل الناس بالحسن كالقمر ليلة البدر على سائر الكواكب" اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت یوسف احسن من جمیع الناس تھے، بعض لوگوں نے کہا کہ متکلم خطاب کے عموم میں داخل نہیں ہوتا ہے، اس لیے آپ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

البيت المعمور فرشتوں کی آمد ورفت سے ہر وقت پُر رہتا ہے، یہ ساتویں آسمان پر ہے، قتادہ نے مرسلاً ذکر کیا کہ "البيت المعمور مسجد في السماء بحذاء الكعبة لو خرّ خرّ عليها" بعض حضرات سے منقول ہے کہ ہر آسمان میں کعبہ کے مقابل بیت معمور ہے، جو وہاں کے فرشتوں کی زیارت گاہ ہے، ثم ذهب بي إلى سدرة المنتهى ابن مسعودؓ کی روایت میں وجہ تسمیہ مذکور ہے کہ

"تنتهي إليها ما يعرج به من الأرض فيقبض منها وإليها ينتهي ما يهبط به من فوقها" اوپر سے نیچے اور نیچے سے اوپر آنے جانے والوں کی سرحد ہے، اوپر والے اس سے نیچے نہیں آتے اور نیچے والے اس سے اوپر نہیں جاتے، اکثر روایات میں سدرۃ المنتہیٰ کی جگہ ساتویں آسمان میں اور اس سے اوپر مذکور ہے، مگر ابن مسعود کی روایت میں ہے "هي في السماء السادسة قال القاضي كونها في السابعة هو الأصح وقول الأكثرين" لفظ منتہیٰ کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ساتویں سے اوپر ہو۔

حدیث انس عن مالک بن صعصعہ میں ہے: "وحدث نبي الله صلى الله عليه وسلم أنه رأى أربعة أنهار يخرج من أصلها نهران ظاهران ونهران باطنان" اصلہا کی ضمیر کا مرجع سدرۃ المنتہیٰ ہے، مگر اس روایت میں اختصار ہے، دوسری روایت میں "رفعت بي سدرة المنتهى في أصلها أربعة أنهار" ہے، نیل وفرات میں اکثر لوگوں نے اس سے دنیا کی نیل وفرات مراد لیا ہے، اور کہا کہ ان دونوں کی اصل سدرۃ المنتہیٰ ہے، وہیں سے دنیا میں آئی ہیں۔ مسلم کی ایک حدیث میں ہے "سيحان وجيحان والنيل والفرات من أنهار الجنة" کہ ان چاروں کی اصل جنت میں ہے، مگر سدرۃ سے نکلنے والی نہر نیل وفرات ہیں، جیحان وسیحان کی اصل کسی اور جگہ ہوگی۔

اور بعض لوگ کہتے ہیں اس سے دنیا کی نیل وفرات مراد نہیں ہیں، بلکہ جنت میں اوپر کے حصہ میں جو نہر ہے، اس کا یہی نام ہے، نهران باطنان کسی حدیث میں تصریح نہیں ہے کہ اس کا کیا نام ہے، البتہ آپ نے جنت میں ایک نہر دیکھی جس کا نام کوثر ہے، اسی طرح ایک اور نہر دیکھی جس کا نام سلسبیل ہے، جس سے دو نہریں نکلتی ہیں، ایک کا نام کوثر ایک کا نام نہر رحمت ہے۔

هذا البيت المعمور يدخله كل يوم سبعون ألف ملك إذا خرجوا منه لم يعودوا فيه آخر ما عليهم. (۱) آخر مرفوع خبر ہے، مبتدا محذوف ذلك کی اصل عبارت ذلك آخر ما عليهم من دخوله، یعنی ذلك الدخول آخر دخول يدوم عليهم ہے۔

(۲) آخر ظرف کی بنا پر منصوب ہے۔ یعنی لايعودون آخر أجل كتب عليهم.

قال ابن شهاب وأخبرني ابن حزم أن ابن عباس و اباحبة الأنصاري يقولان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثم عرج بي حتى ظهرت لمستوى أسمع فيها صريف الأقلام. ظهرت علوت (چڑھا میں) مستوی، ہموار میدان، صریف آواز.

نٓ والقلم وما يسطرون لوح محفوظ سے فرشتے بذریعہ قلم نقل کرتے تھے یہ اس کی آواز تھی،
ابن حزم کی لقاء ابوحبہ سے نہیں ہے، جس کی وجہ سے یہ روایت منقطع ہے، اس لیے کہ ابوحبہ غزوہ احد میں شہید ہوگئے ہیں، معراج میں آپ برابر آگے بڑھتے گئے یہاں تک کہ جبرئیل بھی وہاں نہ جاسکے۔
قال النووي في حديث آخر فارقني جبرئيل (وانقطعت عني الأصوات)۔

پنج وقتہ نماز کی فرضیت: ففرض علي خمسين صلاة في كل يوم وليلة، ففرض الله علي أمتي خمسين صلاة . معراج سے پہلے بھی دووقت کی نماز فجر اور عصر اور رات کی نماز بطور فرض تھی يٰـاَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ الَّيْلَ الخ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوْبِهَا وَمِنْ اٰنَاءَ الَّيْلِ کی وجہ سے، اور بعض دیگر حضرات صرف رات کی نماز کی فرضیت کے قائل ہیں، فجر وعصر کے وقت کی نماز کو نفل کہتے ہیں، اور پنج وقتہ نمازیں لیلۃ المعراج میں فرض ہوئی ہیں۔

ففرض علي خمسين سدرۃ المنتہیٰ کے پاس پچاس نماز فرض ہوئیں، آپ اس تحفہ کو لے کر واپس آئے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ساتویں آسمان میں ملاقات ہوئی اور تفصیل معلوم کی، انھوں نے نماز کی تخفیف کے بارے میں کچھ نہیں فرمایا، چھٹے آسمان میں حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو انھوں نے تفصیل معلوم کی، آپ نے پچاس نمازوں کا تذکرہ کیا تو انھوں نے مشورہ دیا کہ اللہ سے اس کے بارے میں تخفیف کی درخواست کرو، میں نے بنی اسرائیل کا تجربہ کیا ہے، جب کہ ان پر صرف دو وقت کی نماز فرض تھی، آپ کی امت کے لیے اتنی مقدار پر مواظبت مشکل ہوگی، آپ اللہ کے دربار میں سفارش کے لیے تشریف لے گئے، ثابت عن انس کی روایت میں فحط عني خمسًا ، مالک بن صعصعہ کی روایت: فوضع عني عشرا ابن عباس وابوحبۃ الانصاری کی روایت: فوضع شطرها ہے، ثابت کی روایت سے معلوم ہوا کہ پانچ پانچ نمازیں کم کی گئیں، اس طرح نو بار آپ کی آمد ورفت رہی۔ قد حققت رواية ثابت أن التخفيف كان خمسا خمسًا وهي زيادة معتمدة يتعين حمل باقي الروايات عليها (فتح) جس کی وجہ سے دس کی کمی کو دوبار پر اور شطر کو جزء کے معنی پر محمول کیا جائے گا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دسویں بار بھی جانے کو کہا، مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: استحييت من ربي، آپ کے شرم کی وجہ یا تو یہ تصور کہ اللہ تعالیٰ ہر بار پانچ پانچ کم کررہے ہیں، اب پانچ رہ گئی ہے، سفارش کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ بالکلیہ ختم کردیا جائے یا جمع قلت کی آخری حد نو ہے، دس سے جمع

کثرت شروع ہوتی ہے، آپ کو محسوس ہوا کہ اب سفارش کرنا الحاح میں داخل ہو جائے گا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ نویں مرتبہ میں معلوم ہو گیا کہ تھا کہ پانچ نمازوں کا حکم بطور وجوب ہے، اس میں تخفیف کی گنجائش نہیں ہے: فقال هي خمس وهي خمسون لَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے جواب میں آپ کا استحییت کہنا بتلاتا ہے کہ ابھی لَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ کی وحی نہیں آئی تھی ورنہ آپ فرمادیتے کہ اب حکم ہو چکا کہ اس سے کم نہیں کیا جائے گا، ہاں اگر کہا جائے کہ لَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ پانچ نماز میں کمی نہیں ہوگی، بلکہ پانچ برابر پچاس کے اور مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا کا ضابطہ اس میں کوئی تغیر وتبدل نہیں ہوگا، تو اس صورت میں آپ کا جواب استحییت مناسب ہوگا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بجائے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مشورہ دینا

حضرت ابراہیم خلیل اللہ ہیں، یہ منصب ایسا ہے جس میں چوں و چرا نہیں ہوتا ہے، ''ہر آنچہ ریخت ساقی ماعین الطاف است'' کا مصداق ہوتا ہے، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کلیم اللہ کو براہِ راست ہم کلامی کا شرف حاصل ہوا ہے، یہ مقام ناز و دلال کا ہے، اس لیے ان کی ہمت ہوئی، نیز ایک ظاہری سبب بھی تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عند اللہ وجاہت حاصل ہے: وَكَانَ عِنْدَ اللّٰهِ وَجِيْهًا ایسے لوگوں پر کسی طرح کا عیب لگایا جائے بلکہ عیب کا شبہ بھی ہو تو اللہ تعالیٰ ایسی صورت پیدا کرتے ہیں کہ ان کی صفائی ہو جاتی ہے، اور ان کا بے داغ ہونا واضح ہو جاتا ہے، بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر آدر ہونے کا الزام لگایا، اللہ نے ایسی صورت پیدا کی کہ بنی اسرائیل پر واضح ہو گیا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اس عیب سے بری ہیں، اسی طرح لیلۃ المعراج میں جب آپ کا گذر حضرت موسیٰ علیہ السلام پر ہوا ہے، سلام کے بعد جب آپ اس منزل سے آگے بڑھے تو حدیث میں ہے کہ: فلما جاوزته بكى فنودي ما يبكيك قال رب هذا غلام بعثته من بعدي يدخل من أمته الجنة أكثر مما يدخل من أمتي حضرت موسیٰ علیہ السلام رونے لگے کہ یہ نبی نوعمر نوجوان ہے، اور پھر میرے بعد آیا ہے، مگر اس کے ماننے والے مجھ

سے بھی بڑھ گئے جس کی وجہ سے یہ جوان فضیلت میں مجھ سے آگے ہو گیا، حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ رونا معاذ اللہ حسد کی بنا پر نہیں تھا، بلکہ اپنی امت کی کیفیات پر حزن وملال کی وجہ سے تھا کہ انھیں میری بات ماننی چاہیے تھی، نہیں مانی اور میرے مشن کو جیسا عام کرنا چاہیے تھا نہیں کیا، ورنہ مجھ کو بھی اس کے حساب سے ثواب ملتا اور میرا بھی مقام بلند ہوتا، بخلاف حضرت محمد ﷺ کے کہ نوعمر ہونے کے باوجود ان کو ایسا مقام ملا کہ سن رسیدہ لوگ ان سے پیچھے رہ گئے، لوقا باب دس میں حضرت مسیح کی ایک دعا ہے: ''اے باپ زمین و آسمان کے خداوند میں تیری حمد کرتا ہوں کہ تو نے یہ باتیں داناؤں اور عقلمندوں سے چھپائیں اور بچوں پر ظاہر کیں، ہاں اے باپ کیونکہ ایسا ہی تجھے پسند آیا'' اس لیے اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو الہام کیا کہ تم حضرت محمد ﷺ سے تخفیف کی درخواست کرنے کو کہو، اس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں کوئی شبہ نہ کر سکے گا کہ وہ رونا حسد کی بنیاد پر تھا کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کیا فکر ہوتی کہ وہ سفارش کی بات کریں۔

انبیاء علیہم السلام کے حلیے: لیلۃ المعراج میں آپ نے حضرات انبیاء علیہم السلام کو دیکھا، اس کے علاوہ خواب میں بھی آپ نے بہت سے انبیاء کو دیکھا جس کی وجہ سے کسی روایت میں اسراء میں دیکھنے کی تصریح ہے تو کسی روایت میں منام میں دیکھنے کی، بعض میں بیداری کے عالم میں دیکھنے کی بات ہے اور بعض روایات اس تفصیل سے ساکت وخاموش ہیں، حضرت موسیٰ علیہ السلام کو آپ نے وادی ارزق میں دیکھا، اسی طرح معراج میں بھی، حدیث ابن عباس میں رجل آدم طوال جعد، حدیث جابر میں: ضرب من الرجال كأنه من رجال شنوءة، حدیث ابو ہریرہ میں: مضطرب، رجل الرأس من رجال شنوءة، الضرب الرجل الخفيف اللحم، هو رجل بين رجلين في كثرة اللحم وقلته، اوسط درجہ کا نہ موٹا نہ پتلا، الجعد مكتنز اللحم، گٹھیلا بدن، طویل لمبا، قبیلہ شنوءۃ کے لوگ لمبے قد چھریرے بدن کے ہوتے تھے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام: حدیث ابن عمر میں: رجلاً آدم سبط الرأس، حدیث ابن عباس میں: مربوع الخلق إلى الحمرة والبياض سبط الرأس، حدیث ابو ہریرہ میں: ربعة أحمر، ابن عمر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو آدم یعنی گندمی رنگ کا بتلاتے تھے اور اس پر ان کو اصرار تھا، احمر کی روایت کا انکار

کرتے تھے، مگر دوسرے حضرات مثبت ہیں، تطبیق کے طور پر کہا جائے گا کہ نہ خالص سرخ تھے، نہ خالص گندمی؛ بلکہ گندمی سرخی مائل تھا، ربع، مربوع متوسط، بين الطويل والقصير، میانہ قد۔

دجال، رجل أحمر، جسيم، جعد الرأس، أعور العين اليمنى، أعور العين كأن عينه عنبة طافية، رجلا جعدا قططا، جعد الشعر ضد سبط، گھنگھریالے بال۔ قطط هو تاكيد جعد، شديد الجعودة، اور حضرت موسیٰ وعیسیٰ علیہما السلام کی صفت میں جو الجعد ہے اس سے مراد گٹھیلا جسم ہے، طافية من طفا بمعنى علا، فوق الماء ولم يرسب، آنکھ ابھری ہوئی نکلی ہوئی ہوگی، بعض احادیث میں: جاحظ العين اور بعض میں: كأنها كواكب کے الفاظ ہیں، اس سے طافیة بالیاء کی تاکید ہورہی ہے کہ اس کی پتلی باہر کو نکلی ہوئی ہوگی، اور بعض روایات میں: ممسوح العين ليست حجراء ولا ناتئة آیا ہے، کسی روایت میں: أعور اليمنى تو کسی روایت میں أعور اليسرىٰ ہے، دونوں روایتیں صحیح مسلم کے آخر میں موجود ہیں، اعور کے معنی جہاں کانا کے آتے ہیں عیب دار کے بھی آتے ہیں، دجال کی دائیں آنکھ کانی بے نور ہوگی، طافئة، ہمزہ کے ساتھ انگور جس کا پانی نکل گیا ہو اور بائیں آنکھ کی پتلی ابھری اور باہر کو نکلی ہوگی، طافية یا کے ساتھ پھولا ہوا انگور، دونوں عیب دار ہوں گی اس لیے أعور اليمنىٰ، أعور اليسرىٰ دونوں صحیح ہے۔

دجال کو کعبہ کا طواف کرتے ہوئے آپ نے خواب میں دیکھا، جو تعبیر طلب ہے، اس لیے اعتراض نہ کیا جائے کہ دجال کو مکہ میں داخل ہونے سے روک دیا گیا ہے، نیز ظہور کے بعد اس کو روکا گیا، اس سے قبل اس کا داخلہ ممنوع نہیں ہے۔

هرشى: هرشىٰ بفتح الياء وإسكان الراء، وفتح الشين والألف المقصورة، هو واد قريب من الجحفة ولفت بكسر اللام وإسكان الفاء ثنية بين مكة ومدينة.

لأمه، ثم أعاده في مكانه: لأمه أصلحه، پہلے قلب کو اندر رکھا اس کے بعد برابر کر کے سلا گیا تھا، اس لیے یہاں ثم حکایت کے اعتبار سے ہے، محکی عنہ کے اعتبار سے نہیں ہے، فشق من النحر إلى مراق البطن، المراق بتشديد القاف مارق جلده وهو أسفل من البطن.

النسخ قبل العمل وقبل التبليغ

کسی حکم پر اعتقاد کرنے کا موقع اور وقت ملا، مگر عمل کرنے کا وقت نہیں آیا کہ اس سے پہلے ہی منسوخ کر دیا گیا، جائز ہے، مسلم الثبوت میں ہے: يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد وقال الشارح وعليه الشيخان الإمامان فخر الإسلام وشمس الأئمة خلافا لجمهور المعتزلة وبعض الحنفية قال الشارح بل رؤساء هم كالشيخ أبي الحسن الكرخي وشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي والشيخ الإمام الجصاص أبي بكر الرازي والقاضي أبي زيد الدبوسي خلافا لجمهور الحنابلة والصيرفي من الشافعية.

تمکن عمل سے قبل نسخ کے جواز کے قائلین کہتے ہیں کہ اس حکم سے مقصود مکلّف کا امتحان واختبار تھا، وہ حاصل ہو گیا، اس لیے تمکن عمل سے قبل نسخ صحیح ہوگا، ناجائز کہنے والے کہتے ہیں کہ اعمال کی تکلیف سے مقصود اس پر عمل کرنا ہے نہ کہ محض اعتقاد رکھنا، یہ بات تکلیفی مقاصد کے خلاف ہے، جس کا حاصل یہی ہے کہ اگر امر سے مقصود تکلیف عمل نہیں ہے تو قبل التمکن نسخ صحیح ہے اور اگر اس سے مقصود تکلیف عمل ہے تو قبل التمکن من الفعل نسخ صحیح نہیں ہے، پچاس نماز فرض کرنے کے بعد اس پر عمل سے پہلے پانچ نماز کے حکم پر پہلے قول کے مطابق ناسخ ومنسوخ کا اطلاق ہوگا اور دوسرے قول پر اس کی تعبیر ناسخ ومنسوخ سے نہیں ہوگی بلکہ اپنی مراد کو تدریجی طور پر ظاہر کرنا ہے، جو تفہیم کا ایک طریقہ ہے جس سے بات زیادہ ذہن نشین ہوتی ہے، جیسے آپ نے اس شخص سے جس نے کہا کہ میرا بیٹا مر گیا ہے، مجھ کو میراث سے کیا ملے گا، پہلے آپ نے فرمایا کہ سدس، جب واپس جانے لگا تو اس کو بلوایا اور کہا کہ ایک اور سدس تم کو ملے گا، جب واپس جانے لگا تو پھر بلوایا اور فرمایا کہ یہ دوسرا سدس حصہ کے طور پر نہیں ہے، اگر آپ چاہتے تو ایک مرتبہ میں اس کو بتلا دیتے جس طرح اس کو نسخ سے تعبیر کرنا صحیح نہیں ہے، اسی طرح یہاں پر پانچ کو پچاس کی شکل میں ظاہر کیا گیا تاکہ بتلایا جائے کہ پانچ نماز پر پچاس نماز کا ثواب ملے گا، نسائی کی روایت میں: هي خمس وهي خمسون لا يبدل القول لدي اس سے بھی بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کو نسخ سے تعبیر نہیں کرنا چاہیے۔

حدیث جابر رضی اللہ عنہ: لما كذبتني قريش كنت في الحجر فجلى الله لي بيت المقدس ، اورحدیث ابو ہریرہ میں لقد رأيتني في الحجر وقريش تسالني عن مسرائي فسألتني عن أشياء من بيت المقدس لم أثبتها فكربت كربة ما كربت مثله قط قال فرفعه الله إلي أنظر إليه. الكربة بالضم الغم الذي ياخذ بالنفس.

یہ روایت بذات خود دلیل ہے اس بات کی کہ یہ واقعہ بیداری کا ہے، نہ کہ خواب کا ورنہ قریش اس طرح کا سوال وجواب نہیں کرتے اور نہ آپ کو کوئی پریشانی لاحق ہوتی۔

بیت المقدس کو سامنے کر دینا: آج کل تو اس میں کوئی استبعاد ہی نہیں رہا، روزمرہ مشاہدہ ہو رہا ہے کہ دور دراز کی چیزوں کو قریب کر کے چھوٹی چیزوں کو بڑی بنا کر دکھلایا جا رہا ہے، جب ہم اپنے آلات واسباب کی بدولت ایسا کر سکتے ہیں تو خالق اسباب کے لیے کیا استبعاد ہے؛ ملکۂ سبا کا تخت آن کی آن میں سلیمان علیہ السلام کے صاحب لا سکتے ہیں تو یہاں پر تو خدا براہ راست یہ فعل انجام دے رہا ہے، ابن عباس کی حدیث مسند احمد میں ہے کہ: "فجيء بالمسجد وأنا أنظر إليه حتى وضع عند دار عقيل فنعته وأنا أنظر إليه"

اسراء ومعراج میں انبیاء علیہم السلام سے ملاقات: علامہ سہیلی نے الروض الانف میں انبیاء کرام پھر ان انبیائے کرام سے مخصوص آسمانوں میں ملاقات کی حکمت کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے، اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتویں آسمان سے اوپر جانے کی حکمت بھی بیان کی ہے، جس کو شوق ہو اس کتاب کو دیکھے۔

باب "ما جاء معنى قول الله عز وجل لقد رآه نزلة أخرىٰ وهل رأى النبي صلى الله عليه وسلم ربّه ليلة الإسراء"

احاديث، عبد الله بن مسعود، وأبي هريرة، وابن عباس، وعائشة، وأبي ذر، وأبي موسى الأشعري رضي الله عنهم

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو لیلۃ المعراج میں خدا کا دیدار ہوا یا نہیں؟ صحابہ اور ائمہ سلف میں اختلاف ہے، ایک جماعت دیدار کی قائل ہے، پھر اس کی کیفیت میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اور

دوسری جماعت دیدار کی منکر ہے، سورۂ نجم کی آیات جو اس مسئلہ سے متعلق ہیں، ان کی تفسیر میں اختلاف ہے، جس کی وجہ سے رؤیت کے بارے میں اختلاف ہو گیا ہے۔

سورۂ نجم کی آیات: ﴿عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى ذُوْ مِرَّةٍ فَاسْتَوٰى وَهُوَ بِالْاُفُقِ الْاَعْلٰى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى فَاَوْحٰى اِلٰى عَبْدِهٖ مَآ اَوْحٰى مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰى اَفَتُمٰرُوْنَهٗ عَلٰى مَا يَرٰى وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰى اِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشٰى مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰيٰتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى﴾۔

ان آیات کی تفسیر میں مفسرین کا اختلاف ہے:

(۱) شدید القویٰ ذو مرۃ وغیرہ یہ حضرت جبرئیل کی صفت ہے، سورۂ تکویر میں ان کی صفت بیان کرتے ہوئے فرمایا: ﴿ذِىْ قُوَّةٍ عِنْدَ ذِى الْعَرْشِ مَكِيْنٍ مُطَاعٍ ثَمَّ اَمِيْنٍ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُوْنٍ وَلَقَدْ رَاٰهُ بِالْاُفُقِ الْمُبِيْنِ﴾ افق مبین پر دیکھنے کی بابت سورۂ نجم میں ﴿وَهُوَ بِالْاُفُقِ الْاَعْلٰى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى﴾ میں تفصیل ہے، سورۂ تکویر، سورۂ نجم سے پہلے کی ہے، اس لیے اس میں ایک ہی مرتبہ دیکھنے کی بات ہے "لَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى" میں ضمیر حضرت جبرئیل کی طرف راجع ہے، انھیں کے دیکھنے کی بات ہے "فَاَوْحٰى اِلٰى عَبْدِهٖ مَآ اَوْحٰى" یعنی "فأوحى الله بواسطة جبرئيل إلى عبده ما أوحى" یا "فأوحىٰ جبرئيل إلى عبد الله"، حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث میں انھوں نے قاب قوسین کی تفسیر حضرت جبرئیل سے کی ہے، اسی طرح "مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰى" کی تفسیر بھی رؤیت جبرئیل سے کی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں انھوں نے بھی "لَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى" کی تفسیر حضرت جبرئیل سے کی ہے، حضرت عائشہؓ "لَقَدْ رَاٰهُ" میں ضمیر کا مرجع حضرت جبرئیل کو قرار دے رہی ہیں، اور اس کو مرفوعاً نقل کر رہی ہیں، حضرت عائشہؓ نے کہا کہ "من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية" تو مسروق نے کہا کہ اے ام المؤمنین! ذرا ٹھہریئے عجلت وجلدی نہ کریں، قرآن سے اللہ کی رؤیت ثابت ہے: "لَقَدْ رَاٰهُ بِالْاُفُقِ الْمُبِيْنِ، وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى" حضرت عائشہؓ نے کہا کہ سب سے پہلے میں نے خود اس آیت کی تفسیر آنحضرت ﷺ سے پوچھی تھی تو آپ نے فرمایا: وہ جبرئیل ہیں، ان کی اصلی صورت میں بس میں نے دو مرتبہ دیکھا، حضرت عائشہؓ کی یہ تفسیر مرفوع ہے، جو حجت ہے، اس لیے آیت کی تفسیر تو یہی متعین

ہوگئی، اس سے ہٹ کر اگر کوئی دلیل اللہ کی رؤیت کی ہو تو حضرت عائشہؓ کے ذاتی قول کی تردید ہوسکتی ہے۔

امام نووی کا قول: "لایقدح في هذا حدیث عائشة فإن عائشة لم تخبر أنها سمعت النبي صلی اللہ علیه وسلم یقول لم أر رَبِي وإنماذکرت ماذکرت متاولة" صحیح ودرست ہے، اس لیے کہ حدیث سے خاص رؤیت جو آیت مذکورہ سے ثابت ہو، اس کی نفی ہورہی ہے، مطلقاً رؤیت کی نفی ثابت نہیں ہورہی ہے، حافظ ابن حجر کا اس پر اعتراض کہ نووی کی یہ بات عجیب ہے، اس لیے کہ خود اسی کتاب میں مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ اپنی دلیل میں نبی کریم ﷺ کا قول نقل کررہی ہیں، مگر حافظ کی یہ بات خود عجیب ہے اس لیے کہ آیت کے سلسلہ میں حدیث ہے لہٰذا اس آیت سے رؤیت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے، اگر کوئی آیت سے رؤیت خدا پر استدلال کرے گا تو استدلال درست نہیں ہوگا، مگر اس سے ہٹ کر اگر کوئی رؤیت کا قائل ہے تو حضرت عائشہؓ کوئی نقلی دلیل نہیں ذکر کرتی ہیں۔

(۲) حضرت ابن عباس وغیرہ آیات کی تفسیر میں ضمیر کا مرجع خدا کو بتاتے ہیں: "مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰى" اور "لَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى" کی تفسیر کرتے ہیں: "رآه بفؤاده مرتین" اور ایک روایت میں "رآه مرتین" ایک روایت میں "رآه بفؤاده" مروی ہے جو حدیث عائشہ کے خلاف ہے، اسی طرح نسائی میں ابن عباس کا قول "أتعجبون أن تکون الخلة لإبراهیم والکلام لموسیٰ والرؤیة لمحمد صلی اللہ علیه وسلم" اور ترمذی میں قال ابن عباس "رأی محمد ربه" ابن عباس اپنی تفسیر کے لیے کوئی نقلی دلیل نہیں پیش فرمارہے ہیں، ہاں ایک حدیث مرفوعاً مسند احمد میں ہے: "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: رأیت ربي عز وجل" مگر ابن کثیر کہتے ہیں کہ یہ حدیث منام والی ہے، جو مطول ہے اور یہ حدیث اسی کی مختصر ہے تو خواب میں دیکھنے کی بات ہوگئی، مگر دوسرے بہت سے علماء خواب کی حدیث سے الگ اس حدیث کو مستقل حدیث قرار دیتے ہیں کہ منام والی حدیث ابوقلابہ کے طریق سے ہے اور مطلقاً رؤیت والی حدیث عکرمہ کے طریق سے، دونوں الگ الگ سند سے مروی ہیں۔ دوسری حدیث حضرت ابوذر غفاریؓ کی ہے، عبداللہ بن شقیق نے حضرت ابوذرؓ سے کہا کہ اگر میری ملاقات نبی کریم ﷺ سے ہوئی ہوتی تو میں پوچھتا کہ کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا ہے، تو ابوذرؓ نے کہا کہ میں نے آپ سے سوال کیا تھا تو آپ نے فرمایا: "رأیت نورًا" دوسری روایت میں ہے: "نورٌ أنّی أراه" ہے نور کو الگ أنی کو الگ پڑھا جائے، یعنی خدا سراپا نور ہے میں کہاں سے

دیکھ لیتا، بعض لوگوں نے ایک ہی کلمہ ''نورانی'' پڑھا، یعنی خدا نورانی ہے، جس کو نبی نے دیکھا۔ امام مسلم نے اس کے بعد ابو موسیٰ اشعری کی حدیث نقل کی ''حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره'' جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے نور کو دیکھا جو حجاب تھا، ابن خزیمہ نے ابوذر سے ایک روایت نقل کی ہے: ''رآه بقلبه ولم يره بعينه'' یعنی وہی نور آنکھ سے دیکھنے میں حائل ہوگیا، اس طرح ابوذر کی دونوں حدیثوں میں جمع ممکن ہوگا۔

تمام اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ آپ کو بھی اس دنیا میں خدا کا دیدار آنکھوں سے نہیں ہوا ہے، عالم بالا میں ہوا یا نہیں اس میں اختلاف ہے اور اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آیت کی تفسیر میں ضمائر کا مرجع خدا ہے یا جبرئیل؟ جو لوگ خدا کی طرف لوٹاتے اور عالم بالا کا قصہ قرار دیتے ہیں وہ شریک عن انس کی روایت سے استدلال کرتے ہیں مگر شریک عن انس کی روایت متکلم فیہ ہے، اگرچہ بخاری نے اس کو کتاب التوحید میں نقل کیا ہے: حتى جاء سدرة المنتهى ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى فأوحى الله فيما أوحى خمسين صلاة اسی طرح کی تفسیر ابن عباس سے بھی مروی ہے: لقد رآه نزلة أخرى قال ابن عباس دنا منه ربه، مگر ابن عباس کا ماخذ تو خود ان کا مجتہدانہ علم اور ذوق سلیم ہے اور اس حدیث کو شریک کے علاوہ حضرت انس کے دیگر تلامذہ نے نقل کیا، ان میں کسی نے بھی اس طرح کے الفاظ نقل نہیں کیے ہیں، جس کی وجہ سے علماء نے اس حدیث پر نقد کیا ہے، حافظ ابن حجر نے لکھا کہ: مجموع ما خالفت فيه رواية شريك غيره من المشهورين عشرة أشياء بل تزيد على ذلك پھر اس حدیث انس میں خواب کا قصہ بیان کرتے ہیں، اور قبل الوحی کی بات کہتے ہیں، اس لیے یہ اسراء ومعراج کے سوا اور کوئی واقعہ ہوگا، اس کو آیت کی تفسیر سے جوڑنا مناسب نہیں ہے۔

(۲) بعض حضرات رؤیت قلبی مراد لیتے ہیں جیسا ابن عباس سے مروی ہے، اسی طرح بعض دوسرے حضرات سے بھی اسی طرح کی بات منقول ہے۔

(۳) بعض مفسرین جس میں علامہ طیبی پیش پیش ہیں فاستوى وهو بالأفق الأعلى تک کا حصہ جبرئیل سے متعلق کرتے ہیں اور ثم دنا فتدلى اس کا تعلق اللہ تعالیٰ اور محمد ﷺ سے قرار دیتے ہیں، اور دنیٰ وغیرہ کی ضمیر رسول اللہ ﷺ کی طرف راجع کرتے ہیں: قال الطيبي الذي يقتضيه

النظم إجراء الكلام إلى قوله وهو بالأفق الأعلى أمر الوحي وتلقيه من الملك ورفع شبه الخصوم ومن قوله ثم دنا إلى قوله من آيات ربه الكبرى على أمر العروج إلى الجناب الأقدس ثم قال لا يخفى على كل ذي لب اباء مقام فأوحى الحمل على أن جبرئيل أوحىٰ إلى عبد الله ما أوحى إذ لا يذوق منه أرباب القلوب إلا معنى مناغاة بين المتساريين ما يضيق عنه بساط الوهم ولايطيقه نطاق الفهم وكلمة ثم على هذا للتراخي الرتبي، مگر نبی کریم ﷺ کی تصریح کے بعد کہ اس سے حضرت جبرئیل مراد ہیں کسی کے لیے کلام کی گنجائش نہیں رہ جاتی ہے، نیز اَفَتُمَارُوْنَهُ عَلٰى مَا يَرٰى یعنی وحی بھیجنے والا اللہ، لانے والا فرشتہ جس کی صورت وسیرت نہایت پاکیزہ فہم وحفظ کی تمام قوتیں کامل پھر اتنا قریب ہوکر وحی پہنچائے کہ پیغمبر اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھے اس کا پاکیزہ دل اس کی تصدیق کرے کہ آنکھ نے ٹھیک ٹھیک دیکھا ہے کچھ کا کچھ نہیں نظر آرہا ہے تو کیا ایسی دیکھی بھالی چیز کی تکذیب کررہے ہو اور اس میں جھگڑے نکالتے ہو، آیت کا سیاق وسباق بتلا رہا ہے کہ اس کا تعلق رؤیت باری سے نہیں ہے ورنہ امت میں یہ مسئلہ ایسا مختلف فیہ نہ ہوتا۔

آیت: ﴿اِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشٰى مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى لَقَدْ رَاٰى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى﴾ میں ما یغشٰی کے عموم میں دیدار خدا کو داخل مانا جاسکتا ہے جس سے حدیث مرفوع کی مخالفت بھی نہیں ہوگی اور اَفَتُمَارُوْنَهُ عَلٰى مَا يَرٰى سے بھی اشکال وارد نہ ہوگا۔ ما يغشى کی تفسیر، امام مسلم نے اپنی سند سے ابن مسعود سے نقل کیا "فراش من ذهب" ابوہریرہ کی روایت میں: لما أسري برسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى إلى الشجرة فقيل له إن هذه السدرة فغشيها نور الخلاق وغشيتها الملائكة مثل الغربان حين يقعن على الشجرة. مجاہد کہتے ہیں: كأن أغصان السدرة لؤلؤا وياقوتا وزبرجدًا فرآها محمد ورأى ربه بقلبه وقال ابن زيد قيل يا رسول الله أي شيء يغشي تلك السدرة قال رأيت يغشاها فراش من ذهب ورأيت على كل ورقة من ورقها ملكا قائما يسبح الله عز وجل، قال ابن عباس غشيها رب العزة عز وجل قال سلمة استأذنت الملائكة الرب تبارك وتعالىٰ أن ينظروا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأذن لهم فغشيت الملائكة السدرة لينظروا إليه عليه الصلاة والسلام في

إبهام ما يغشى من التفخيم فكأن الغاش لا يحيط به نطاق البيان. لہٰذا ما یغشی کے عموم میں اللہ کے دیدار کو بھی شامل مانا جاسکتا ہے۔ چنانچہ علامہ شبیر احمد عثمانی حاشیہ قرآن میں لکھتے ہیں:

اس وقت درخت کی بہار اور رونق اور اس کا حسن و جمال ایسا تھا کہ کسی مخلوق کی طاقت نہیں کہ لفظوں میں بیان کر سکے، شاید ابن عباس وغیرہ کے قول کے موافق معراج میں جو اللہ کا دیدار حضور ﷺ کو ہوا اس کا بیان اسی آیت کے ابہام میں منطوی و مندرج ہو کیونکہ پہلی آیتوں کے متعلق تو حضرت عائشہ صدیقہؓ کی احادیث میں تصریح ہے کہ ان سے رؤیت رب مراد نہیں ہے محض رؤیت جبرئیل مراد ہے۔

ابن کثیر نے مجاہد سے جو ابن عباس کے اخص اصحاب میں سے ہیں اس آیت کے تحت یہ الفاظ نقل کیے ہیں: كان أغصان السدرة لؤلؤا وياقوتًا وزبرجدًا فرآها محمد صلى الله عليه وسلم ورآى ربّه بقلبه. اور یہ رؤیت محض قلب سے نہ تھی بلکہ قلب و بصر دونوں کو دیدار سے حصہ مل رہا تھا جیسا کہ مازاغ البصر سے ظاہر ہوتا ہے، شاید اسی لیے ابن عباس نے طبرانی کی بعض روایات میں فرمایا: رآه مرة بقلبه ومرة ببصره، یہاں دو مرتبہ دیکھنے کا مطلب یہ ہو کہ ایک ہی وقت میں دو طرح دیکھا كماقالوا في حديث: انشق القمر بمكة مرتين، ظاہری آنکھ سے بھی اور دل کی آنکھوں سے بھی، لیکن یاد رہے کہ یہ وہ رؤیت نہیں ہے جس کی نفی لا تدرکہ الابصار میں کی گئی ہے، کیونکہ اس سے غرض احاطہ کی نفی کرنا ہے، یعنی نگاہیں اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں، علاوہ بریں ابن عباس سے جب سوال کیا گیا کہ دعویٰ رؤیت آیت لا تدركه الأبصار کے مخالف ہے تو فرمایا: ويحك ذلك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره (رواه الترمذي) معلوم ہوا کہ خداوند قدوس کی تجلیات اور انوار متفاوت ہیں، بعض انوار قاہر للبصر ہیں اور بعض نہیں، اور رؤیت رب فی الجملہ دونوں درجوں پر صادق آتی ہے اور اسی لیے کہا جاسکتا ہے کہ جس درجہ کی رؤیت مؤمنین کو آخرت میں نصیب ہوگی جب کہ نگاہیں تیز کردی جائیں گی جو اُس تجلی کو برداشت کرسکیں گی، وہ دنیا میں کسی کو حاصل نہیں، ہاں ایک خاص درجہ کی رؤیت محمد ﷺ کو معراج میں ابن عباس کی روایت کے موافق میسر ہوئی اور اس خصوصیت میں کوئی بشر آپ کا شریک و سہیم نہیں، نیز انھیں انوار و تجلیات کے تفاوت و تنوع پر نظر کرتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اقوال میں کوئی تعارض نہیں، شاید وہ نفی ایک درجہ میں کرتی ہیں اور یہ اثبات دوسرے درجہ میں کر رہے ہیں اسی طرح ابوذرؓ کی روایات رَأيتُ نورًا اور نورًا انى أراه میں

تطبیق ممکن ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آیت کی تفسیر سے ہٹ کر جناب رسول اللہ ﷺ کے لیے مطلق رؤیت باری کی نفی کرتی ہیں اور آیت: ﴿لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ سے استدلال کرتی ہیں، اس استدلال کا جواب ابن عباس کی زبانی اسی طرح ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں تعارض کی توجیہ ان دونوں کا بیان فوائد عثمانی میں آچکا ہے، جس کی وجہ سے الگ سے اس پر بحث کی ضرورت نہیں ہے۔

(۴) صحابہ اور ائمہ سلف کے اس اختلاف اور دلائل کو دیکھنے کے بعد علماء کی ایک جماعت اس میں توقف کی قائل ہے: قد رجح القرطبي في المفهم قول الوقف في هذه المسألة وعزاه لجماعة من المحققين وقواه بأنه ليس في الباب دليل قاطع وليست المسألة من العمليات فيكتفي فيها بالأدلة الظنية وإنما هي من المعتقدات فلا يكتفي فيها إلا بالدليل القطعي.

حدیث ابن مسعود: إذ يغشى السدرة کی تفسیر کے بعد قال فأعطى ثلاث أعطى الصلوات الخمس وأعطى خواتيم سورة البقرة وغفر لمن لم يشرك بالله من أمته شيئاً من المقحمات پنج وقتہ نماز کے عطاء کرنے کی کیفیت پہلے آچکی ہے، سورۂ بقرہ کا اخیر مدنی زندگی میں نازل ہوا، اس لیے اس کا مطلب ہوا کہ وعدہ کیا گیا کہ اس کو نازل کیا جائے گا یا اس آیت میں جو مضمون ہے، امت پر تخفیف اور مغفرت اور کافروں کے مقابلہ میں مسلمانوں کی حمایت ونصرت کا اس کو دیا گیا اور ممکن ہے ان الفاظ کے ساتھ براہ راست عطا کیا گیا، مگر اس کو قرآن بنانے کا اس وقت حکم نہیں دیا گیا، بعد میں جبرئیل کے واسطہ سے نازل کر کے قرآن کا جزوحصہ قرار دیا گیا۔

والمقحمات: بمعنی کبائر، غفر کا نائب فاعل، غیر مشرک کے لیے کبائر معاف کرنے کا وعدہ کیا گیا ہے، مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر غیر مشرک کے تمام کبائر کے معاف کرنے کا وعدہ ہے، بلکہ کچھ نہ کچھ کبائر ضرور معاف کر دے گا، ویسے سب معاف کرنا چاہے تو کر سکتا ہے: اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ یا معاف کرنے کا مطلب یہ ہو کہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا۔

حدیث ابوموسیٰ: يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، ڈیوٹی پر مقرر فرشتوں کا عصر وفجر

میں تبادلہ ہوتا ہے، دن کی ڈیوٹی پر مقرر فرشتے صبح سے عصر تک کے اعمال کو لے کر جاتے ہیں، اسی طرح رات کی ڈیوٹی پر آئے ہوئے فرشتے فجر میں لے کر جاتے ہیں، اس لیے اس عبارت کا مطلب ہوا: **یرفع إليه أعمال الليل بعد انقضاءه في أول النهار، ويرفع إليه أعمال النهاربعد انقضاءه في أول الليل.**

حجابه النور: دنیا کے معمول کے خلاف خدا کا نور اور اس کا غایت ظہور ہی دیکھنے میں آڑ اور حجاب بن رہا ہے: **لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره أي بصر الله.** خدا کی نظر سارے عالم کو محیط ہے لہٰذا سارا عالم جل کر بھسم ہو جائے۔

سبحات: سبحة کی جمع، السبحة الدعاء وما يسبح به من دلائل عظيمة . سبحة کے معنی یہاں پر بالاتفاق اہل لغت وشارحین حدیث نور الله وجلاله ہے۔ **يرفع القسط ويخفضه،** القسط بمعنى الميزان اور اس سے مافي الميزان مراد ہے، اور مافي الميزان سے مراد بندوں کے اعمال ہیں اور ان کی روزی ہے۔ رفع کا تعلق اعمال سے ہے اور خفض کا تعلق رزق سے جو دنیا میں بھیجتا ہے۔ إليه يصعد الكلم الطيب ويرفعه ، اس کو تمثیل کے طور پر وزن کرنے والے کے وزن کرنے سے جیسے وہ وزن میں چڑھاتا اور گراتا ہے، یا القسط بمعنی رزق ہو، اور رفع وخفض سے روزی کشادہ وتنگ کرنا مراد ہو۔

باب "إثبات روية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه تعالىٰ

حديث أبي موسىٰ وصهيب رضي الله عنهما

رؤیت، معرفۃ، علم: (۱) کسی شی کا انکشاف جزئی وشخصی طور پر ہو۔ (۲) کسی شئ کا انکشاف کلی طور پر ہو مگر وہ شخص واحد کا عنوان ہو۔ (۳) کسی شئ کا انکشاف کلی طور پر ہو اور وہ شخص کثیرہ کا عنوان ہو، پہلے انکشاف کو رویت اور دوسرے انکشاف کو معرفۃ اور تیسرے انکشاف کو علم کہتے ہیں۔

رؤیت باری کا مفہوم: هو الانكشاف التام بالبصر (شرح عقائد) یعنی اللہ تعالیٰ کا انکشاف بلیغ حاسۂ بصر کے واسطے سے ہو جس کو ماقبل میں انکشاف جزئی وشخصی سے تعبیر کیا گیا ہے، اللہ کی رویت اس دنیا میں عقلاً ممکن مگر شرعاً ممنوع ہے اس لئے کہ مسلم شریف کی حدیث میں ہے: " تعلموا أنه

لايرى أحد منكم حتى يموت"(۳۹۹/۲)

آخرت میں خدا کی رؤیت: تمام اہل سنت والجماعۃ کا اتفاق ہے کہ خدا کی رؤیت اور اس کا انکشاف بلیغ بذریعہ حاسۂ بصر ہوگا، اس بات میں قرآنی آیات اور احادیث متواترہ ومشہورہ موجود ہیں، اور معتزلہ وغیرہ انکشاف بلیغ بذریعہ حاسۂ بصر کے منکر ہیں، اور قرآنی آیات واحادیث کی تاویل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس سے انکشاف بلیغ بالقلب مراد ہے جو تصدیق وعلم سے زیادہ ہوگا اور اس کو ماقبل میں معرفۃ سے تعبیر کیا گیا ہے "قال النووی: اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم أن رؤية الله تعالىٰ ممكنة عقلاً وأجمعوا أيضًا على وقوعها في الآخرة وأن المؤمنين يرون الله تعالىٰ دون الكافرين. وزعمت طائفة من أهل البدع المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة أن الله لا يراه أحد من خلقه وأن رؤيته مستحيلة عقلاً وهذا الذى قالوه خطأ صريح وجهل قبيح".

معتزلہ کے دلائل: کسی چیز کے دیکھنے کے لئے چند شرطیں ہیں جن کے بغیر ہم کسی چیز کو نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ (۱) مرئی آنکھ کے مقابل جہت ومکان میں ہو۔ (۲) ایک خاص مسافت پر ہو نہ زیادہ دور ہو نہ زیادہ نزدیک ہو۔ (۳) بیچ میں کوئی حائل (آڑ) نہ ہو۔ (۴) حد درجہ باریک ولطیف نہ ہو۔ (۵) ایسی جگہ ہو جہاں روشنی موجود ہو۔ (۶) دیکھنے والے کی آنکھ امراض سے محفوظ ہو، خدا لطیف ہے اور کسی جہت ومکان میں نہیں ہے جس کی وجہ سے خدا کی رؤیت محال ہے، تو رؤیت کے حقیقی معنی مراد لینا ناممکن ہوا، اس لئے نصوص کی تاویل کی جائے گی اور کہا جائے گا کہ اس سے قلب کے ذریعہ انکشاف بلیغ مراد ہے جو علم وتصدیق قلبی سے بڑھا ہوا ہوگا جس کو ماقبل میں معرفۃ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اپنے اس قول کی تائید میں قرآنی آیت: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير" کو پیش کرتے ہیں کہ اس آیت میں أبصار سے ادراك کی نفی کی گئی ہے، اور اس کی دلیل اس کا لطیف ہونا بیان کیا گیا ہے اور ادراك کے معنی رؤیت کے ہیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل: (۱) وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (القيامة) أي تراها عيانًا حضرت ابن عباس، عکرمہ اور حسن بصری سے اس کی تفسیر ناظرة إلى وجه ربها منقول ہے بلکہ ابن مردویہ نے تو مرفوعاً نقل کیا ہے وجوه يومئذ ناضرة قال من البهاء والحسن إلى ربها

ناظرة تنظر إلى وجه ربها. نظر کے صلہ سے نظر کے معنی مختلف ہو جاتے ہیں جب متعدی بنفسہ ہو تو توقف وانتظار کے معنی ہیں جیسے: "انظرونا نقتبس من نوركم" اگر في صلہ آئے تو تفکر واعتبار کے آتے ہیں جیسے: "أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض" اگر لام صلہ آئے تو لطف ومہربانی کے آتے ہیں جیسے: "نظر السلطان لفلان" مگر جب إلى کے ساتھ آئے تو آنکھ سے دیکھنے کے معنی میں آتا ہے جیسے: "أنظروا إلى ثمره إذا أثمر" خاص طور سے جب وجہ کی طرف منسوب ہو تو رویت کے معنی میں بالکل صریح ہوتا ہے۔

(۲) للذين أحسنوا الحسنى وزيادة (يونس) مسلم نے حضرت صہیب سے مرفوعًا زیادۃ کی تفسیر دیدار خداوندی نقل کیا ہے اسی طرح یہی تفسیر ابوبکر الصدیق، حذیفہ، ابوموسی اشعری اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے منقول ہے۔

(۳) لدينامزيد (ق) اس کی تفسیر بھی دیدار خداوندی سے کی جاتی ہے اور حضرت علی، ابن مسعود، ابن عباس رضی اللہ عنہم سے یہی تفسیر منقول ہے۔

(۴) ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ (المطففين) حضرت امام مالک نے رؤیت باری پر استدلال کرتے ہوئے فرمایا "لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكفار بالحجاب" (رواه في شرح السنة، مشكوة) امام شافعی نے استدلال کرتے ہوئے فرمایا: "لما إن حجب هؤلآء في السخط كان هذادليل على أن أوليآءه يرونه في الرضا"

(۵) حضرت موسی علیہ السلام کا رب أرني انظر إليك سے درخواست کرنا دلالت کرتا ہے کہ رؤیت خداوندی ممکن ہے ورنہ حضرت موسی علیہ السلام کا محال کو طلب کرنا لازم آئے گا جس سے حضرت موسی اور جملہ انبیاء محفوظ ہیں، نیز حضرت موسی علیہ السلام کے سوال کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے انکار نہیں فرمایا جیسا کہ حضرت نوح علیہ السلام کی درخواست پر انکار کیا بلکہ جواب میں لن تراني فرمایا اور إني لا أرى نہیں کہا یہ جواب دلالت کرتا ہے کہ دیدار خداوندی ممکن ہے مگر اس وقت حضرت موسی علیہ السلام میں اس کے تحمل کی طاقت نہیں ہے، جیسے کسی کی جیب میں پتھر ہو اور کوئی کھانا سمجھ کر اس سے درخواست کرتا ہے کہ اس کو کھلا دے تو اس کا جواب لن تأكل صحیح نہیں ہے، بلکہ لا يؤكل صحیح ہوگا، اور اگر کھانے کے قبیل

سے کوئی شئے ہے اوراس کو کھلانا نہیں چاہتا ہے تو لن تأکل صحیح ہوگا، پھر اللہ تعالی نے رؤیت کے تحقق کو ایک امر ممکن، استقرار جبل پر موقوف کیا اور استقرار جبل فی نفسہ ممکن ہے جو چیز ممکن پر موقوف ہو وہ بھی ممکن ہے، لن ترانی سے یہ شبہ نہیں کیا جائے گا کہ ممکن کے باوجود ہمیشہ کے لئے رویت کی نفی کردی گئی ہے اس لئے کہ لن جہاں تابید کے لئے آتا ہے تاکید کے لئے بھی آتا ہے جیسے یہود کے بارے میں ارشاد باری ہے: لن يتمنوه أبدًا پھر دوزخ میں کفار کے داخل ہونے کے بعد ہر ایک کے بارے میں فرمایا گیا۔" نادوا يا مالك ليقض علينا ربك"

لا تدرك الأبصار سے تائید و استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ادراک اور شئی ہے رویت اور شئی ہے۔حضرت موسی کے قصہ میں ہے:"فلماتراءٔ الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون" حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کلاً کے ذریعہ رویت کی نفی نہیں کی ہے بلکہ ادراک کی نفی کی ہے۔

اگر آیت میں ادراک بمعنی رویت مراد لیتے ہو تو ادراک اس رویت کو کہتے ہیں جس میں احاطہ ہو اور خاص کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں ہوتی ہے،اصل میں مدح صفات ثبوتیہ کے ذریعہ ہوتی ہے اگر صفات سلبیہ سے نفی ہو تو ضروری ہے کہ وہ کسی صفات وجودیہ کو مستلزم ہو جیسے: لا تأخذه سنة ولا نوم. یہ کمال قیومیت کو مستلزم ہے۔ ومامسنا من لغوب.لغوب واعياء کی نفی کمال قدرة کو مستلزم ہے اس لئے لايدرك کے معنی ہوں گے:لايدرك بحيث يحاط به ،وهوقدر زائد عن الروية.
نیز اس آیت میں ایجاب کلی کی نفی کی گئی ہے جو سالبہ جزئیہ کو مستلزم ہے جس سے بعض ابصار کے لئے ادراك کی نفی لازم آئے گی سب سے ادراک ورویت کی نفی لازم نہیں ہوگی، اگر آیت کو اشخاص کے لئے عام مانا جائے تو اوقات کے اعتبار سے اس میں عموم نہیں ہے اس لئے کہ سالبہ مطلقہ سے ایک وقت میں نفی ہو اور دوسرے وقت میں اثبات ہوسکتا ہے لہٰذا اس آیت سے استدلال صحیح نہیں ہے۔

(٦) محشر و جنت میں رویت کا ثبوت احادیث متواترہ سے ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر فتح الباری ۵۳۲/۱۳ میں تحریر فرماتے ہیں:جمع الدار القطني طرق الاحاديث الواردة في روية الله في الآخرة فزادت على العشرين وتتبعها ابن القيم في حادي الأفراح فبلغت الثلاثين و أكثرها جياد واسند الدار قطني عن يحيى بن معين قال عندي سبعة عشر حديثا في الروية صحاح اور نووی شرح مسلم میں نقل کرتے ہیں: قدتظاهرت أدلة الكتاب والسنة و

اجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة على اثبات رؤية الله تعالى فى الآخرة للمؤمنين و رواها نحو من عشرين صحابيا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و آيات القرآن فيها مشهورة. ابن کثیر وجوه یومئذ کی تفسیر کے تحت لکھتے ہیں: قد ثبت رؤية المؤمنين لله تعالى فى الدار الآخرة فى الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عند ائمة الحديث لا يمكن دفعها و لا منعها مسامرہ میں ہے: أحاديث الروية متواترة معنى فقد وردت بطريق كثيرة من جمع كثيرة من الصحابة شرح عقائد میں ہے: هو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة علامہ قاسم قطلوبغا نے مسایرہ کی شرح میں اٹھائیس صحابہ کے نام اور ان کی روایت مع حوالہ نقل کیا ہے۔

معتزلہ کے استدلال کا جواب: معتزلہ کا قول کہ رویت کے لئے مرئی کا جہت ومکان وغیرہ کے احاطہ میں ہونا ضروری ہے اس کے بغیر رویت عقلاً محال ہے، معتزلہ آج تک اس دعوی پر دلیل قائم نہ کر سکے ادھر ہم اپنی عقل کو مخلی بالطبع چھوڑ دیں تو رویت باری کو عقل ممکن کہتی ہے، اللہ تعالی نے آنکھ، ناک، کان اور زبان کو الگ الگ کام کے لئے پیدا کیا ہے، رنگ وشکل اور نور وغیرہ کو دیکھنے کے لئے آنکھ کو اور کان کو آواز کے لئے، ناک کو خوشبو بدبو کے لئے، حواس خمسہ دراصل قلب میں ہیں، آنکھ وکان وغیرہ مثل چشمہ کے ہیں جس سے بینائی وشنوائی کی قوت بڑھ جاتی ہے، حواس خمسہ کے ذریعہ جو باتیں معلوم ہوتی ہیں دل میں جا کر خلط ملط نہیں ہوتی ہیں، اسی طرح یہ تمیز ہوتی ہے کہ کونسی بات آنکھ سے دیکھنے کے قابل ہے اور کونسی بات کان سے، ہم نے آج تک سونے چاندی کے محل نہیں دیکھا پر ہر کوئی جانتا ہے کہ اس صفت کا محل دنیا میں ہوگا تو اسے آنکھ ہی سے دیکھا جا سکتا ہے کسی کو شبہ بھی نہیں ہوتا ہے کہ کان سے معلوم ہوگا اسی طرح ہم خدا کو مکان وزمان، کم وکیف شکل وصورت رنگ وروپ غرض جتنے آثار مخلوقیت ہیں ان سے منزہ پاک کر کے تصور وخیال کریں تو یونہی معلوم ہوتا ہے کہ آنکھ سے دیکھا جائے گا کان ناک سے سننے اور سونگھنے کا احتمال دل میں نہیں آتا ہے، الغرض معتزلہ کے پاس ان شرائط کے عقلاً واجب وضروری ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے اگر ان کے پاس کوئی دلیل ہے تو بس یہی کہ آج تک کوئی ایسی چیز نہیں دیکھی گئی جو جہت، مکان، شکل وصورت سے خالی ہو جس سے ان شرائط واسباب کا عقلی ہونے کے بجائے عادی ہونا لازم آیا نہ کہ ان کے بغیر دیکھنا ناممکن ہوا یہ امور اسباب عادیہ کے

طور پر ہیں مگر ان اسباب عادیہ کے بغیر بھی اس دنیا میں رویت کا تحقق ہوتا ہے، آخر سب چیزوں کے دیکھنے کے لئے سامنے کے مکان میں ہونا ضروری ہے مگر سامنے کے مکان کے لئے کسی مکان کی ضرورت نہیں ہے، قوت باصرہ کے قوی ہونے کے وقت آگے اور اسی طرح پیچھے دائیں بائیں ہونے کے باوجود دیکھنے کا تحقق ہوتا ہے، دیگر چیزوں کے دیکھنے کے لئے آفتاب اور روشنی کی ضرورت ہوتی ہے مگر خود آفتاب وروشنی کے دیکھنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں پھر معتزلہ اللہ تعالیٰ کو بصیر و بینا تسلیم کرتے ہیں مگر اس کے دیکھنے کے لئے ان شرائط کے قائل نہیں ہیں حالانکہ رویت تو ایک نسبت ہے جو رائی و مرئی کے درمیان ہوتی ہے اگر ایک جانب شرط نہیں ہے تو دوسری جانب کیوں شرط قرار دیا جارہا ہے اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔

اس کے علاوہ اگر یہ رویت کے شرائط عادیہ یا عقلیہ ہیں تو اس دنیا کے لئے ہیں ہماری گفتگو آخرت وقیامت کی رویت کے بارے میں ہے جس کے مکان وزمان اور رائی کی حالت وکیفیت اس دنیا کے مکان وزمان ورائی کی کیفیت سے بالکل مختلف ہے، اس دنیا میں ان چیزوں کے شرط ہونے سے آخرت میں شرط ہونا لازم نہیں آتا ہے، رائی کا حال دار آخرت میں ایسا ہوگا کہ اس کی روح حیوانی میں فراخی وکشادگی پیدا کردی جائے گی جس سے موجودہ حواس دنیاوی ہزاروں گنا قوی ہوجائیں گے: ﴿أسمع بهم وأبصر يوم ياتوننا﴾ جب وہ ہمارے پاس آئیں گے تو کیا خوب سنتے ہوں گے اور کیا خوب دیکھتے ہوں گے ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيْدٌ﴾ اس دن کے مقابلے میں دینا کے دن مثل کوٹھری کے اندھیرے معلوم ہوں گے۔ ﴿اشرقت الأرض بنور ربها﴾ اور پوشیدہ اعمال واخلاق جو دنیا میں نظر نہیں آتے ہیں وہ نظر آنے لگیں گے۔ ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ اس لئے اس دن کے دیکھنے کو دنیا میں دیکھنے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

پھر مخلوق کے دیکھنے کے لئے جہت ومکان کی ضرورت ہے، اس لئے کہ یہ خود جہت ومکان کے احاطے میں ہوتے ہیں مگر یہاں پر مخلوق کے دیکھنے کی بحث نہیں ہے، بلکہ خالق کے دیکھنے کی بات ہے جو زمان ومکان اور جہت کے احاطے میں نہیں ہے بلکہ خود ان سب کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ "والله بكل شيء محيط"۔

خدا کی رؤیت بلا کیف کا مطلب: جس طرح مخلوقات کا دیدار جہت وزمان ومکان، شکل

وصورت وغیرہ کی کیفیات کے احاطہ کے ساتھ ہوتا ہے، اللہ کا دیدار اس طرح کے احاطہ کے ساتھ نہیں ہوگا اب کس طرح ہوگا اس کا علم نہیں ہے۔

علامہ تفتازانیؒ شرح مقاصد میں تحریر کرتے ہیں: المراد بالرویة بلا کیف یعنی خلوها عن الشرائط والکیفیات المعتبرة فی رویة الأجسام والأعراض لابمعنی خلو الرویة أو الرائی أو المرئی عن جمیع الحالات والصفات علی مایفهمه أرباب الجهالات فیعترضون بأن الرویة فعل من أفعال العباد أو کسب من اکسابه فبالضرورة یکون واقعا بصفة من الصفات وکذا المرئی بحاسة العین لا بد أن یکون له کیفیة من الکیفیات. (۲/۸۷)

عقیدۃ الطحاوی میں ہے: الرویة حق لأهل الجنة بغیر إحاطة ولا کیفیة کما نطق به کتاب ربنا "وجوه یومئذ ناضرة إلی ربها ناظرة" وتفسیره علی ما أراد اللّٰه تعالٰی و علمه وکل ماجاء فی ذلك من الحدیث الصحیح عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فهو کما قال ومعناه علی ما أراد لا ندخل فی ذلك متأولین ولا متوهمین فإنه ما سلم فی دینه إلا من سلم لله عزوجل ولرسوله صلی اللّٰه علیه وسلم ورد علم ما اشتبه علیه إلی عالم لا یصح الإیمان بالرویة لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم یوهم أو تأولها بفهم. آگے فرماتے ہیں: ومن لم یتوق النفی والتشبیه زل ولم یصب التنزیه یعنی توهم أن اللّٰه یری علی صفة کذا فیتوهم تشبیها ثم بعدالتوهم أن أثبت ماتوهمه من الوصف فهو مشبه وأن نفی الرویة من أصلها من أجل ذلك التوهم فهو جاحد معطل.

رؤیتِ باری کا دوسرا مفہوم: رؤیت باری کا پہلا مفہوم کہ رویت باری بلا احاطہ وبلا کیف کما یلیق بشانہ ہوگی، یہ سلف کا قول ہے، خلف تاویل کرتے ہوئے اس کو تجلی پر محمول کرتے ہیں کہ اللہ تعالی طرح طرح سے تجلی فرمائیں گے اور طرح طرح کی صورت میں جلوہ فرمائیں گے اور جنتی واہل محشر اس کو دیکھیں گے مگر تجلی جن کیفیات سے متصف ہے یعنی مکان وجہت، شکل ورنگ کی صفت کے ساتھ، متجلی کی ذات اس سے منزہ وبری ہے تجلی کے مکان وزمان جہت کی قید سے مقید ہونے سے متجلی کی ذات مقید نہیں ہو پاتی جس طرح چھوٹے سے آئینہ میں آفتاب جیسا بھاری طویل وعریض جسم نمایاں ہوتا ہے مگر آئینہ میں وہ مقید نہیں ہو جاتا اور آئینہ کے رنگ سے وہ متصف نہیں ہو جاتا اس لئے کہ تجلی مظہر ونمائش گاہ ہے

تجلی ذات کی صفت نہیں ہوتی ہے بلکہ ذات کے نمایاں کرنے کا ذریعہ ہے، رویت باری کی تفسیر تجلی سے کرنے کی تائید بعض احادیث سے ہوتی ہے اس لئے کہ دیدار خداوندی کے لئے خدا کے آنے اور اس کی صورت کا ذکر ہے تو بعض دوسری احادیث میں اس کو تجلی سے تعبیر کیا گیا ہے، مسلم شریف میں ہے: ”فيتجلى لهم يضحك“ اور ”يوم المزيد“ رویت کے باب میں حدیث جابر میں ”فيكشف لهم تلك الحجب ويتجلى لهم فيغشاهم من نوره شيء“ ہے اور قرآن نے اللہ کے لئے تجلی کو ثابت کیا ہے ”فلما تجلى ربه للجبل“ اس لیے اس تأویل کو غلط نہیں کہا جا سکتا ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ محشر میں رویت بطور تجلی ہوگی اور جنت میں براہ راست ذات کا دیدار بلا کیف ہوگا جیسا کہ سلف کا قول ہے، مجدد صاحبؒ اسی کے قائل ہیں اور حضرت تھانوی علیہ الرحمہ نے بوادر النوادر میں اسی کو اختیار کیا ہے مگر تجلی والے کہہ سکتے ہیں کہ تجلی کی متعدد قسمیں ہیں: تجلی مثالی، تجلی ذاتی، محشر میں تجلی مثالی ہوگی اور جنت میں تجلی ذاتی ہوگی۔

تجلی کی وضاحت: تجلی اللہ کو پہچاننے کے لئے اللہ وبندہ کے درمیان ایک مثال ہوتی ہے، قاضی ثناء اللہ فرماتے ہیں: ”التجلي ظهور الشيء في المرتبة الثانية كظهور زيد في المرآة“، تجلی ومتجلی میں من وجہ مغایرۃ اور من وجہ عینیت ہوتی ہے، ابھی ماقبل میں ذکر ہوا کہ تجلی کے زمان ومکان اور جہت شکل وصورت سے مقید ہونے سے ذات متجلی مقید نہیں ہو جاتی ہے، اور تقریب إلی الفہم کے لئے آئینہ کی مثال دی گئی تھی، اب کچھ علماء کے اقوال نقل کئے جاتے ہیں، صاحب روح المعانی لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب چاہے جیسے چاہے تجلی فرمائے یہ مظاہر اس کو مقید نہیں کرتے ہیں اور مظاہر میں تجلی کے ثبوت کے لئے قرآنی آیت ان بورك کی تفسیر میں ابن عباس کا قول نقل کیا کہ وہ فرماتے ہیں: كان نور رب العالمين في النار اور ایک روایت میں كان الله في النور ونودي من النور اور مسلم کی روایت میں حجابه النور آیا ہے یہ تقیید تنزیہ باری کے منافی تھی تو اس تقیید کی نفی کے لئے اللہ نے فرمایا: وسبحان الله رب العالمين يا موسى إنه أنا الله العزيز الحكيم. (النمل) سبحان الله عن التقييد بالصورة والمكان والجهة وإن ناداك منها لكونه موصوفا بصفة رب العالمين فلا يكون ظهوره مقيدا له بل هو المنزه عن التقييد في الظهور يا موسى إنه المنادي المتجلي أنا الله العزيز الحكيم فلا أتقيد بعزتي ولكني الحكيم فاقتضت

حکمتی الظهور والتجلی فی صورة مطلوبك. شیخ کورانی شرح عقیدۃ القشاشی میں رویت باری کی بحث میں لکھتے ہیں: إن اللّٰہ یری بلا کیف معناہ أنه تعالی لا یتقید بکیف یقتضیه مظهر التجلی لا أنه لایتجلی فی مظهر له کیف فإن هذا مع أنه لایصح لم یلزمه أهل السنة. قال العلامة التفتازانی فی شرح المقاصد المراد بالرویة بلا کیف بمعنی خلوها عن الشرائط والکیفیات المعتبرة فی رویة الاجسام والاعراض لا بمعنی خلو الرویة أو الرائی أو المرئی عن جمیع الحالات والصفات علی ما یفهمه ارباب الجهالات. درمنثور میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے "وجوہ یومئذ ناضرة إلی ربها ناظرة" کی تفسیر میں مرفوعاً نقل ہے: قال ینظرون إلی ربهم بلاکیفیة ولاحد محدود ولاصفة معلومة. اس میں حد محدود کی نفی ہے جس میں وہ منحصر ہو، شاہ اسماعیل شہید عبقات میں تحریر کرتے ہیں کہ تجلی کے واسطے سے متجلی کو جو احکام ثابت ہوتے ہیں بظاہر وہ اس سے متصف نظر آرہا ہے مگر متصف نہیں ہے بلکہ اس سے مبرا و منزہ ہے جیسے کسی نے لال رنگ کی عینک لگا رکھی ہو اور اس سے آفتاب کو دیکھ رہا ہے تو بلا شک وشبہ وہ آفتاب کو لال دیکھتا ہے اور آفتاب ہی کی دید ہو رہی ہے عینک اور اس کے شیشہ کی نہیں مگر اس وقت یہ بھی صادق ہے کہ آفتاب لال وسرخ نہیں ہے اسی طرح متجلی محل حوادث نہیں ہوتا پھر بھی بواسطہ تجلی نو بہ نو احکام کے صدور کی نسبت بھی صحیح ہے، جیسے زمین وآفتاب کے درمیان سرخ رنگ کا شیشہ حائل ہو جائے تو آفتاب کی شعائیں سرخ ہو جائیں گی بلا شبہ سرخی آفتاب کی شعاعوں ہی کی ہے حالانکہ اب بھی آفتاب کی شعاعیں اسی طرح سفید و چمکدار ہیں، تجلی ومتجلی کے درمیان تغایر ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: فنزاهة المتجلی عن الاحکام الثابتة له بواسطة التجلی وتلبسه بها معا فی زمان واحد وهو زمان التجلی لا کنزاهة المعروض عن العوارض فی مرتبة الذات وتلبسه بها فی مرتبة العوارض مثل قولنا الجسم لیس باسود أی فی مرتبة ذاته واسود فی مرتبة عوارضه إذ هذه النزاهة تعمل من تعملات العقل وتلك واقعیة لامجال للتعمل فیه وما مثله الا کزجاجة حمراء حین وضعتها علی العین فلا جرم أنك تری الشمس حمراء بلا مریة والمرئی هو الشمس دون الزجاجة مع أنها یصدق علیها أنها لیست بأحمر ومن وجوه المغایرة أن کون المتجلی فی حد ذاته مما لا یمکن أن یکون محلاً للحوادث

وموردا للتغير لاينافي ثبوت الأحكام المتجددة له وصدور الآثار الحادثة منه بحسب التجلي كزجاجة حمراء حالت بين الشمس والأرض فصارت الشمس ذات شعاع أحمر بعد ما لم نكن ولا يشك أحد أن الشعاع الأحمر إنما هو للشمس دون الزجاجة مع أنها باقية على شروقها وبياضها هذا هو الجمع بين التشبيه والتنزيه. ...

تجلی و متجلی دونوں من وجہ عین ومن وجہ غیر ہیں اس لئے کہ جس کسی کو آئینہ میں آفتاب نظر آتا ہے تو ہر شخص یہی کہتا ہے کہ میں نے آفتاب کو دیکھا پھر عینیت اور مغایرۃ کی وجہ کو تفصیل سے بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان نسبت کبھی اس طرح کی ہوتی ہے کہ ایک میں منشاء پایا جاتا ہے اور دوسرے میں اس کے آثار پائے جاتے ہیں جیسے غلام ومولی کے درمیان نسبت اس طرح کی ہے کہ غلام خریدتا ہے غلام کو کوئی چیز ہبہ کی جاتی ہے مگر مالک مولی ہوتا ہے منشا ملک غلام میں موجود ہے وہ مشتری اور موہب لہ ہوتا ہے، مگر اس کے آثار ملکیت مولی میں ہوتے ہیں یہی نسبت وکیل موکل رسول ومرسل میں ہے اسی طرح کی نسبت نفس اور اس کے قوی کے درمیان ہے کہ صورۃ علمیہ ومنشاء علم ذہن میں ہے مگر عالمیت کی نسبت نفس کو حاصل ہوتی ہے۔

کبھی دو چیزوں کے درمیان اس طرح کی نسبت ہوتی ہے کہ ایک کی دلالت دوسرے پر بداہۃً ہوتی ہے یعنی محض ایک کے ادراک سے بلا غور وفکر دوسرے کی طرف ذہن منتقل ہوجاتا ہے دوسرے کے ادراک کے لئے مستقل توجہ کی ضرورت نہیں پڑتی، بلکہ ایک ہی طرف کی توجہ دوسری طرف سرایت کرتی ہے جیسے سونے والا خواب میں کسی شخص کو دیکھتا ہے تو اس صورت سے اس کی ذات کی طرف ذہن منتقل ہوجاتا ہے، زید کے فوٹو وشکل سے زید کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، پہلی نسبت کا نام اضمحلالی نسبت اور دوسری نسبت کا نام محاکاتی نسبت ہے، جن دو چیزوں میں یہ دونوں نسبت جمع ہوجائیں کہ ان میں باہم اضمحلال کی بھی نسبت ہے اور محاکات کی بھی نسبت ہے وہی مادہ تجلی ہوتا ہے پہلی نسبت کے اعتبار سے دونوں میں مغایرت ہے اس لئے کہ تجلی میں منشا پایا جاتا ہے اور متجلی اس سے منزہ ومبرّیٰ ہوتا ہے اور یہ منزہ اور مبریٰ ہونا واقعی ہوتا ہے جیسا کہ ماقبل میں مثالوں سے واضح ہوا، اور دوسری نسبت سے باہم عینیت واتحاد ہوتا ہے خاص طور سے جب متجلی نے اس کو اپنی پہچان کا ذریعہ بنایا اور اس کے ذریعہ اوامر ونواہی رضاء وناراضگی کا اظہار کرتا ہے، اس وقت تو خود متجلی چاہتا ہے کہ متجلی لہ کے پیش نظر عینیت واتحاد

کی نسبت ہو جب متجلی کسی مکان خاص میں یا زمان مخصوص میں یا کسی مخصوص شکل سے متجلی ہوا تو متجلی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہی کہا جائے گا کہ یہ فلاں مکان میں جلوہ افروز ہے فلاں شخص کے ساتھ ہے۔

اگر کسی کے پاس بادشاہ کا خط پہونچے جس میں کچھ ہدایات درج ہوں اور وہ کہنے لگے کہ یہ تو بادشاہ کا حکم نہیں ہے اس لئے کہ اس کا حکم تو وہ کلام ہے جسے بادشاہ نے ارشاد فرمایا یہ تو نقوش ہیں جو کاغذ پر لکھے گئے ہیں یہ خود حکم نہیں ہے یہ تو متعلقات حکم ہیں تو ایسا شخص نافرمان تصور ہوگا۔ إذا سأل سائل أن التجلي عين المتجلي أو غيره فتقول إن أردت بالتجلي ما يتوجه إليه المتجلي له ويشير إليه وما يستند إليه الأحكام والآثار فهو عين المتجلي وإن أردت به ما يمتاز هذا الظهور عن غيره من الظهورات فهو غير المتجلي لكن الغيرية استترت وانقهرت تحت ارادة المتجلي أن يجعله عنوانا لنفسه.

ایک نفیس تنبیہ: يجب على المستبصرين خوضه في إلهيات الشرع أن يجعل نصب عينيه أن لثبوت الأحكام وصدق المشتقات على ذات ما نحوين نحو معتاد مشهور و هو قيام المناشي بنفس الذات فلايكون تقدم الذات على مايثبت لها إلا تقدم المعروض على العارض ونحو غير معتاد وغير مشهور وهو قيام المناشي بالتجلي فيكون تقدم الذات على ما ثبت لها وتجردها عنها واقعيا واطلاق المشتقات على الذات بحسب كل من النحوين حقيقة وترتب الآثار على كل من النحوين وأفر بتام فيجب عليه أن يعتقد أن الرب وتعالى متكلم بالكلام اللفظي وليس كلامه منحصرًا في النفسي فقط وهل معنى التكلم إلا إحداث الكلمات في التجلي وهل معنى قولنا زيد يتكلم إلا أنه يحدث الكلمات في الحلق واللسان فنسبة الكلام اللفظي إليه تبارك وتعالى كنسبة كلامنا إلى انفسنا فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنتم تنطقون، إنتهى.

شاہ ولی اللہ کی تحقیق: شاہ صاحب اپنی کتاب ''العقیدة الحسنی'' میں تحریر فرماتے ہیں کہ رویت خداوندی دو طرح متحقق ہوگی۔ (۱) خدا کا انکشاف بلیغ بلا مقابلہ وجہت ولون وشکل کے جو معرفۃ وعلم کی حد سے بڑھا ہوا ہوگا یہی انکشاف بلیغ بمنزلہ رویت کے ہوگا معتزلہ اسی طرح کی رویت کے قائل ہیں مگر

ان کی غلطی یہ ہے کہ رؤیت کی یہ تاویل کی، پھر رویت کو اسی تاویلی معنی میں منحصر کردیا جس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ (۲) طرح طرح کی صورتوں اور شکلوں میں تجلی فرمائے گا جس کو لوگ اپنی نظروں سے شکل وصورت رنگ مقابلہ وجہت کے ساتھ دیدار کریں گے جیسا خواب میں نظر آتا ہے، الغرض لوگ دنیا میں جوخواب دیکھتے ہیں وہ بات بیداری میں اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کریں گے رویت کا یہ دو مفہوم ہماری فہم میں آرہا ہے۔ اگر اللہ ورسول ﷺ اس سے کسی اور معنی مفہوم کو مراد لیتے ہیں تو ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں گو ہماری سمجھ میں نہ آئے۔

هو مرئى للمؤمنين يوم القيامة لوجهين أحدهما ينكشف عليهم انكشافا بليغا أكثر من التصديق عقلاً كأنه الروية بالبصر إلا أنه من غير موازاة ومقابلة وجهة ولون وشكل وهذا الوجه قال به المعتزلة وغيرهم وهو حق وإنما خطاء هم فى تأويلهم التزوية بهذا المعنى وحصرهم الروية فى هذا المعنى، ثانيهما أن يتمثل لهم بصور كثيرة كماهو مذكور فى السنة فيرونه بابصارهم بالشكل واللون والمواجهة كما يقع فى المنام-كما أخبربه النبى صلى الله عليه وسلم حيث قال رأيت ربى فى أحسن صورة فيرونه هناك عياناً ما يرونه فى الدنيا مناما وهذان الوجهان نفهم هنا ونعتقدهما وإن كان الله ورسوله أراد بالروية غيرهما فنحن آمنا بمراد الله ورسوله وإن لم نعلم بعينه ذلك. (العقيدة الحسنى)

حدیث ابوموسیٰ: جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما. وجنتان من ذهب وآنيتهما وما فيهما حماد بن سلمۃ عن ثابت عن ابی بکر عن ابیہ ابی موسیٰ کی سند سے مرفوعا منقول ہے جنتان من ذهب للمقربين، جنتان من ورق لاصحاب اليمين. جس سے معلوم ہوا کہ دو جنت اور اس کے رہنے والوں کا مقام اور درجہ اونچا ہے دوسری دو جنت اور اس کے رہنے والوں سے، بایں سبب کہ (۱) پہلے ان کا تذکرہ ہے بعد میں دوسرے کا۔ (۲) اسی طرح دونهما جنتان میں دون کا لفظ دوسری جنت کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ (۳) پہلی دو جنت کی صفت میں ذواتا افنان بعد کی دوسری دو جنت کی صفت میں مدهامتان ہے۔ (۴) پہلی کی صفت میں عينان تجريان دوسری کی صفت میں نضاختان ہے اور الجری اقوی من النضخ. (۵) پہلی کی صفت میں فيهما من كل فاكهة زوجان اور

دوسری کے بارے میں فیهما فاكهة ونخل ورمان ہے۔(۶) پہلی کی صفت فیهن قاصرات الطرف اور دوسری کی صفت مقصورات ہے قاصرات، مقصورات سے افضل ہیں۔(۷) پہلی دو جنت کے اوصاف میں لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان کے بعد كأنهن الياقوت والمرجان۔ کا اضافہ کیا ہے۔(۸) پہلی جنت کے بارے میں متكئين على فرش بطائنها من استبرق ہے اور دوسری جنت کے بارے میں متكئين على رفرف خضر وعبقرى حسان ہے، جس سے پہلے کی فضیلت ثابت ہورہی ہے کہ استر کا یہ حال ہے تو اوپر کو اس پر قیاس کرو۔ پھر پہلی دو جنت کے اوصاف کے خاتمہ میں هل جزاء الاحسان إلا الإحسان ہے کہ اس کے اہل اعلیٰ مراتب کے سب کے سب محسنین ہوں گے۔

جنتان مبتداء محذوف کی خبر ہے اور آنيتهما وما فيهما متبداء من ذهب اور من فضة خبر مقدم ہے، اس لئے کہ ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث جس کو ترمذی نے نقل کیا ہے جس کی تائید ابن عمر رضی اللہ عنہما اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہوتی ہے کہ جنت کی تعمیر اس طرح ہوئی ہے کہ اس کی ایک اینٹ سونے کی اور دوسری اینٹ چاندی کی ہے، بلکہ ابوسعید کی روایت جس کو بیہقی نے نقل کیا ہے اس میں دیوار کی تصریح ہے اس لئے مکمل چاندی اور مکمل سونے کے برتن وغیرہ ہوں گے خود جنت خالص سونے یا خالص چاندی کی نہ ہوگی۔

"في جنّت عدن" اصل میں كائنين في جنت عدن تھا بين القوم موضع حال میں ہے اس لئے کہ وہ ناظرین کا ظرف ہے خدا کا ظرف و محل نہیں ہے اور بصورت تجلی دونوں کا ظرف ہو تو بھی کوئی حرج نہیں ہے۔

جنتی جب جنت میں داخل ہو جائیں گے اور اپنے اپنے ٹھکانے پر پہنچ جائیں گے تو دیدار خداوندی کے لئے سارے موانع دور ہو جائیں گے صرف خدا کی عظمت اور کبریائی اس کے دیدار سے مانع ہوگی مگر اللہ تعالیٰ رحمت واکرام کا معاملہ فرمائیں گے تو یہ مانع بھی دور فرمادیں گے جیسا کہ اس کے بعد حضرت صہیب کی حدیث میں ہے: يقول الله تريد شيئًا أزيدكم اس کے بعد فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئًا احب إليهم من النظر إلى ربهم ہے، اور شاید امام مسلم نے حضرت صہیب کی حدیث کو حدیث ابوموسیٰ کی تفسیر وتشریح ہی کے لئے اس کے بعد ذکر کیا ہے۔

إلا رداء الكبرياء على وجهه ایک حدیث میں الكبرياء ردائى والعظمة إزاري فرمایا گیا ہے، حدیث صہیب میں اسی کو حجاب سے تعبیر کیا گیا ہے کہ وہ حجاب کبریائی ہوگا جس کو تھوڑی دیر کے لئے زائل کر دیا جائے گا۔ ما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن يعنى رداء الكبرياء مانع عن الرؤية فيمن عليهم برفعه فيكشف حجاب الكبرياء لهم فيحصل لهم الفوز بالنظر إليه.

حدیث صہیبؓ: ثابت کے تلامذہ میں تنہا حماد بن سلمہ ہی اس کو مسنداً مرفوعاً نقل کرتے ہیں بقیہ تلامذہ موقوفاً یعنی عبدالرحمان بن أبی لیلی کا قول نقل کرتے ہیں مگر ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے اس لئے یہ حدیث مسند ومرفوع صحیح ہے۔

قال الترمذى في كتاب التفسير ۲/۲ ۱٤ إنما أسنده حماد بن سلمة ورفعه وروى سليمان بن مغيرة هذا الحديث عن ثابت عن عبد الرحمان بن أبى ليلى قوله ولم يذكر فيه عن صهيب عن النبى صلى الله عليه وسلم وقال النووي قال أبوعيسى الترمذى و أبومسعود الدمشقي وغيرهما لم يروه هكذا مرفوعًا عن ثابت غير حماد بن سلمة ورواه سليمان بن المغيرة وحماد بن زيد وحماد بن واقد عن ثابت عن ابن أبى ليلى من قوله ليس فيه ذكر النبي صلّى الله عليه وسلم ولاذكر صهيب قال النووى: وهذا الذى قاله هؤلآء ليس بقادح فى صحة الحديث فقد قدمنا فى الفصول أن المذهب الصحيح المختار الذى ذهب إليه الفقهاء وأصحاب الاصول والمحققون من المحدثين وصححه الخطيب البغدادى أن الحديث إذا رواه بعض الثقات متصلاً وبعضهم مرسلاً وبعضهم مرفوعاً وبعضهم موقوفًا حكم بالمتصل وبالمرفوع لأنهما زيادة ثقة وهى مقبولة عند الجماهير من كل الطوائف. والله أعلم. ۱/۱۰۰۔

باب "ابتلاء الله المؤمنين بتجلياته ثم نجاحهم"

حديث أبي هريرة، وابي سعيد الخدرى رضي الله عنهما

حدیث ابوہریرہؓ: هل تضارون فى القمر ليلة البدر هل تضارون في الشمس ليس

دونها سحاب. وفى حديث أبى سعيد: هل تضارون فى رؤية الشمس فى الظهيرة صحواً ليس معهاسحاب وهل تضارون فى روية القمر ليلة البدر صحوا ليس فيهاسحاب قالوا: لايارسول الله قال: ماتضارون فى روية الله يوم القيامة إلا كماتضارون فى روية أحدهما.

تضارون: (۱) بضم التاء وبتشديد الراء من باب المفاعلة من الضرر أى: لا يضر بعضكم بعضًا بمزاحمة ولا بمضائقة ولا بمدافعة ولا بتكذيب ولا بمخالفة فيكذبه وينازعه ويزدحم عليه فيضر بعضكم بعضًا بذلك. (۲) وبضم التاء وتخفيف الراء من الضير وهو بمعنى الضر ضاره ويضيره كذا، أى أضربه. قال النووى معنى المشدد هل تضارون غيركم فى حالة الرؤية بزحمة أو مخالفة فى الرؤية أو غيرها لخفائه كما تفعلون أوّل ليلة من الشهر ومعنى المخفف هل يلحقكم فى رؤيته ضير وهو الضرر.

کیاتم ایک دوسرے کوتکلیف دیتے ہو چودھویں رات کے چاند دیکھنے میں اژدھام وبھیڑ کی وجہ سے یا تکلیف ہوتی ہےتم کو جیسے پہلی تاریخ کے چاند دیکھنے میں، تکلیف دیتے ہو یا تکلیف میں ہوتے ہو اژدھام وبھیڑ کی وجہ سے اس کے نمایاں نہ ہونے سے، یا دیکھنے میں ایک دوسرے کی تکذیب ومخالفت کی وجہ سے۔

فإنكم ترونه كذلك: فيه تشبيه الرؤية بالروية لا تشبيه المرئى بالمرئى.

هل تضارون فى روية الشمس فى الظهيرة صحوا ليس معها سحاب هذا نص واضح أن المراد إثبات رؤية البصر وتحقيقها ولايحتمل هذا النص أن يكون معناه إنكم تعلمون ربكم كما تعلمون القمر ليلة البدر والشمس فى الظهيرة ليس دونها سحاب.

مشبہ بہ میں شمس وقمر جمع کرنے کی وجہ: اللہ تعالیٰ کی تجلیات کے متنوع ہونے کی طرف اشارہ ہے جس طرح نور شمس کا جلوہ چاند میں ہے جس کو اہل علم اور اہل تجربہ جانتے ہیں عوام اس سے بے خبر ہوتے ہیں مگر جب وہ دن میں براہ راست جلوہ دکھاتا ہےتو عام وخاص سب اس سے واقف ہو جاتے ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ نے پہلے اپنا جلوہ ایسی صورت میں دکھلایا کہ عام لوگ اس کو نہ پہچان سکے، دوبارہ صورت معروفہ میں اپنا جلوہ دکھلایا تو سب لوگ پہچان گئے۔

يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئا فليتبعه: میدان محشر چٹیل اور

برابر وہموار ہوگا اس میں سارے لوگ جمع ہوں گے اور ایک مدت مدید تک جمع رہیں گے اور بہت مراحل کے بعد من كان يعبد شيئا فليتبعه کا اعلان ہوگا۔

ابو ہریرہ کی روایت يوم يقوم الناس لرب العالمين کی تفسیر میں ہے قال مقدار نصف يوم من خمسين الف سنة ذلك على المؤمن كتدلي الشمس إلى أن تغرب أخرجه أبو يعلى وصححه ابن حبان وأخرج أحمد وابن حبان نحوه من حديث أبي سعيد (فتح الباری) مقداد بن اسود کی حدیث مسلم میں ہے: تدني الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار ميل فتكون الناس على مقدار اعمالهم في العرق. اور عقبہ بن عامر کی حدیث أخرجه الحاكم، فمنهم من يبلغ عرقه عقبه ومنهم من يبلغ نصف ساقه و منهم من يبلغ ركبته ومنهم من يبلغ فخذه ومنهم من يبلغ خاصرته ومنهم من يبلغ فاه وأشار بيده فالجمها فاه ومنهم من يغطيه عرقه وضرب بيده الرأس. اور ابو ہریرہ کی حدیث بیہقی کی کتاب البعث میں ہے يحشر الناس قيامًا أربعين سنة شاخصة أبصارهم إلى السماء فيلجمهم العرق من شدة الكرب. پریشان ہوکر لوگ کہیں گے یارب ارحمني ولو إلى النار. أخرجه ابن حبان عن ابن مسعود وصححه. اس کے بعد اللہ تعالیٰ کچھ لوگوں کے قلوب میں الہام کرے گا کہ وہ لوگ اللہ کے دربار میں کسی کے ذریعہ سفارش کرائیں تاکہ اس مصیبت سے نجات پائیں، فيلهمون لذلك فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا عن رجل فيريحنا من مكاننا. جس کی وجہ سے حضرت آدم علیہ السلام سے حضرت عیسی علیہ السلام تک ہر ایک کے پاس جائیں گے یہاں تک کہ نوبت حضرت محمد ﷺ تک آئے گی اور آپ مخلوقات کے حساب وکتاب اور ان کے بارے میں فیصلہ کے لئے اللہ سے سفارش کریں گے۔

ابن عمر کی حدیث بخاری كتاب الزكاة باب من سأل الناس تكثرًا ١٩٩/١ میں ہے۔ فيشفع ليقضي بين الخلق فيمشي حتى يأخذ بحلقة الباب فيومئذ يبعثه الله مقاماً محمودًا يحمده أهل الجمع كلهم. اور عرض ومیزان اور تطایر صحف کا وقوع ہوگا پھر اعلان ہوگا أليس عدل مني إليكم انه خلقكم وصوركم ورزقكم ثم توليتم غيره إن يولي كل عبد، منكم ما كان تولى قال فيقولون بلى. اس کے بعد حکم ہوگا، من كان يعبد شيئًا فليتبعه. جن

غیر اللہ کی عبادت کی جاتی تھی وہ سب سامنے آئیں، جماد، حیوان، شیطان پھر وہ اوران کو پوجنے والے جہنم میں داخل کئے جائیں گے۔ ابوسعید کی حدیث میں یتساقطون فی النار ہے، البتہ جس غیر اللہ کی عبادت کی جاتی تھی اور وہ اس کو ناپسند اور برا سمجھتے تھے جیسے حضرت عزیر اور حضرت عیسی وغیرہ، وہ اس سے مستثنیٰ ہوں گے، حضرت ابوسعید کی روایت مسلم میں ہے: حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله من بر و فاجر و غبر أهل الكتاب. پھر یہود ونصاری کو پکارا جائے گا اوران کے سامنے جہنم لائی جائے گی اور وہ چمکتی ریت کی طرح معلوم ہوگی، وہ پیاس سے پانی مانگیں گے ان کو اس کی طرف اشارہ کیا جائے گا وہ لوگ اس میں جا کر گر پڑیں گے، چوں کہ یہود ونصاری دنیا میں ضلالت وگمراہی میں سرگرداں تھے، اوراپنے کو ہدایت پر سمجھ رہے تھے، اس لئے محشر میں بھی ان کے ساتھ اسی طرح کا معاملہ کیا جائے گا۔

الطواغيت جمع الطاغوت كل ما عبد من دون الله. (نووی ۱/۱۰۰) كل طاغ طغى على الله.

وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها : اورابوسعید خدری کی روایت میں حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله من بر وفاجر سے معلوم ہوتا ہے کہ هذه الأمة سے تمام مؤحدین مراد ہیں صرف امت محمدیہ مراد نہیں ہیں۔

فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك. اورابوسعید خدری کی روایت میں ہے کہ أتاهم رب العالمين في أدنى صورة من التي راوه فيها قال فماذا تنتظرون تبع كل أمة ما كانت تعبد قالوا يا ربنا فارقنا الناس في الدنيا افقر ما كنا إليهم ولم نصاحبهم فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك لا تشرك بالله شيئا مرتين أو ثلاثا حتى أن بعضهم ليكاد أن ينقلب. اور بخاری میں ابوسعید خدری کی حدیث کے الفاظ: فيقال لهم ما يحسبكم وقد ذهب الناس فيقولون فارقناهم ونحن أحوج منا إليه اليوم وإنا سمعنا مناديا ينادى ليلحق كل قوم بما كانوا يعبدون وإنما تنتظر ربنا قال فياتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة فيقول أنا ربكم فيقولون انت ربنا فلا يكلمه إلا الانبياء فيقول هل بينكم وبينه آية

نعرفونه فيقولون الساق فيكشف الساق فيسجد له كل مؤمن. اورترمذی میں ابوسعید کی حدیث کے الفاظ: ويبقى المسلمون فيطلع عليهم رب العالمين فيقول إلا تبعون الناس فيقولون نعوذ بالله منك ونعوذ بالله منك الله ربنا وهذا مكاننا حتى نرى ربنا وهو يامرهم ويثبتهم ثم يتوارى ثم يطلع عليهم فيعرفهم نفسهم يقول انا ربكم فاتبعوني فيقوم المسلمون.

ان تمام روایتوں کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صرف مسلمان اور منافق رہ جائیں گے تو اللہ ایک تجلی فرمائیں گے جس کو وہ پہچان نہیں سکیں گے، اور اللہ کہے گا کہ یہاں سے سب لوگ چلے گئے تم لوگ کیوں نہیں جاتے ہو، جاؤ، وہ لوگ کہیں گے کہ وہ لوگ چلے گئے تو اچھا ہوا، کیوں کہ ہم دنیا میں اطاعت خداوندی کی وجہ سے ان سے الگ تھلگ رہے جبکہ وہاں پر ہم اپنی معاش اور دیگر دنیاوی ضروریات کی وجہ سے ان لوگوں کے ساتھ رہنے کے زیادہ محتاج تھے تو اب کیوں ان کے ساتھ ہو جائیں گے، ہم نے اعلان سنا ہے کہ جو جس کی عبادت کرتا ہے اس کے ساتھ جائے اس لئے ہم کو اپنے اللہ کا انتظار ہے وہ فرمائے گا میں تم لوگوں کا رب ہوں وہ لوگ انکار کریں گے اور کہیں گے ہم اپنے رب کا کسی کو شریک نہیں ٹھہراتے، اس طرح تین بار سوال و جواب ہوگا جس سے قریب تھا کہ بعض لوگ بھٹک جاتے اور اس کے رب ہونے کا اقرار کر لیتے مگر اللہ تعالیٰ ان کو حق پر جما دے گا۔ يامرهم ويثبتهم سے اس طرح کی بات سمجھ میں آ رہی ہے، وہ برابر کہتے رہیں گے کہ ہم اللہ کے انتظار میں ہیں جب وہ آئے گا تو ہم اس کو پہچان لیں گے اور اس کے ساتھ جائیں گے، تب ان سے سوال کرے گا کہ اس کی کوئی علامت بھی ہے جس سے تم لوگ پہچان سکو وہ لوگ کہیں گے کہ ہاں فرمائے گا کہ وہ علامت کیا ہے وہ لوگ کہیں گے کہ ساق کا انکشاف، اس وقت اللہ تعالیٰ ساق کھولیں گے اور اس کو ظاہر کریں گے اور جانی پہچانی صورت میں تجلی فرمائیں گے جس کو وہ لوگ پہچان لیں گے پھر اس کے ساتھ ہو لیں گے۔

ابو ہریرہ کی روایت میں: فياتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون فيقول انا ربكم. اور ابو سعید کی حدیث میں: اتاهم رب العالمين في أدنى صورة من التي راوه فيها. اس کے بعد ابو ہریرہ کی حدیث میں ہے: فياتيهم الله في صورة التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا. اور ابو سعید کی روایت میں ہے: قد تحول في صورته التي راوها فيها أول

مرة فقال أنا ربكم فيقولون أنت ربنا. اور ترمذی میں ابوسعید کی روایت: ثم يتوارى ثم يطلع عليهم فيعرفهم نفسه ہے۔

ابوسعید کی روایت میں ہے کہ پہلے علامت کا سوال کر کے علامت کو ظاہر کرے گا جس کو دیکھ کر سارے مسلمان سجدے میں چلے جائیں گے اور منافق کی پیٹھ مثل تختہ کے ہو جائے گی جس سے سجدہ نہیں کر پائیں گے، اور مسلمان سجدہ سے سر اٹھائیں گے تو دیکھیں گے کہ: قد تحول في صورته التي رأوه أوّل مرة اور اس کے اللہ ہونے کا اقرار کریں گے۔

يتبع لفظه خبر معناه أمر أي قلنا لكم ليتبع كل أمة ما كانت تعبد فبعضكم اتبع ما عبده فلم انتم لاتتبعونه. حدیث ابوسعید قالوا يا ربنا فارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا إليهم ولم نصاحبهم وہ لوگ کہیں گے اے ہمارے رب ہم دنیا میں ان لوگوں سے الگ رہے اور ان کے ساتھ نہیں تھے جب کہ ہم ان لوگوں کے بہت محتاج تھے یعنی اپنی معاش کے واسطے ان لوگوں سے دوستی اور ملنے کی ضرورت تھی اس وقت تو ان سے نہیں ملے، تو اب تو ہم کو ان کی کوئی ضرورت بھی نہیں، تو کیوں کر ان کے ساتھ جائیں، فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك لانشرك بالله شيئًا پھر وہ فرمائے گا کہ میں تمہارا رب ہوں تو وہ لوگ کہیں گے نعوذ بالله منك اللہ کے ساتھ ہم کسی کو شریک نہیں کرتے، یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ پہلے یاربنا کہا اور جب وہ خود کہتا ہے کہ أنا ربكم تو انکار کرتے ہیں امام نووی کہتے ہیں: یاربنا سے اس صورت ظاہرہ کو خطاب نہیں کیا ہے بلکہ اپنے رب حقیقی سے دعاء وتضرع ہے کہ اس مصیبت کو دور کرے معنی قولهم التضرع إلى الله في كشف هذه الشدة عنهم.

ساق اور کشف ساق: قرآنی آیت يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود کی تفسیر میں ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں نور عظيم يخرون له سجدا ہے، رواه أبويعلى وفيه رجل مبهم (ابن كثير ۴/۴۰۹)

لفظ ید اور وجه کی طرح لفظ ساق بھی ہے جس سے کوئی خاص صفت یا کوئی خاص حقیقت مراد ہے حقائق الٰہیہ میں سے، جس کو کسی مناسبت سے ساق سے تعبیر کیا گیا ہے۔

پہلی صورت کا انکار اور دوسری صورت پر ایمان کی وجہ: حضرت تھانویؒ بوادر النودر

میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ان کی توحید وشرک سے بیزاری کا امتحان لینا تھا اس لئے اللہ ان کی جانی پہچانی صورت سے اعلیٰ صورت میں تجلی نہیں فرمائیں گے اس لئے کہ ہر مؤمن کا یہ اعتقاد ہے کہ اللہ میرے اعتقاد سے کم نہیں ہے اور یہ کسی کا اعتقاد نہیں ہوتا ہے کہ میرے اعتقاد سے فوق بھی نہیں ہے پس اگر اس سے اعلیٰ صورت میں تجلی فرماتے تو ان لوگوں کو یہ احتمال ہوتا کہ شاید یہ تجلی ربانی ہے اور اس کی نفی نہ کرتے اور امتحان حاصل نہ ہوتا اور جب پہلی مرتبہ ایسی صورت میں تجلی فرمائیں گے جو اس صورت سے ادنیٰ ہوگی جس صورت سے پہلے معرفت حاصل تھی تو انکار کریں گے، نووی نے کہا ہے کہ ان لوگوں کے انکار کی وجہ شاید یہ ہے کہ جس وصف سے حق تعالیٰ کی ان کو دنیا میں معرفت حاصل ہے وہ بھی تجلی مثالی ہی ہے جو اذہان مختلفہ میں اوضاع مختلفہ پر ہے اور یہ تجلی مثالی ذہنی اس وقت کی تجلی مثالی محشری پر منطبق نہیں ہوگی جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد دال ہے: في أدنى صورة من التي رأوه إلخ (نووی ۱/۱۰۰) اور اس تغایر کی حکمت شاید امتحان ہو یعنی ان کے ایمان اور دعوی توحید کا، پس ان کے امتحان کے لئے ان کی صورت ذہنیہ سے مغایر صورت میں اللہ نے تجلی فرمائی اور اس کے ساتھ ان میں اس کا علم ضروری پیدا نہیں فرمایا کہ یہ تجلی ربانی ہے پس جب انھوں نے اس صورت کا انکار کیا تو ان کے دعوی توحید کا صدق ظاہر ہو گیا پھر دوبارہ ایسی صورت میں تجلی فرمائیں گے جس پر ان کو پہلے سے معرفت حاصل تھی، حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ میں جو سمجھا ہوں وہ یہ ہے کہ اس انتقال کی حقیقت اس کا صورت مثالیہ میں ظہور ہے جس کے ذریعہ وہ لوگ حق تعالیٰ کو اس سے قبل دنیا میں پہچانتے تھے اور تجلیات مثالیہ میں ایسا انتقال ایک سے دوسرے کی طرف جائز ہے اور یہ صورت مثالیہ اگر چہ واحد بالشخص ہوگی لیکن ممکن ہے کہ ابصار مختلفہ میں حسب تصورات مختلفہ مختلف اطوار میں نظر آئے، پس یہ اشکال نہیں ہوگا کہ تصورات مختلفہ صورت متعینہ پر کیسے منطبق ہوں گے۔

اور اس کی وجہ حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ عبقات میں تحریر فرماتے ہیں کہ اللہ کی تجلیات کی مختلف قسمیں ہیں، جب متجلی اس تجلی کو اپنی معرفت کا عنوان قرار دے تو اس وقت اس کو پہچاننا اور اس کا اقرار کرنا اور اس کے ذریعہ اس کے اوامر ونواہی کو تسلیم کرنا اور اس کی فرماں برداری ضروری ہوتی ہے، اور اگر اس نے اس کو اپنی معرفت کا عنوان نہیں ٹھہرایا ہے تو عام لوگوں کو اس کا عنوان ٹھہرانا اور اس تجلی کے ذریعہ جو اوامر ونواہی ہو رہے ہیں ان کی اطاعت ممنوع ہے جس طرح انسانی کلام خدا کا مخلوق اور خود

کلام لفظی بھی مخلوق ہے مگر اللہ نے اپنے کلام کو اپنے احکامات اور اپنی رضا و ناراضی کا عنوان قرار دیا ہے اس لئے اس کے ذریعہ اس کی رضا و ناراضی کو جاننا اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے اور انسانی کلام کو اپنی رضا و ناراضی اور اوامر و نواہی کا عنوان نہیں ٹھہرایا ہے تو اس کے ذریعہ اس کو معلوم کرنا ممنوع ہے یہی حال تجلیات کا ہے۔ اعلم أن التجلی یجب به معرفة المتجلی وإطاعة ما القی بواسطته لأنه نسبه إلیٰ نفسه وجعله مظهرًا لرضاه وسخطه دون غیره من المظاهر وإن کان اتم اذغایته أن یکون عنوانا له وحاکیا عن بعض صفاته مظهرًا لافعاله ولا شك أن معنی الاطاعة هو موافقة الامر لا الإقتداء بالافعال والتشبه فی الأوصاف ألیس أن من تشبه بالسلطان فی لبس التاج والجلوس علی السریر لا یسمی مطیعا بل عاص یجب قتله ومن المظاهر لا یجوز جعله عنوانا لمعرفة المتجلی للاکثر وأما جوازها للمصطفین فهو خارج عما نحن فیه وهو ما یکون حاکیا لما قصد ستره کما إذا أراد الملك امتحان خراسه ففعل من الحرکات مایفعله اللصوص وحکت الصورة المنطبعة تلك الحرکات فلا یجوز لأحد أن یجعل تلك الصورة حینئذ عنوانا له وأن یعرفه بها بما تحکیه والا لبطل حکمة الامتحان. انتهی

حتی أن بعضهم لیکاد أن ینقلب: بعض جو پھسلنے کے قریب ہوگئے وہ کون لوگ تھے تو ممکن ہے کہ وہ منافقین ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ عوام مسلمین میں سے جن کو ایمان میں رسوخ نہیں تھا وہ ہوں۔

کیا صورت کا انکار سب نے کیا؟ عبارت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ سب نے انکار کیا مگر محی الدین ابن عربی اور سیدی عبدالعزیز الدباغ کی رائے ابریز میں منقول ہے کہ خواص پہلی تجلی میں بھی خدا کو پہچان گئے تھے مگر خدا کی منشاء اس کو اپنا عنوان بنانا نہیں تھا بلکہ امتحان لینا تھا اس لئے وہ لوگ خاموش رہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ أنا ربکم انھوں نے سنا ہی نہ ہو، کیونکہ قیامت کے دن سب امور خرق عادت کے طور پر ہوں گے ایک کو آواز سنائی دے گی اور وہیں پر دوسرا موجود شخص اس کو وہ آواز نہیں سنائی دے گی یہی حال دیکھنے کا بھی ہوگا۔ شاہ اسماعیل شہیدؒ نے مدلل طور سے بیان کیا ہے کہ خواص کو معلوم ہوگا مگر بتانا ممنوع ہوگا اس لئے نہیں بتائیں گے۔

کیا اس سے پہلے خدا کا دیدار ہوا تھا؟ فیأتیهم الله فی صورة غیر صورته التی

يعرفون يا في أدنى صورة من التي رأوه فيها. پھر دوبارہ: فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون. یہ کلام توبظاہراس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ انھوں نے اس سے پہلے خدا کو دیکھا ہے مگر اس باب میں کوئی روایت نہیں ملتی ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ ألست بربكم کے جواب میں جب اقرار کیا تھا اس وقت خدا کا دیدار بھی ہوا تھا مگر جب دنیا میں آئے تو ان کے ذہنوں سے محو کر دیا گیا اب محشر میں یاد آئے گا۔ اور بعض علماء کہتے ہیں میدان محشر میں اللہ تعالیٰ جب حساب وکتاب کے لیے آیا تھا اس وقت دیکھا تھا حافظ ابن حجرؒ فتح الباری کتاب التوحید میں ذکر کرتے ہیں: يحتمل أن يشير بذلك إلى ما عرفوه حين أخرج ذرية آدم من صلبه ثم انساهم ذلك في الدنيا ثم يذكرهم بها في الآخرة بعض دوسرے علماء لکھتے ہیں کہ دنیا میں جن اوصاف سے ان کو خدا کی پہچان حاصل تھی وہ مراد ہے یعنی وہ رویت بمعنی معرفت مراد لیتے ہیں، اور صورت بمعنی صفت ہے۔ قال النووي فيتجلى الله لهم عليه بالصفة التي يعلمونها ويعرفونه بها.

صورت، اتیان، ساق متشابہات کے قبیل سے ہیں: انسان کے ذہن وخیال میں جو تصورات وخیالات آتے ہیں اہل لغت انھیں کے لئے الفاظ وضع کرتے ہیں، اور جس کی ذات وصفات اور حقائق کا علم نہیں ہے لغت وزبان اس کے بیان سے قاصر ہے لہٰذا خدا کی ذات وصفات کے لئے لغت وزبان میں جو لفظ بھی استعمال کیا جائے گا وہ لفظ اس کی حقیقت کے بیان سے قاصر رہے گا اسی لئے کہا جاتا ہے اللہ کے لئے علم ہے مگر ہمارے علم کی طرح نہیں، قدرت ہے مگر ہمارے قدرت کی طرح نہیں، اس کے لئے ید ہے مگر ہمارے ید کی طرح نہیں، اس کے لئے استواء ہے مگر ہمارے استواء کی طرح نہیں مگر اس کے باوجود خدا کی بعض صفات ایسی ہیں جن کو بندہ کی صفات سے یک گونہ مشابہت ہے اس لئے کہ وہ صفات اپنے معنی متبادر اور حقیقی معنی کے اعتبار سے مادیت کے مقتضی نہیں ہوتے جیسے علم وقدرت، اور بعض صفات وافعال ایسے ہیں جن کو ہمارے صفات وافعال سے کسی طرح بھی مناسبت نہیں ہے، اس لیے کہ وہ اپنے حقیقی مفہوم اور متبادر معنی کے اعتبار سے مادیت کے مقتضی ہیں، جیسے سمع، بصر، رجل، قدم، ساق، صورت اتیان، مجیء وغیرہ جس کی وجہ سے اس طرح کی صفات وافعال کو متشابہات میں شمار کیا جاتا ہے۔

متشابہات کے بارے میں سلف وخلف کا مذہب: تمام اہل سنت والجماعت سلف وخلف

متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ اجسام کی صفات اور حدوث کے اوصاف سے مبرا اور منزہ ہے تفسیر مظہری میں ہے: أجمع أهل السنة من السلف والخلف على أن الله منزه عن صفات الاجسام وسمات الحدوث. مگر اس کے بعد سلف وخلف میں اختلاف ہوگیا۔

اکثر **سلف کا مذہب**: اس کے ظاہری اور متبادر معنی جو مستلزم حدوث وتجسم ہیں اس کی نفی کرنے کے ساتھ اس کے معنی مرادی کی کسی درجہ میں تعیین نہیں کرتے ہیں نہ قطع کے درجہ میں اور نہ ہی ظن کے درجہ میں بلکہ اس کو خدا کے حوالے کرتے ہوئے واللہ أعلم بمرادہ کے قائل ہیں۔ قال النووی اعلم أن لأهل العلم في أحاديث الصفات وآيات الصفات قولين أحدهما وهو مذهب معظم السلف أو كلهم أنه لا يتكلم في معناها بل يقولون يجب علينا أن نؤمن بها ونعتقد لها معنى يليق بجلال الله تعالى مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثله شيء وأنه منزه عن التجسم والإنتقال والتحيز في جهة وعن سائر صفات المخلوق وهذا القول هو مذهب جماعة من المتكلمين واختاره جماعة من محققيهم وهو اسلم والقول الثاني وهو مذهب معظم المتكلمين أنها تتاول على ما يليق بها على حسب مواقعها وإنما يسوغ تأويلها لمن كان من أهله بأن يكون عارفا بلسان العرب وقواعد الاصول والفروع ذا رياضة في العلم. (نووی ۱/۱۰۰)

امام ترمذیؒ کتاب الزکاۃ ما تصدق أحد بصدقة من طيب ولا يقبل الله إلا الطيب إلا أخذها الرحمن بيمينه کے تحت ذکر کرتے ہیں قد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات من الصفات ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا قالوا قد تثبت الروايات في هذا ونؤمن بها ولايتوهم ولا يقال كيف هكذا روى عن مالك بن أنس وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث امرّوها بلاكيف وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة. (۱/۱۴۴)

اور جلد ثانی میں رویت باری کے تحت تحریر فرماتے ہیں: والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثورى ومالك بن أنس وسفيان بن عيينة وابن المبارك ووكيع وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء وقالوا تروى هذه الأحاديث ونؤمن بها ولا يقال كيف

وهذا الذی اختاره أهل الحديث أن يرووا هذه الأشياء كما جاء ت ويؤمن بها ولا تفسر ولا يتوهم ولا يقال كيف وهذا أمر أهل العلم الذی اختاروه وذهبوا إليه. (۸۳/۲)

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ لا لکائی نے اپنی سند سے امام محمدؒ سے نقل کیا ہے: قال اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن وبالأحاديث التی جاء ت بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فی صفة الرب من غير تشبيه وتفسير فمن فسر شيئا منها وقال بقول جهم فقد خرج عما كان عليه النبی صلى الله عليه وسلم وأصحابه وفارق الجماعة. اور بیہقی نے اپنی سند سے سفیان بن عیینہ سے نقل کیا ہے: كل ما وصف الله به نفسه فی كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه.

حضرت ام سلمہؓ وامام مالکؒ کے قول کا مطلب: حضرت ام سلمہؓ اور حضرت امام مالکؒ سے منقول ہے کہ: الاستواء معلوم والكيف مجهول والسوال عنه بدعة والإيمان به واجب. بعض روایات میں والجحود به كفر کا اضافہ ہے، خود یہ عبارت استواء کے معنی کی تفسیر وتعیین کی نفی کرتی ہے اس لئے کہ معلوم کا مطلب معلوم الثبوت ہے یعنی إن وصفه تعالى بأنه استوى على العرش معلوم بطريق التواتر أما الوقوف على حقيقته أمر يعود إلى الكيفية فمجهول والجهالة فيه من جهة أنه لا سبيل لنا إلى معرفة الكيفية لأنها تبع للماهيئة. (شرح عقيدة السفارينی)

ابن تیمیہ اور ان کے متبعین اس عبارت کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کے جو متبادر معنی ہیں وہی اللہ کی مراد ہے مگر کیفیت کی جہالت کے ساتھ الاستواء معلوم المعنى وهو المعنى المتبادر مع جهالة الكيفية. اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ ان الفاظ کو جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کے لئے تو یہ کیفیات لازم ہیں اور لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی ہو جائے گی، تو کہتے ہیں کہ اس کو انسانوں کے لئے بولا جائے تو یہ کیفیات لازم ہیں اور جب اللہ پر اس کا اطلاق کیا جائے تو اس کے لئے یہ کیفیات لازم نہیں ہیں، مگر سوال یہ ہے کہ جب متبادر معنی ان کیفیات کے ساتھ ہیں، اور ان ہی کیفیات کی نفی کے ساتھ مراد لیا جارہا ہے تو وہ ظاہر اور حقیقی اور متبادر معنی پر کہاں محمول ہوا، یہی تو مجاز ہے اس لئے کہ الفاظ کے معانی اور اس کے استعمال میں وضع ولغت کو دیکھا جاتا ہے مگر پھر بھی ان کا اصرار ہے کہ ہم

حقیقی اور ظاہری معنی پر محمول کرتے ہیں اور سلف کا یہی قول بتاتے ہیں مگر قاری کے سامنے سلف کی عبارت گذر چکی ہے سلف تو صرف اس کی تلاوت کے قائل ہیں اس کے معنی کی تعیین کے منکر ہیں اور آپ تعیین کر رہے ہیں اور ایسے معنی کی تعیین کر رہے ہیں جس کو انسانی ذہن گرفت نہیں کرسکتا ہے، اگر بالفرض ابن تیمیہ کا ذہن گرفت کرتا ہو تو سارے لوگوں کو اس کی دعوت دینا اور پھر اس کو سلف کا قول بتلانا سراسر مغالطہ ہے اور اگر ابن تیمیہ کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ استواء کی وہ حقیقت جس کو ہم نہیں جانتے صرف خدا جانتا ہے تو سلف کے قول اور اس قول میں کوئی فرق نہیں رہا مگر تعلیم وتلقین وارشاد کے موقع پر یہ تعبیر موہم ہے اور طرح طرح کے شبہات پیدا کرتی ہے پھر عبارت بالا میں اگر استواء معلوم سے معلوم المعنی مراد لینے پر اصرار ہے تب بھی اس عبارت سے یہ مفہوم اخذ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس صورت میں اس کے معنی یہ ہوں گے کہ استواء کا معنی باعتبار وضع لغت کے معلوم ہے مگر یہاں پر اس معنی کو مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ تشبیہ لازم آئے گی، والكيف مجهول جس کی وجہ سے اس کی مراد کی تعیین مجہول ونامعلوم ہے، اس کی تعیین وتفسیر بلا دلیل بدعت ہے جس سے اجتناب ضروری ہے۔

خلف کا مذہب: اگر تاویل کرنے والے میں امام نووی کی بیان کردہ اہلیت موجود ہے (من كان من أهله بأن يكون عارفا بلسان العرب وقواعد الاصول والفروع ذا رياضة في العلم) تو قرائن عقلیہ یعنی ما يدرك بالعقل، جیسے واسأل القرية يعني أهل القرية، اسی طرح قرائن عرفیہ یعنی مايدرك بالعرف وهو ممتنع في العادة وغير محال في العقل، جیسے بنى السلطان سور المدينة، اسی طرح قرائن لفظیہ کی بناء پر تاویل کرنا درست ہے، جیسے رأيت أسدا يرمي، مگر قرائن عقلیہ کی بناء پر تاویل کرنے والا متکلم کی ذات کو پیش نظر رکھتا ہے کہ اس کی ذات کے اعتبار سے ظاہری معنی مراد لینا محال ہے جس کی وجہ سے تاویل کرنے والوں کے علم میں تفاوت کی وجہ سے اختلاف ہوسکتا ہے کہ اس کے نزدیک محال نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ تاویل نہیں کرے گا اور دوسرے کے یہاں محال ہے جس کی وجہ سے وہ تاویل کرے گا اگر قرینہ معروفہ ومشہورہ سے یا کسی دلیل قطعی سے اس کے معنی متعین ہیں تو سلف وخلف سب اس کی تعیین کے قائل ہیں، مگر اس کے ساتھ یہ بھی ذہن میں رہے کہ یہ تعیین ظنی ہے دوسرے معنی کا بھی احتمال رہے گا، خلف کی تاویل اور دیگر فرقے مثلاً معتزلہ وغیرہ کی تاویل میں فرق ہے کہ معتزلہ وغیرہ اپنے تاویلی معنی کو حتمی طور پر خدا کی مراد بتلاتے ہیں۔

الغرض خلف سلف کے قول کی نفی نہیں کرتے ہیں بلکہ اس کو اصل مذہب اور راجح اور اسلم کہتے ہیں مگر ضرورت کی بناء پر تاویل کی اجازت دیتے ہیں، اور خود بھی تاویل کرتے ہیں، مگر اس پر جزم نہیں کرتے ہیں۔

مسامرہ میں استواء علی العرش کی بحث میں ہے: إن الشرع إنما ثبت بالعقل فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وإنما ثبتت هذه الدلالة بالعقل فلو أتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معاً إذا تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يسند إلى الذات المقدسة أو يطلق اسما أو صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو إما أن يتواتر أو ينقل أحاداً والأحاد إن كان نصًا لا يحتمل التأويل قطعنابافتراء قائله أوسهوه أوغلطه وإن كان ظاهرا وحينئذ نقول الاحتمال الذى ينفيه العقل ليس مرادا منه ثم إن بقى بعد انتفاء ه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وإن بقى احتمالان فصاعدًا فلا يخلو إما أن يدل قاطع على واحد منهما أولا فإن دل حمل عليه وإن لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للخبط عن العقائد أو خشية الالحاد فى الاسماء والصفات أولا الأول مذهب الخلف والثانى مذهب السلف ثم قال بعد: اعلم أن كلام إمام الحرمين فى الارشاد يميل إلى طريق التأويل ولكنه فى الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذى نر تضيه رأياً وندين الله به عقدًا اتباع سلف الأمة فإنهم درجوا على ترك التعريض لمعانيها ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى التأويل فقال فى بعض فتاواه طريقة التأويل بشرطها اقربهما إلى الحق يعنى بشرطها أن تكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال يقبل التأويل إذا كان المعنى الذى أول به قريبًا مفهوما من تخاطب العرب ويتوقف فيه إذا كان بعيدا وجرى شيخنا (يعنى ابن الهمام) على التوسط بين أن تدعوا لحاجة إليه لخلل فى فهم العوام وبين أن لا تدعوا لحاجة لذلك. ١٢ انتهى.

فيأتيهم الله في صورة کی تاویل: تمام اہل السنۃ والجماعت سلف وخلف سب اس پر متفق

ہیں کہ اللہ تعالیٰ اجسام وحدوث کے اوصاف وسمات سے منزہ ہے، خلف ضرورت وحاجت کی بناء پر مختلف تاویل کرتے ہیں:

(۱) قدرت کے آثار کا ظاہر ہونا، اتیان بمعنی ظہور بولا جاتا ہے۔ جاءت الصحة جاء المرض۔ (۲) اتیان بمعنی رویت جو چیز ہماری نظروں سے اوجھل ہو اس کو دیکھنے کی یہی شکل ہے کہ ہم اس کے پاس جائیں یا وہ ہمارے پاس آئے اس لئے رویت کو اتیان سے تعبیر کر دیا گیا۔

ساق: (۱) ساق الشيء اصل الشيء يعني يكشف عن أصل الأمر فتظهر حقائق الأمور واصلها. (۲) ابوموسیٰ کی حدیث مرفوعاً وموقوفاً میں نور عظیم يخرون له سجدا کہا گیا ہے۔ (۳) سیدی عبدالعزیز نے شفقت ومحبت بھرے انداز مراد لیا ہے۔ (۴) كشف الخوف وازالة الرعب عنهم فتطمئن نفوسهم. (۵) شدۃ کے معنی میں بولا جاتا ہے قامت الحرب على ساق، إن الإنسان إذا وقع في أمر شديد شمر عن ساعده وكشف عن ساقه للاهتمام به. ابن عباسؓ نے یہ شعر پڑھا ؎

كشفت لهم عن ساقها ☆☆ وبدا من الشر البراح

جس کی وجہ سے يوم يكشف عن ساق کی تفسیر هو الأمر الشديد الفظيع من الهول يوم القيامة وهي أشد ساعة تكون في يوم القيامة سے کرتے ہیں، دوسری روایت میں ہے حين يكشف الأمر وتبدو الأعمال. (۶) شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ تفسیر عزیزی میں فرماتے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے تمام کمالات دو قسم پر ہیں، ان میں سے ایک صفاتی کمالات ہیں، جن کا عالم میں الگ الگ اور جداگانہ ظہور نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کا ہر صفاتی کمال تمام صفات کے ساتھ آتا ہے، علم بغیر قدرت، اور قدرت بغیر ارادہ کے اور یہ تینوں بغیر حیات کے ظاہر نہیں ہو سکتے، دوسرے وہ غیر صفاتی کمالات ہیں جن کی ہر جہت اپنے ظہور میں منفرد اور مستقل ہے، جس طرح اعضائے انسانی ہاتھ پاؤں وغیرہ کمالات کی جہات کے مظاہر ہیں ان ہی میں سے ایک جہت کمال کو ساق، ید وغیرہ سے تعبیر کیا، اس کمال کو دیگر جہت کمال سے ایسی ہی نسبت ہے، جس طرح ساق کی باقی تمام اعضائے انسانیہ سے ہے۔

صورة: صفت حالت ابن جوزی وسیدی عبدالعزیز الدباغ نے حالة سے تاویل کی ہے، ابن

جوزی لکھتے ہیں: یأتیهم اللّٰه بأهوال القیامة ومن صور الملائکة بما لم یعهدوا مثله فی الدنیا فیعوذون من تلك ویقولون إذا جاء ربنا عرفناه أی: إذا أتانا بما نعرفه من لطفه وهی الصورة التی عبر عنها بقوله فیکشف عن ساق أی: عن شدة. (۲) صورة اور اتیان کا اطلاق بطور مشاکلت کے کیا گیا ہے معبودان باطلہ اپنی شکل وصورت کے ساتھ سامنے آئیں گے اور ان کے ساتھ لگ کر ان کے عابدین جہنم میں داخل ہوں گے، اس کے مقابلہ میں مسلمانوں کو اللہ کا انتظار ہوگا تو اتیان وصورت کا لفظ اللہ پر بھی بول دیا گیا۔

صوفیاء ان سب کی تاویل تجلی سے کرتے ہیں بعض حدیث میں تجلی کا لفظ بھی آیا ہوا ہے اور یہ تاویل تمام تاویلات میں مناسب تاویل ہے اور تجلی کی وضاحت اور اس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے۔

کیا محشر کی رؤیت عام ہوگی؟ (۱) بعض علماء مؤمن، منافق، کافر سب کی رویت کے قائل ہیں۔ (۲) روایات میں کفار کے جہنم میں داخل ہونے کے بعد خدا کی تجلی کا ذکر ہے اس لئے اس کا دیدار صرف مؤمن ومنافق کو ہوگا۔ (۳) صرف مؤمنین اس کے دیدار سے مشرف ہوں گے، امام نووی لکھتے ہیں: وهذا الذی قالوه باطل بل لا یراه المنافقون باجماع من یعتد به من علماء المسلمین ولیس فی الحدیث تصریح برؤیتهم اللّٰه تعالیٰ وإنما فیه أن الجمع الذین فیهم المؤمنون والمنافقون یرون الصورة ثم بعد ذلك یرون اللّٰه تعالی وهذا لا یقتضی أن یراه جمیعهم وقد قامت دلائل الکتاب والسنة علی أن المنافق لا یراه سبحانه وتعالیٰ. (۱۰۲/۱)

یدعون إلی السجود فلا یستطیعون: اس سے تکلیف مالا یطاق پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کہ منافقین کی پیٹھ مثل تختہ کے ہو جائے گی جس سے سجدہ پر قادر نہیں ہوں گے، اس لئے کہ یہ حکم بطور تکلیف کے نہیں ہے جس میں مقصود فعل کو انجام دینا ہوتا ہے بلکہ ابتلاء وامتحان مقصد ہے جس سے منافقین کی رسوائی کو ظاہر کرنا ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ محشر میں بھی امتحان کا سلسلہ باقی رہے گا ہاں جنت میں داخل ہونے کے بعد یہ سلسلہ موقوف ہو جائے گا۔

جنت کی رؤیت: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ صرف مؤمنین کو حاصل ہوگی، ایک حدیث میں ہے: کہ سب سے زیادہ خوش نصیب وہ شخص ہوگا جس کو صبح وشام دیدار نصیب ہوگا، أکرمهم علی اللّٰه

من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية أخرجه الترمذي عن ابن عمر مرفوعًا وموقوفًا.

الصراط هو الجسر وهو حق أجمع السلف على إثباته: ابوسعیدؓ کی روایت میں ہے: بلغني أن الجسر أدق من الشعرة وأحدّ من السيف، اورحضرت عائشہؓ کی روایت میں مرفوعًا: لجهنم جسر أدق من الشعر وأحدّ من السيف عليه كلاليب وحسك. أخرجه أحمد وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف وبقية رجاله رجال الصحيح. اسی طرح ابن مسعودؓ کی حدیث میں موقوفًا: يوضع السراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف. ہے، اور غیر مدرک بالقیاس میں صحابی کا قول مثل مرفوع حدیث کے ہوتا ہے اور ابوسعید خدریؓ کے بارے میں غالب گمان یہی ہے کہ ان کو یہ بات کسی صحابی کے واسطے سے نبی کریم ﷺ سے پہونچی ہے۔

دحض، مزلة: دونوں ایک ہی معنی میں ہیں پھسلنے کی جگہ وهو موضع يزل فيه القدم ولا يستقر.

كلاليب جمع كلوب بفتح الكاف وتشديد اللام وكلاب بضم الكاف وتشديد اللام بھی آتی ہے لوہے کا آنکڑا اور کانٹا جس میں گوشت لگا کر تنور میں ڈالتے ہیں۔ خطاطيف وكلاليب دونوں ایک معنی میں ہیں۔ مثل شوك السعدان سعدان ایک گھاس ہے جو لوگوں کو احتیاط کے باوجود اپنے کانٹوں میں پھنسا لیتی ہے جس کی وجہ سے اس سے تشبیہ دیا۔

کلالیب کی مقدار: ولا يعلم قدر عظمها إلا الله. عبید بن عمیر کی مرسل روایت میں ہے کہ أنه ليؤخذ بالكلوب الواحد أكثر من ربيعة ومضر. أخرجه ابن المبارك. حسك لوہے کا آنکڑا، کانٹا، یہ کلالیب صراط کے دونوں جانب لگے ہوں گے في رواية حذيفة وأبي هريرة معا وفي حافتي الصراط كلاليب معلقة مامورة بأخذ من أمرت به.

تخطف الناس بأعمالهم فمنهم الموبق: اسم مفعول أو بقه أهلكه. المجازى اسم مفعول مجازاة سے، پار ہونے والے تین قسم کے ہوں گے۔ (۱) بغیر پھنسے اور زخمی ہوئے پار ہو جائیں گے۔ (۲) جو پھنس جائیں گے اور زخمی ہو جائیں گے مگر اپنے اپنے اعمال کے مطابق پار ہو جائیں گے۔ (۳) جو جہنم میں گر جائیں گے اول وہلہ میں یا پھنس کر زخمی ہو کر اپنے اپنے اعمال کے مطابق جہنم میں گر جائیں گے۔

مخدوش: مجروح کے معنی میں ہے۔

مکدوس في نار جهنم: کدسہ طردہ، دھکا دیکر جہنم رسید کیا جائے گا۔

حتی إذا فرغ الله من القضاء بین العباد: اللہ تعالیٰ کو کوئی چیز مشغول نہیں کر سکتی ہے اس لئے علماء نے اس کی تاویل کی ہے کہ خدا کے علم میں ان پر رحم کرنے کا مقررہ وقت آ گیا اس کو فرغ سے تعبیر کیا گیا چنانچہ ایک روایت میں ہے حتی إذا أراد الله رحمة من أراد من أهل النار..یا اللہ تعالیٰ کی مختلف تجلیات ہیں اور اس کے مختلف آثار واحکام ہیں، ایک تجلی کے ذریعہ حساب وکتاب اور جنت وجہنم میں لوگوں کا داخلہ ہوگا پھر وہ تجلی محو ہوگی اور دوسری تجلی کا ظہور ہوگا کل یوم هو في شان ایک شان ظاہر ہوگی جس سے حساب وکتاب اور جنت میں داخلہ ہوگا اس کے بعد دوسری شان کا ظہور ہوگا تو جیسے کوئی انسان ایک شغل کے بعد دوسرا شغل شروع کرلے تو بولا جاتا ہے، فرغ له أو إليه یہاں پر بطور تمثیل کے ہو یعنی حتی إذا فرغ الله من القضاء بین العباد إلی رحمة من أراد رحمته.

جہنم سے مسلمانوں کی نجات: مسلمانوں کے جہنم میں ایک عرصہ رہنے کے بعد کفار مسلمانوں کو طعنہ دیں گے کہ تم کو تمہارے خدا کی عبادت نے کچھ کام نہ دیا ہماری طرح تم بھی جہنم میں ہو اس وقت اللہ تعالیٰ ارشاد فرمائے گا فبعزتي لاعتقنهم من النار. أخرجه النسائي اللہ تعالیٰ جنتیوں کو الہام کرے گا کہ مسلمانوں کو جہنم سے نکالنے کے لئے انبیاء کرام علیہم السلام کے ذریعہ اللہ تعالیٰ سے سفارش کرائی جائے جس کی وجہ سے وہ لوگ حضرت آدم علیہ السلام اور دیگر انبیاء کے پاس باری باری جائیں گے مگر وہ حضرات معذرت کریں گے یہاں تک کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جائیں گے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے لئے تیار ہو جائیں گے اور اللہ سے سفارش کریں گے اللہ تعالیٰ آپ کی سفارش قبول فرما کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم، کو اور دیگر انبیاء علیہم السلام اور مؤمنین کو اجازت دیدے گا مگر مؤمنین کا جہنم سے اخراج تدریجی طور پر ہوگا، پہلے ایک حد مقرر فرمائے گا اس کے بعد دوسری حد اس طرح کئی مرحلہ میں یہ کام مکمل ہوگا اس کے بعد آخر میں خود رب العزت کچھ لوگوں کو جہنم سے نکالے گا۔

ابو ہریرہ کی حدیث: یعرفونهم بأثر السجود ابو سعیدؓ کی حدیث میں فتحرم صورهم علی النار حضرت جابر کی حدیث میں یحترقون فیها إلا دارات وجوههم.

امام نوویؒ بأثر السجود سے سجدہ کے ساتوں اعضاء مراد لیتے ہیں یعنی جبهة، یدین، رجلین،

ر كبتيـن. (۱۰۱/۱) دوسری روایت سے بظاہر چہرہ کا محفوظ ہونا ثابت ہو رہا ہے مگر اس کو متعدد اشخاص پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ بعض ایسے ہوں گے اور بعض لوگوں کا صرف چہرہ ہی جلنے سے محفوظ رہے گا مگر قاضی عیاضؒ نے تینوں روایتوں کا ایک ہی مطلب لیا ہے یعنی چہرہ اور پیشانی۔

حميل السيل: بمعنی محمول السيل کوڑا کچڑا، پانی کے کباڑے. الحبة بكسر الحاء وهي بذر البقول والعشب. ساگ و پات کا بیج۔

سب سے آخر میں جنت میں جانے والا: حدیث ابو ہریرۃ: ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار وهو آخر أهل الجنة دخولا الجنة. اور حدیث ابن مسعودؓ: إني لا علم آخر أهل النار خروجًا منها وآخر أهل الجنة دخولاً الجنة رجل يخرج من النار حبوا وفي رواية يمشي مرة ويكبو مرة وتسفعه النار مرة فإذا ما جاوزها التفت إليها فقال تبارك الذي نجاني منك. حدیث ابوذر: إني لاعلم آخر أهل الجنة دخولاً الجنة وآخر أهل النار خروجا منها رجل يؤتى به يوم القيامة فيقال أعرضوا عليه صغار ذنوبه وارفعوا عنه كبارها، إلى آخره. تینوں روایتیں مسلم شریف میں ہیں۔

ان میں سے کون سب سے اخیر میں جنت میں داخل ہونے والا ہے؟ جواب (۱) حدیث ابو ہریرہ وحدیث ابن مسعود: آخر أهل الجنة دخولاً میں دونوں ایک ہیں، وہ شخص جہنم میں داخل نہیں ہوگا بلکہ پل پر سے گرتے پڑتے جھلتے ہوئے سب سے اخیر میں جنت میں داخل ہوگا اگر چہ وہ جہنم میں داخل نہیں ہوگا مگر ایک طرح سے جہنم کا عذاب چکھ چکا ہوگا اس لئے بطور مجاز آخر أهل النار خروجًا کہہ دیا گیا ہے، یعنی خروج من النار بمعنی ورود اور مرور على الصراط ہے، اس کی تائید: آخر من يدخل الجنة رجل فهو يمشي مرة ويكبو مرة وتسفعه النار مرة. سے ہوتی ہے کہ گرتے پڑتے کبھی اس کا منہ جہنم کی طرف ہو جائے گا۔

(۲) حدیث ابن مسعودؓ میں ایسا شخص ہے جو پل پر سے گرتے پڑتے آخر میں جنت میں داخل ہوا ہو اور حدیث ابو ہریرۃؓ میں ایسا شخص جو جہنم میں داخل ہونے کے بعد ان میں سب سے آخر میں نکل کر جنت میں داخل ہوا ہو، ابو ذرؓ کی حدیث میں جنت میں سب سے آخر میں جانے والے کا وصف پہلی دو حدیثوں کے شخص سے بالکل مختلف ہے جس کی وجہ سے یا تو یہ کہا جائے کہ آخر میں جانے والے ایک

گروہ ہوں گے جن میں سے بعض افراد کا وہ حال ہوگا جس کو حدیث ابو ہریرہؓ میں بیان کیا گیا ہے اور بعض کا حال وہ ہوگا جو حدیث ابن مسعودؓ میں ہے اور بعض کا حدیث ابوذر کے مطابق، لیکن علامہ سندھیؒ کہتے ہیں کہ حدیث ابوذر کا ظاہر تو یہ ہے کہ وہ شخص جہنم میں داخل ہی نہیں ہوگا، إني لاعلم آخر أهل الجنة دخولاً الجنة وآخر أهل النار خروجًا منها پر بات پوری ہوگئی اور رجل يؤتى به يوم القيامة سے ایک نئی بات بیان کی جارہی ہے لكن الظاهر أن هذا الرجل لايدخل النار بل يحاسب أول ما يحاسب على هذا الوجه فالظاهر أن يقال الكلام السابق قد تم وقوله رجل كلام مبتدأ في بيان رجل كذا في الحساب. والله أعلم.

حدیث ابوسعید رضی اللہ عنہ: قالوا يا ربنافارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا إليهم ولم نصاحبهم. وہ لوگ ذات متجلی کو یا ربنا نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ اپنے خدا سے اس مصیبت کو دور کرنے کی دعاء کررہے ہیں۔

قال النووي معنى قولهم التضرع إلى الله تعالىٰ في كشف هذه الشدة عنهم وأنهم لزموا طاعته سبحانه وفارقوا في الدنيا الناس الذين زاغوا عن طاعته سبحانه وتعالى وفارقوا من قراباتهم وغيرهم ممن كانوا يحتاجون في معايشهم ومصالح دنياهم إلى معاشرتهم للارتفاق بهم ...... فآثروا رضاالله تعالىٰ على ذلك. (۱۰۲/۱) یعنی خدا کی رضاء کے لئے ہم دنیا میں ان سے الگ تھلگ رہے جہاں ہم کو ان کے ساتھ رہنے سہنے کی زیادہ ضرورت تھی تو اب اس وقت کیسے ان کے ساتھ چلے جائیں، جب کہ ہماری کوئی ضرورت بھی ان سے متعلق نہیں ہے، كنا نعبد عزيرابن الله فيقال: كذبتم عبادت کی طرف کذب کی نسبت نہیں ہے بلکہ ابن اللہ پر انکار ہے کہ جب کوئی ابن اللہ نہیں ہے تو اس سے اس کی عبادت کی بھی نفی لازم آئے گی، لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی ہوگئی۔

ما من أحد منكم بأشد منا شدة لله في استيفاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار. من المؤمنين لله يعني باشد منا شدة من المؤمنين، ایک نسخہ میں استقصاء ہے، دونوں کا مفہوم قریب قریب ایک ہے کہ دنیا میں جس طرح اپنا حق کسی ظالم سے وصول کرنے میں بار بار تقاضہ کرتے ہو اس سے بھی کہیں زیادہ تقاضہ واصرار کے ساتھ جہنم

میں داخل مسلمانوں کو جہنم سے نکالنے کے لئے خدا سے دعاء ودرخواست کریں گے اور بعض نسخوں میں في استيضاء الحق آیا ہوا ہے، بخاری کی روایت میں ہے، فما أنتم بأشد منا شدة في الحق قد تبين لكم من المؤمنين يومئذ للجبار إذا رأوا أنهم قد نجوا في أخوانهم کہ جب تمہارا حق واضح ہو جاتا ہے تو جتنا تم اس کے لئے تقاضہ واصرار کرتے ہو اس سے زیادہ مسلمان لوگ اللہ سے تقاضہ واصرار کریں گے، اسی مفہوم میں في استيضاء الحق ہے۔

زاد بعد قوله بغير عمل عملوه ولا قدم قدموه : زید بن اسلم کے شاگرد حفص بن میسرہ کی روایت میں ہے: أدخلهم الله الجنة بغير عمل عملوه ولاخير قدموه. اور سعید بن ابی ہلال نے زید بن اسلم سے روایت کیا تو ان کی روایت میں ولا خير قدموه کی جگہ پر ولا قدم قدموه ہے اس لئے امام مسلم نے فرمایا کہ بغير عمل عملوه کے بعد ولا قدم قدموه زیادہ کیا ہے اگر زاد بعد قوله بغير عمل عملوه ولا خير قدموه کہتے تو یہ غلط ہو جاتا اس لئے کہ ان کی روایت میں لا خير قدموه نہیں ہے۔ قدم، خیر کے معنی میں ہے۔

باب "إثبات الشفاعة وإخراج المؤحدين من النار"

أحاديث أبي سعيد، وابن مسعود، ومغيرة بن شعبة، وأبي ذر، وجابربن عبد الله، وأنس، وأبي هريرة، وحذيفة رضي الله عنهم أجمعين.

شفاعت کی دو قسمیں ہیں: (۱) شفاعت مالکانہ۔ (۲) شفاعت بالاذن۔

شفاعت مالکانہ یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنی کسی مخلوق کو جو اس کا مقرب ہو، نفع وضرر اور شفاعت کی قدرت مستقلہ عطاء کردے کہ وہ اگر کسی موافق یا مخالف کو نفع وضرر پہونچانا چاہے یا سفارش کرانا چاہے تو بذات خود ایسا کر سکے اور الگ سے خدا کی اذن کا محتاج نہ ہو ویسے خدا اس سے اگر یہ اختیار لینا چاہے تو لے سکتا ہے، اس طرح کی شفاعت کی نفی ہے، اور شفاعت بالاذن کا اثبات ہے۔ ﴿من ذاالذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ إلخ (البقرة) ﴿ما من شفيع إلا من بعد إذنه﴾ إلخ (يونس) ﴿كم من ملك في السماوات والأرض لا تغني شفاعتهم شيئًا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى﴾ (النجم) ﴿لايشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون﴾ (الأنبياء)

﴿لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عندالرحمن عهدًا﴾(مريم)﴿قل لله الشفاعة جميعًا له ملك السموات والأرض ﴾(زمر) سفارش وہی کرے گا، جس کو خدا اجازت دے گا، اور اسی کے بارے میں سفارش کرے گا جس سے خدا راضی ہوگا، اللہ تعالیٰ نے ایک قسم کی سفارش کی نفی فرمائی ہے اور دوسری قسم کی سفارش کا اثبات فرمایا ہے۔

حضرت محمد ﷺ کے لیے شفاعت کا اثبات: پھر شفاعت بالاذن کی متعدد قسمیں ہیں:

(۱) شفاعت کبریٰ، عسی ربك، أن يبعثك مقامًا محمودًا. المقام المحمود هو مقام الشفاعة العظمٰی لفصل القضاء في موقف المحشر. اولین وآخرین سب جمع ہوں گے مگر نبیوں میں سے کوئی ہمت نہیں کرے گا کہ اللہ تعالیٰ سے لوگوں کے حساب وکتاب لینے کی درخواست کرے آخر میں آپ ﷺ اس کے لئے تیار ہوں گے اور جاکر جنت کے دروازہ کا حلقہ کھٹکھٹائیں گے، سجدہ میں گر کر طرح طرح کی خدا کی حمد وثناء بیان کریں گے: فيقال ارفع رأسك قل تسمع سل تعط اشفع تشفع یہی مقام محمود ہے، ثم أقوم عن يمين الله مقامًا يغبطني الأولون والآخرون. (رواه الدارمي، مشكاة) مقام محمود سے آپ ﷺ کی سیادت سب پر ظاہر ہوگی، أنا سيد ولد آدم يوم القيامة وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه إلا تحت لوائي. اس میں آپ کا کوئی شریک نہیں یہ شفاعت آپ کے لئے خاص ہے۔

(۲) ایک جماعت کو بغیر حساب وکتاب جنت میں داخل کرنے کی شفاعت۔

(۳) ایک جماعت جن کا حساب وکتاب ہوگیا اور وہ جہنم کے مستحق ہوگئے ان کے لئے شفاعت کہ بغیر عذاب کے ان کو جنت میں داخل کردیا جائے۔

(۴) موحدین گنہگار جو جہنم میں داخل ہوچکے ہیں ان کو جہنم سے نکالنے کے لئے شفاعت۔

(۵) جو لوگ جنت میں داخل ہوچکے ہیں ان کی ترقی درجات کے لئے شفاعت۔

(۶) اپنے چچا ابوطالب کے لئے تخفیف عذاب کی شفاعت۔

معتزلہ اور خوارج نمبر دو، تین اور چار کی شفاعت کے منکر ہیں ان کا انکار اپنے اصول کی بناء پر ہے کہ خدا کے ذمہ ثواب وعقاب واجب ہے اس کو معاف کرنا جائز نہیں ہے، شفاعت کبریٰ کہ خلائق عامہ کے حساب وکتاب کو شروع کردیا جائے اور محشر وموقف کی پریشانی سے نجات دی جائے اسی طرح رفع

درجات کی شفاعت کے قائل ہیں، مذنبین کی شفاعت کی احادیث متواتر ہیں قال الحافظ جاء ت الأحادیث في إثبات الشفاعة المحمدية متواترة. اور منکرین کے پاس کوئی نقلی دلیل نہیں ہے، اسی طرح عقلی دلیل جس کو اصول وقواعد کا درجہ دے رکھا ہے وہ بالکل خلاف عقل ہے اس لئے کہ اگر کوئی دوسرے کا حق معاف کرتا ہے تو ظلم کہلاتا ہے مگر یہاں تو اللہ تعالی اپنا حق معاف کرتے ہیں اس کو ظلم کہنا خود بہت بڑا ظلم ہے۔

کس قسم کی شفاعت آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہے: (۱) شفاعت کبریٰ، یہ مقام محمود کے اوصاف میں سے ہے، مقام محمود کے اوصاف: الشفاعة العامة وإعطاء لواء الحمد وثناء على ربه وكلامه بين يديه وجلوسه على كرسيه وقيامه أقرب من جبرئيل كل ذلك من صفات المقام المحمود الذي يشفع فيه ليقضي بين الحق. (۲) بلا حساب وکتاب جنت میں داخلہ کی سفارش، اس کو امام نوویؒ حضرت محمد ﷺ کے ساتھ خاص قرار دیتے ہیں مگر علامہ سبکیؒ کہتے ہیں کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ (۳) اپنے چچا ابو طالب کے عذاب کی تخفیف کی سفارش یہ بھی آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہے، بقیہ شفاعت کے اقسام میں دیگر انبیاء واَولیاء اور صلحاء وعلماء بھی شریک ہوں گے:

(۱) جس طرح موقف ومحشر کے ہول سے نجات اور حساب وکتاب کے شروع کرنے کے لئے لوگ حضرات انبیاءؑ سے یکے بعد دیگرے درخواست کریں گے کہ آپ رب العالمین سے شفاعت کریں اور ہر ایک انکار کریں گے۔

(۲) اسی طرح جنت کا دروازہ کھلوانے کے لئے بھی حضرات انبیاء کرامؑ سے یکے بعد دیگرے درخواست کی جائے گی مگر ان حضرات میں سے کوئی آمادہ نہیں ہوگا اور حضرت محمد ﷺ آگے بڑھیں گے، حضرت ابو ہریرہؓ وحذیفہؓ کی حدیث میں: يجمع الله تعالى الناس فيقوم المؤمنون حتى تزلف لهم الجنة فيأتون آدم عليه السلام فيقولون يا أبانا استفتح لنا الجنة إلخ فيأتون محمدًا صلى الله عليه وسلم فيقوم ويؤذن له ہے۔

(۳) پل سے گزرنے کے بعد جنت میں داخلہ سے پہلے ایک اور پل ہوگا۔ عن أبي سعيد رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخلص المؤمنون من النار

فيحبسون على قنطرة بين الجنة والنار فيقتص لبعضهم من بعض مظالم كانت بينهم في الدنيا حتى إذاهذبوا ونقوا أذن لهم في دخول الجنة إلخ. (رواه البخاري، مشكاة: ۴۹۳/۲) اوراس پل پر سے گزرنے کے لئے بھی آپ ﷺ ہی سفارش کے لئے تیار ہوں گے۔

(۴) حتى إذا فرغ الله من القضاء بين عباده وأراد أن يخرج من النار من أراد أن يخرج فمن كان يشهد أن لا إله إلا الله. کفار مسلمان جہنمیوں کو طعنہ دیں گے اور جنتی سنیں گے تو حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر یکے بعد دیگرے تمام نبیوں کے پاس جائیں گے آخر میں حضرت محمد ﷺ کے پاس جائیں گے تو آپ ﷺ کو اللہ کی طرف سے اجازت ملے گی، آپ ﷺ سجدہ میں گر کر خدا کی حمد وثنا کریں گے، فيقال سل تعط، آپ ﷺ کو اور دیگر انبیاء اور شہداء وملائکہ اور مؤمنین کو شفاعت کی اجازت ملے گی مگر پہلے ایک حد مقرر کی جائیگی کہ اس طرح کے لوگوں کو نکالو پھر دوسرے قسم کے لوگوں کی حد مقرر ہوگی، فيحد لهم حدا فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة. ابوسعید کی حدیث میں ہے: ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون فيقال لهم أخرجوا من عرفتم. اس طرح کے لوگوں کے بعد حکم ہوگا۔ فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من خير. پھر حکم ہوگا: من وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار من خير پھر حکم ہوگا من وجدتم في قلبه مثقال ذرة من خير. پہلے جن لوگوں کے پاس ایمان کے ساتھ کچھ اعمال ظاہری بھی تھے اس کے بعد جن کے پاس اعمال ظاہری نہیں تھے مگر اعمال باطنی نور ایمان اور اخلاص تھا ان کو نکالا جائے گا، انبیاء وملائکہ، علماء اور شہداء ومؤمنین اپنی اپنی دانست میں جن جن میں ایمان کو محسوس کریں گے ان کو جہنم سے نکال لائیں گے، حدیث ابوسعید میں اعمال ظاہری صلاۃ وصیام کے بعد اعمال باطنی کا تذکرہ ہے اور حدیث انس میں خیر سے مراد نور ایمان اور اس کا پھیلاؤ اور اس کی چمک ہے اس لئے کہ ان کی حدیث میں اعمال کا تذکرہ نہیں ہے۔

فيقول الله تعالىٰ: شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوماً لم يعملوا خيرا قط. حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں: فأقول ائذن لي فيمن قال لا إله إلا الله قال ليس ذاك لك ولكن وعزتي وجلالي وكبريائي وعظمتي لاخرجن منها من قال لا إله إلا الله. (متفق عليه)

وہ کون لوگ ہیں جن کو اللہ خود اپنے دست قدرت سے نکالے گا:

(۱) حدیث میں: لا إله إلا الله موجود ہے رسالت کی شہادت کا ذکر نہیں جس کی بنا پر شیخ اکبر نے کہا کہ اہل فترت جو توحید کے قائل تھے اور رسالت کا زمانہ نہیں پایا اس لئے انبیاء و رسل سے کوئی واسطہ نہیں رہا، ان کی نجات کا مدار صرف لا إله إلا الله پر ہے اس لئے خود اللہ ان کو جہنم سے نکالے گا، مگر فترت کے زمانہ میں مرنے والوں کے بارے میں ایک حدیث میں ہے کہ میدان محشر میں ان کا امتحان ہوگا اور اس کے مطابق وہ جنت یا جہنم میں جائیں گے۔ (۲) ہر امت کے مؤحدین مراد ہیں، اور لا إله إلا الله سے پورا کلمہ مراد ہے مگر یہ کلمہ کا عنوان بن گیا ہے، اور رسالت کو اس لئے ذکر نہیں کیا کہ صرف امت مسلمہ کے مؤحدین ہی مراد نہیں ہیں بلکہ تمام انبیاء کی امتوں کے مؤحدین مراد ہیں اور سب حضرات کلمہ لا إله إلا الله میں مشترک ہیں، کلمہ شہادت میں مختلف ہیں اس لئے لا إله إلا الله پر ہی اکتفاء کیا گیا اور اس سے وہ لوگ مراد ہیں جن کو تصدیق قلبی حاصل تھی، مگر اعمال ظاہری و باطنی اور نور ایمان کا کوئی حصہ ان کے ایمان کے ساتھ نہ ہوگا اس لئے انبیاء و فرشتے ان کو جہنم سے نہیں نکالیں گے بلکہ خدا کی رحمت جو سب لوگوں کی شفاعت سے بڑھ کر ہے ایسے لوگوں کی مدد کرے گی، اور وہ براہ راست نکالے گا اور وہ لوگ عتقاء الله من النار سے موسوم ہوں گے، ابن ماجہ میں حذیفہ بن یمان کی حدیث: يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب حتى لايدري ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة وليسرى على كتاب الله في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية وبقي طوائف من الناس الشيخ الكبير والعجوز يقولون أدركنا آبائنا على هذه الكلمة لا إله إلا الله فنحن لها فقال صلة لحذيفة ما يغني عنهم لا إله إلا الله وهم لايدرون ماصلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة فقال يا صلة تنجيهم من النار ثلاثًا. عتقاء اللہ میں شاید اسی طرح کے لوگ ہوں گے۔

لوگوں کے دل میں انبیاء سے شفاعت کرانے کا الہام پیدا کرنا، حضرت محمد ﷺ کے مقام محمود میں فائز ہونے کے اعلان و اظہار کے لئے ہوگا:

اللہ تعالیٰ لوگوں کے دل میں الہام کرے گا کہ شفاعت کے لئے آدم کے پاس جائیں اور حضرت آدم علیہ السلام اور دیگر انبیاء علیہم السلام کی زبان سے ایسا جواب دلایا کہ وہ لوگ یکے بعد دیگرے ان اولو

العزم رسولوں کے پاس سے ہو کر حضرت محمد ﷺ کے پاس جائیں تاکہ سب کو معلوم ہو جائے کہ یہ کام بجز حضرت محمد ﷺ دوسرا کوئی نہیں انجام دے سکتا ہے۔

حدیث انس وابو ہریرہ وغیرہما میں ہے کہ اولین وآخرین میدان محشر میں جمع ہوں گے اور ان کی پریشانی بہت زیادہ ہو جائے گی تو فيلهمون لذلك فيقولون لو استشفعنا على ربنا. اور اس کے بعد آدم علیہ السلام اور یکے بعد دیگرے نبیوں کے پاس جائیں گے یہاں تک کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام فرمائیں گے ائتوا محمدًا صلى الله عليه وسلم عبدا قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. اگرچہ تمام انبیاء گناہوں سے معصوم ہیں مگر دیگر حضرات انبیاء علیہم السلام کے متعلق اللہ کی طرف سے دنیا میں اس کا اعلان نہیں ہوا اور حضرت محمد ﷺ کے بارے میں اعلان ہو چکا ہے ﴿إنا فتحنا لك فتحًا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾ ذنب ہر ایسے امر کو کہتے ہیں جس کا انجام مضر ونقصان دہ ہو: الذنب هو يستعمل في كل أمر يستوخم عقباه اعتبارًا بذنب الشيء ولهذا يسمى الذنب تبعة اعتبارا لما يحصل من عاقبته. جس کی وجہ سے حضرت محمد ﷺ کو خیال ہوگا کہ درخواست کریں اگر کوئی فروگزاشت کی چیز ہے تو اس کے ضرر ونقصان سے اللہ محفوظ رکھیں گے، ادھر تمام انبیاء سے اللہ نے وعدہ فرمایا تھا کہ تمہارے لئے ایک دعا ہے جیسے تم کہو گے اسی طرح قبول کروں گا، تمام حضرات انبیاء کرام نے اپنی اس خاص دعاء کو دنیا میں استعمال کر لیا مگر آپ نے اس کو محفوظ رکھا تھا اور آج استعمال کا ارادہ ہے اس لئے آپ کی ہمت بندھے گی اور آپ اس کے لئے تیار ہو جائیں گے عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة. شفاعت کبریٰ میں سارے لوگ شامل ہیں لیکن اصالۃً اور مقصود بالذات آپ کی امت رہے گی بقیہ لوگ تبعًا اور ضمنًا اس میں شامل ہوں گے۔

حدیث شفاعت پر ایک اشکال: حدیث انس رضی اللہ عنہ وغیرہ میں تصریح ہے کہ میدان محشر میں اولین وآخرین جمع ہوں گے۔ يوم يقوم الناس لرب العالمين. اور قیام کی مدت کے طویل ہونے سے اور آفتاب کے نزدیک ہونے سے گرمی کی شدت ہوگی جس سے لوگ پسینہ میں غرق ہو جائیں گے اور بے چین ہو کر شفاعت کے لئے سعی کریں گے کہ اس پریشانی سے نجات ہو اور حساب وکتاب شروع

ہو جائے۔

مگر جب آپ ﷺ شفاعت کے لئے جاتے ہیں تو ان روایات میں جہنم میں داخل مؤمنین کو جہنم سے نکالنے کی سفارش کا ذکر ہے قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيأتوني فاستاذن على ربي تعالىٰ فيؤذن لي فإذا أنا رأيته وقعت ساجداً فيدعني ما شاء الله فيقال يا محمد ارفع رأسك قل تسمع سل تعط اشفع تشفع فارفع رأسي فاحمد ربي تعالىٰ بتحميد يعلمنيه ربي عزوجل ثم اشفع فيحد لي حدًا فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة. حافظ ابن حجر داؤدی سے اعتراض نقل کرتے ہیں: إن في أول الحديث ذكر الشفاعة في الا راحة من كرب الموقف وفي آخره ذكر الشفاعة في الاخراج من النار وذلك إنما يكون بعد التحول من الموقف والمرور على الصراط وسقوط من يسقط في تلك الحالة في النار ثم يقع بعد ذلك الشفاعة في الاخراج. (۵۳۵/۱۱) شارح عقیدۃ الطحاوی لکھتے ہیں: والعجب كل العجب من إيراد الأئمة لهذا الحديث من أكثر طرقه لا يذكرون أمر الشفاعة الأولىٰ في ماتى الرب سبحانه لفصل القضاء كما ورد هذا في حديث الصور فإنه المقصود في هذا الباب ومقتضىٰ سياق أول الحديث فإن الناس إنما يستشفعون إلى آدم فمن بعدهم من الانبياء في أن يفصل بينهم فإذا وصلوا إلىٰ الجزاء إنما يذكرون الشفاعة في عصاة الأمة واخراجهم من النار.

جواب: بعض علماء اس کے جواب میں لکھتے ہیں: (۱) کہ بھول کی وجہ سے راویوں نے ایک قصہ کو دوسرے قصہ سے خلط ملط کر دیا ہے۔ قال الداؤدي كان راوي هذا الحديث ركب شيئاً على غير أصله. (۲) قاضی عیاض وغیرہ لکھتے ہیں کہ روایت میں اختصار ہے، فيؤذن لي پر بات پوری ہوگئی، یعنی فيؤذن لي في الشفاعة الموعود لها في فصل القضاء. اور بعد والا جملہ مستانفہ ہے ماقبل سے اس کا تعلق نہیں ہے بلکہ اس میں دوسری بات مذکور ہے یعنی شفاعت مخصوصہ کا ذکر ہے۔ (۳) اور شارح عقیدۃ الطحاوی کہتے ہیں کہ ہمیشہ سے رواۃ حدیث میں یہ رواج رہا ہے کہ ان کی نظر میں جو اہم بات ہوتی ہے اس کو ذکر کرتے اس کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں اور غیر اہم کو ترک کر دیتے ہیں اور جس موقع پر جس ٹکڑے کے ذکر کی ضرورت محسوس کرتے اس کو ذکر کرتے اور

دوسرے کونظر انداز کر دیتے، سلف کے پیش نظر خوارج ومعتزلہ کی تردید تھی جو شفاعت کبریٰ کے منکر نہیں تھے بلکہ جہنم مین داخل ہونے کے بعد سفارش سے نکلنے کے منکر تھے اس لئے اس ٹکڑے کو ذکر کیا اور دوسرے کونظر انداز کر دیا ورنہ حدیث صور میں تفصیل سے ترتیب وار واقعہ مذکور ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کے سفارش قبول فرما کر حساب وکتاب کے لئے آنے اور آسمان پھٹنے اور فرشتے کے اترنے اور اللہ کا بادل کے سائبان میں نازل ہونے ان سب کا ذکر ہے۔

حدیث ابوسعیدؓ: أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها و لا يحيون . یعنی کفار جو دراصل جہنمی ہیں وہ ہمیشہ ہمیش جہنم میں رہیں گے نہ مریں گے اور نہ ان کی زندگی ہوگی جس میں آرام ہوگا۔

عذاب جہنم کی ابدیت: اس حدیث سے عذاب جہنم کا ابدی ہونا ثابت ہوتا ہے یہی مذہب تمام اہل سنت والجماعت کا ہے، قال القرطبي:فمن زعم أنهم يخرجون من جهنم و انما تبقى خالية أو أنها تفنى وتزول فهو خارج عن مقتضى ماجاء به الرسل و أجمع عليه أهل السنة ابن تیمیہ اوران کے متبعین کہتے ہیں کہ کفار ایک دن جہنم سے نکلیں گے پھر جہنم کو فنا کر دیا جائے گا، چھوٹا منہ بڑی بات، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ کو تفرد وشذوذ سے دلچسپی ہے، پھر جس جانب کو اختیار کرتے ہیں بے ضرورت اس پر زور صرف کرتے ہیں اور اپنی طلاقت لسانی اور انشاء پردازی کی وجہ سے مخاطب کو مرعوب کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور جانب مخالف کے دلائل سے سطحی طور سے گزر جاتے ہین چنانچہ انھوں نے اس مسئلہ میں بھی اپنے اس قول کو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول بتلا دیا جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول عبد بن حمید کی تفسیر سے نقل کیا جس میں: ليأتين عليها زمان ليس فيها أحد، قال عبيد الله بن معاذ راويه كان أصحابنا يقولون يعني به الموحدين ہے اور حضرت عمرؓ کا قول حسن عن عمر سے منقول ہے جو منقطع ہے: لولبث أهل النارفي النار عدد عالج لكان لهم يوم يخرجون. حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں قلت هذا الاثر عن عمر لو ثبت حمل على الموحدين. ابن تیمیہ کے قول پر ابن حجرؒ تبصرہ کرتے ہیں: قد مال بعض المتأخرين إلى هذا القول ونصره بعدة أوجه من جهة النظر وهو مذهب ردي مردود على قائله وقد اطنب السبكي الكبير في بيان وهائه فاجاد. عبداللہ بن عمرو بن

العاصؓ کی حدیث: يأتي على النار زمان تخفق الرياح أبوابها ليس فيها أحد يعني الموحدين. یہ حدیث منکر ہے، ابن جوزی موضوع کہتے ہیں، یہی مضمون حدیث حضرت ابوامامہ میں ہے جس کو سیوطی تک نے موضوع بتایا ہے پھر راوی یعنی الموحدین کہکر اس کا مطلب بیان کر رہا ہے جس سے کافرین کا جہنم سے نکلنا ثابت نہیں ہو رہا ہے بلکہ یہ معلوم ہو رہا ہے کہ جہنم کے اوپر کا طبقہ عصاۃ مؤمنین سے خالی ہوگا۔

عذاب جہنم کی ابدیت پر استدلال: علامہ سبکی کبیر نے تقریباً سو آیات جہنم و جنت سے متعلق ذکر کی ہیں، اور کہا کہ ان آیات میں جہنم کے عذاب کے بارے میں خلود اور اس سے مشتق الفاظ چونتیس بار استعمال ہوئے ہیں اور جنت کے بارے میں اڑتیس بار، اور تابید مع الخلو د چار بار، اور بعض میں عدم خروج کی تصریح ہے، اس کثرت سے استعمال حقیقی معنی مراد لینے پر قطع و جزم پیدا کرتا ہے، اور اہل سنت والجماعت کا یہی عقیدہ ہے، یہاں چند آیات پیش کی جا رہی ہیں۔(۱)﴿والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا ولايخفف عنهم من عذابها كذلك نجزي كل كفور﴾ (فاطر:۳۶) (۲)﴿كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها﴾ (۳)﴿ماهم عنها بمخرجين﴾ (۴)﴿ما هم بخارجين من النار﴾ (۵) ﴿من يأت ربه مجرما فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيىٰ﴾ (۶)﴿يريدون أن يخرجوا من النار وماهم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم﴾ اللہ تعالیٰ نے جہنمیوں کے حال کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا، (۷)﴿سواء علينا اجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص﴾ (۸) ﴿فاليوم لا تخرجون منها ولا تستعتبون﴾ (۹)﴿إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ (۱۰)﴿إن الله لعن الكافرين وأعد لهم سعيرًا خالدين فيها أبدًا﴾ (۱۱) ﴿ألم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدًا فيها ذلك الخزى العظيم﴾

اسی طرح احادیث کثیرہ صحیحہ عذاب جہنم کے دائمی ہونے پر صریح ہیں، موت کو مینڈھے کی شکل میں لاکر دوزخ و جنت کے درمیان ذبح کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا: يا أهل الجنة خلود لا موت ويا أهل النار خلود لاموت، عن ابن عمرو أبي هريرة (رواهما البخاري) وعن أبي سعيد (رواه مسلم والترمذي) وعن انس (رواه أبويعلى) وعن ابن مسعود (رواه الطبراني)

وفيه لو قيل لأهل النار إنكم عائشون عدد كل حصاة في الدنيا لفرحوا بها ولو قيل لأهل الجنة إنكم عائشون عدد كل حصاة لحزنوا ولكن جعل لهم الابد يه. روى عن معاذ بن جبل (رواه الطبراني باسناد جيد إلا أن فيه انقطاعًا) وفيه أن المرد إلى الله إلى الجنة أو نار خلود بلا موت وإقامة بلا ظعن.

(۲) احادیث متواترہ دلالت کرتی ہیں کہ عصاۃ مؤمنین جہنم سے نکلیں گے اگر کفار بھی اس سے خارج ہوں گے تو پھر مؤمنین عصاۃ کی کیا خصوصیت رہ جائیگی۔

(۳) ابن تیمیہ اوران کے متبعین معتزلہ پر عقل کونقل پر مقدم کرنے کا اعتراض کرتے ہیں کہ وہ لوگ ایک حکمت ومصلحت کو اپنے ذہن سے تراشتے ہیں پھر خدا کو اس کا پابند بنا دیتے ہیں مگر یہاں پر خود انھوں نے یہی عمل اختیار کیا اور کہا کہ: ليس في حكمة أحكم الحاكمين ورحمة أرحم الراحمين أن يخلق خلقًا ليعذبهم أبدالآباد عذابًا سرمدًا لا نهاية له. حالانکہ اللہ تعالیٰ کی دونوں طرح کی صفتیں ہیں رحمت وکرم، عذاب وانتقام، چناں چہ وہ رحمٰن ورحیم بھی ہے، جبار وقہار، مذل ومنتقم بھی، اگر صفت رحمت، رحمت کے افعال کا تقاضہ کرتی ہے تو صفت جباریت غضب کے افعال کا تقاضہ کرتی ہے، حضرت الاستاذ علامہ ابراہیم صاحب بلیاوی رحمۃ اللہ علیہ صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند ابن تیمیہ کے بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ "یہ یک رخے ہیں" بلکہ بطور مزاح فرماتے "یہ ایک آنکھ سے دیکھتے ہیں"۔

سبقت رحمتي على غضبي کی تفسیر خود قرآن کریم میں ہے عذابي اصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء کہ عذاب کے لئے معذب میں کسی سبب کا پایا جانا ضروری ہے مگر رحمت خداوندی کے لئے مرحوم میں کسی سبب کا پایا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

اعتراض: يامعشر الجن قد استكثرتم من الإنس وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا قال: النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم. (سورة إنعام) فأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السمٰوات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما

يريد وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السمٰوات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ. (سورہ ہود) ان آیات میں استثناء ہے جس سے بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ عذاب ابدی نہیں ہوگا۔

جواب: (۱) استثناء کا تعلق موحدین سے ہے، ابن جریر نے خالد بن معدان ضحاک، قتادہ، حسن، ابن عباس رضی اللہ عنہما وغیرہم سے نقل کیا ہے کہ: المراد بمن شاء فساق الموحدين فإنهم يخرجون عنها كما نطقت به الأخبار. ابن کثیر نے ان حضرات سے نقل کیا ہے کہ: إن الاستثناء عائد على العصاة من أهل التوحيد ممن يخرجهم الله من النار بشفاعة الشافعين.

(۲) استثناء سے مقصد اظہار قدرت ہے کہ خدا کے ذمہ یہ عذاب دینا واجب ولازم نہیں اس نے یہ چاہا تو ایسا ہوا اگر چاہے کہ ان کو عذاب جہنم سے نکالے تو نکال سکتا ہے، وہ ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ﴾ ہے، مگر دیگر دلائل سے ثابت ہے کہ وہ ایسا نہیں چاہے گا، إن ذلك ليس بأمر واجب عليه إنما هو مقتضى مشيته و إرادته إلا ماشاء الله أى لو فرض ان الله أراد إخراجهم من النار أو من الجنة فى زمان لكان مستثنى من مدة خلودهم ولكن ذلك لايقع لدلالة القواطع على عدم وقوعه.

(۳) جس طرح جہنم کے عذاب خلود سے استثناء ہے اسی طرح دخول جنت میں استثناء ہے اگر جہنم کے ختم ہونے پر استدلال صحیح ہے تو جنت کے ختم ہونے پر بھی استدلال صحیح ہوگا مگر باتفاق فریقین جنت دائمی ہے۔

(۴) ابن قیم عقلی استدلال کرتے ہیں کہ جہنمی لوگ اس سخت عذاب کے بعد توبہ کریں گے ﴿ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون﴾ ﴿وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا نعمل صالحًا غير الذى كنا نعمل﴾ توبہ کرنے کے بعد اور آئندہ ہمیشہ کے لیے عزم کر لینے کے بعد عذاب کی کوئی معقول وجہ نہیں رہ جاتی ہے، ابن قیم نے اس پر غور نہیں کیا کہ مجرمین کی توبہ خوف کے وقت دو طرح کی ہوتی ہے ایک حقیقی توبہ جس میں دائمی عزم ہوتا ہے احتراز عن المعصیت کا دوسری توبہ دفع الوقتی ہوتی ہے جھوٹا وعدہ ہوتا ہے کہ اس وقت جان بچالو آئندہ دیکھا جائے گا، کفار کا وعدہ اور توبہ اسی دوسری قسم کا ہوگا ﴿ولو ترىٰ إذ وقفوا على النار فقالوا ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من

المؤمنين بل بدالهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون﴾ معاینۂ عذاب کے باوجود بعد میں ان سے کفر جحود کے طور پر ہوگا ﴿جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾

فأماتهم الله اماتة ليس المراد أنه يحصل الموت حقيقة إنما هو كناية عن غيبة احساسهم. مسلمان گنہگار کو ایک مدت تک عذاب چکھنے کے بعد اللہ تعالی ایسی موت دے دیگا جس سے احساس ختم ہو جائے گا اور کچھ دنوں تک جہنم میں محبوس رہیں گے اور جل کر کوئلے کی طرح ہو جائیں گے مگر ماقبل کی روایات میں ہے کہ صورت وشکل یا اعضاء سجدہ جلنے سے محفوظ رہیں گے۔

فجيء بهم ضبائر ضبائر. ضبائر هو منصوب على الحال وهو بفتح الضاد جمع ضبارة بفتح الضاد أو الكسرة. جماعت غول درغول۔

حدیث ابن مسعودؓ: اتسخر بي سخر منه وسخر به كلاهما صحيح.

خدا کی طرف استہزاء وسخریہ کی نسبت: علماء نے اس کی مختلف توجیہ کی ہے: (۱) اس نے خدا کے لئے اس لفظ کا استعمال بطور مشاکلت کیا ہے کہ جب وہ بار بار خدا سے عہد کر رہا ہے اور اسے توڑ رہا ہے تو اس کو اس نے استہزاء وسخریہ کا درجہ قرار دیا اس کے مقابلے میں خدا کی طرف سے اس کو جنت میں داخل ہونے کا حکم دیا جا رہا ہے اور ادھر جنت کو بھرا ہوا دکھایا جا رہا ہے کہ تل رکھنے کہ جگہ نہیں ہے وہ آکر شکایت کر رہا ہے کہ اس میں کیسے داخل ہو جاؤں تو کہا جا رہا ہے کہ جاؤ وہاں پر تجھ کو سارے جہاں کا دس گنا دے رہا ہوں اس کو وہ اپنے فعل کا بدلہ سمجھ کر أتسخر بي کہہ رہا ہے یا جزاء سخریہ کو سخریہ سے تعبیر کر دیا ہے اور کہہ رہا ہے کہ آپ رب العالمین ہیں، بادشاہ ہیں، میں بدعہدی کر رہا ہوں مگر آپ ہی سے تو درخواست کر رہا ہوں۔ (۲) أتسخر بي میں ہمزہ انکار کے لئے ہو کہ مجھ کو یقین ہے کہ آپ مجھ سے مذاق نہیں کر رہے ہیں اس لئے کہ آپ رب العالمین ہیں مگر میں بھلا اس کے لائق کہاں ہوں؟ جواب دیا جاتا ہے: لا استهزئ منك لكني على ما أشاء قادر. تم اہل نہیں ہو مگر میں تو تم کو اہل بنانے پر قادر ہوں۔ (۳) دل پر جب کسی کیفیت کا غلبہ ہوتا ہے تو زبان بے قابو ہو جاتی ہے اور زبان سے کچھ کا کچھ نکل جاتا ہے اسی طرح اس بندہ کے دل پر متضاد کیفیت گزر رہی ہوگی جس کی وجہ سے یہ جملہ اس

کی زبان سے نکل گیا ایسی حالت میں جو جملہ نکلتا ہے خدا اس سے درگزر کرتا ہے جس طرح حدیث میں ہے کہ ایک بندہ نے بیخودی میں أنت عبدي وأنا ربك کہہ دیا تھا۔

ما يصريني منك: الصري القطع أي شيء يرضيك ويقطع السوال بيني وبينك. کونسی چیز تیرے سوال کو پورا کرے گی، کہ تیرا بار بار سوال کرنا بند ہوگا۔

ضحک باری: کنایہ ہے کمال رضا سے، یا تجلی والی تأویل کی جائے جس میں منشاء تو تجلی ہی ہوتا ہے مگر افعال کی اسناد متجلی کی طرف ہوتی ہے، ضحک کا منشاء تجلی میں ہے مگر ضحک کی نسبت خدا کی طرف صحیح ہے۔

حدیث مغیرہ بن شعبہؓ مرفوعًا وموقوفًا دونوں طرح امام مسلمؒ نے روایت کیا ہے، امام نوویؒ کہتے ہیں:
إن المذهب الصحيح المختار الذي عليه الفقهاء وأصحاب الأصول والمحققون من المحدثين ان الحديث إذا روى متصلاً وروى مرسلاً أو روى مرفوعًا وروى موقوفًا فالحكم للموصول والمرفوع لأنها زيادة ثقة وهي مقبولة عند الجماهير من أصحاب فنون العلوم فلا يقدح اختلافهم هنا في رفع الحديث ووقفه لا سيما وقد رواه الاكثرون مرفوعًا.

قال رب فاعلاهم منزلة قال أولئك الذين اردت غرست كرامتهم بيدي: حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا تو جواب دیا جارہا ہے، أردت غرست، أردت کا تعلق غرست فعل سے صحیح نہیں ہے، اس لیے (۱) غرست مصدر کے معنی میں لیا جائے جیسے تسمع بالمعيدي خير من أن تراه میں یعنی اردت غرس كرامتهم. اور جمع الفوائد میں اردت غرس كرامتهم بيدي کا لفظ موجود ہے۔ (۲) یا أردت کے بعد واو عطف محذوف ہو اسی طرح اردت کا مفعول بہ محذوف ہو اصل عبارت اردتهم وغرست كرامتهم بيدي ہو۔

أردتهم: اخترتهم ان کو میں نے خود منتخب کیا، عطایا وانعامات کو پودہ سے تشبیہ دیکر کہا کہ خود میں نے اس عطا و کرامت کے پودے کو لگایا ہے۔ (الحل المفهم)

حدیث جابرؓ: أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبدالله يسأل عن الورود فقال

نجيء نحن يوم القيامة عن كذا وكذا انظر أي ذلك فوق الناس. إن منكم الا واردها كان على ربك حتمًا مقضيًا. (سورة مریم) اس کی تفسیر میں اختلاف ہے حضرت جابرؓ کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ورود سے مراد دخول نہیں ہے بلکہ مرور علی الصراط ہے: ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا. (سورة مريم) اور مشرکین کا ورود دخول جہنم ہے یہی تفسیر ابن مسعود سے منقول ہے مگر ابن عباس سے اور مسند احمد کی روایت کے مطابق جابر کی روایت میں بھی ورود سے مراد دخول ہے، مگر جابر کی اس روایت کو ابن کثیر نے غریب کہا ہے۔

عن كذا وكذا انظر أي ذلك فوق الناس: امام نوویؒ کہتے ہیں باتفاق علماء اس لفظ میں تصحیف وتغیر ہے، قاضی عیاض کہتے ہیں تمام نسخوں میں اسی طرح ہے اور اس میں بڑا تغیر واقع ہو گیا ہے، صحیح عبارت نجيء يوم القيامة على كوم هكذا رواه بعض أهل الحديث اور کعب بن مالک کی روایت میں ہے يحشر الناس يوم القيامة على تل وأمتي على تل اور ابن عمر کی حدیث میں: فيرقى هو يعني محمدًا صلى الله عليه وسلم وأمته على كوم فوق الناس.

على كوم کا لفظ مٹ گیا ہوگا اس کو كذا كذا سے بیان کر کے أي ذلك فوق الناس سے تفسیر کر دیا قال القاضي إنه كان أظلم هذا الحرف على الراوي أو أمحى فعبر عنه بكذا وكذا وفسره بقوله أي فوق الناس وكتب عليه أنظر تنبيهًا فجمع النقلة الكل ونسقوه على أنه من متن الحديث كما تراه. (نووی ۱/۱۰۷) مگر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے تصحیف وتغییر سے انکار کر کے عبارت کی توجیہ کی ہے کہ اونچی جگہ پر ہوں گے اور دوسرے لوگ اس سے نیچے ہوں گے، اسی کو حضرت جابر نے کہا کہ ہم قیامت کے دن اس طرح سے آئیں گے اور ہاتھ اٹھا کر اشارہ کر کے اس کی بلندی کو بتلایا کہ انظر كذا وكذا پھر كذا وكذا کو ذلك سے اشارہ کر کے فوق الناس سے تفسیر کر رہے ہیں۔

ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ہم سب اس طرح اس طرح سے آئیں گے اور تفصیل سے لوگوں کے منازل ومقامات کو بیان کیا پھر فرمایا: انظر أي ذلك فوق الناس، أي حرف تفسیر نہیں بلکہ اسم موصول ہے۔

حدیث ابو ہریرہ: إن ما بين المصراعين من مصاريع الجنة كما بين مكة و بصرى، وإن مابين المصراعين من مصاريع الجنة إلى عضادتي الباب. مصراع : دروازہ کا کنارہ، بازو کے ایک کنارہ سے دوسرے کنارے تک کا فاصلہ، مگر دوسری روایت میں ہے دروازے کا تختہ اس کے کنارے سے اس کے بازو تک کا فاصلہ، مگر روایت تو ایک ہی ہے اس لیے إلى عضادتي الباب، ما بين المصراعين کی تفسیر قرار دی جائے۔

حدیث ابو ہریرہؓ وحذیفہؓ: فيقول إبراهيم عليه السلام لست بصاحب ذلك إنما كنت خليلاً من وراء وراء. وراء: مبنی برفتحہ ہو یا منصوب یا مرفوع قال الرضى يجوز إضافة الصدر من هذه الظروف والأحوال إلى العجز، كيوم يوم، صباح مساء، حين حين، لقيته كفة كفة، جارى بيت بيت، وإنما لم يتعين بناء الجزئين فيهما كما تعين في خمسة عشر لظهور تضمن الحرف وتعينه في نحو خمسة عشر دون هذه المركبات إذ يحتمل كلها بتقدير حرف العطف وان لا يكون فإذا قدرناها قلنا إن معنى لقيته يوم يوم أي يوما فيومًا، صباحًا فمساء، وإن لم نقدر حرف العطف قلنا إن المعنى يوماً بعد يوم، صباحًا بعد مساء.

اس قاعدہ کی روشنی میں وراء وراء دونوں مبنی برفتحہ ہوں گے اگر حرف عطف کو مقدر مانو، اور اگر حرف عطف مقدر نہ مانو تو مبنی برضمہ ہوں گے مضاف الیہ کے محذوف منوی ہونے کی بناء پر۔

دو مرتبہ وراء کہنے کی وجہ: سیدنا ابراہیم علیہ السلام از راہ تواضع فرمار ہے ہیں کہ میں اس مقام کا اہل نہیں ہوں اس لئے کہ مجھ کو یہ شرف جبرئیل کے توسط سے حاصل ہوا ہے، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کو شرف ہم کلامی براہ راست حاصل ہوا مگر دیدار حاصل نہیں ہوا اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو شرف ہم کلامی بھی حاصل ہوا اور شرف دیدار بھی لہٰذا میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ورے اور حضرت موسیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ورے اس طرح میں دو درجہ پیچھے رہا۔

تمام انبیاء معصوم ہیں: نبوت وہبی ہے مگر اللہ تعالیٰ ایسے ہی افراد کو منتخب کرتا ہے جن کا نفس قدسی ہوتا ہے ان کی قوت ملاء اعلیٰ کے ادراک کے مشابہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے عالم غیب سے ان کا اتصال ہوتا ہے، اور وہ جنت ودوزخ کا مشاہدہ کرتے ہیں، الرؤيا الصالحة جزء من ست وأربعين جزء من النبوة میں اسی طرف اشارہ ہے، اور اس کے اخلاقی قویٰ میں استقامت ہوتی ہے جس کی وجہ سے

عمل صالح اور اجتناب عن المعاصی اور طاعت میں آداب کی رعایت کرتے ہیں یہاں تک کہ ان کو عصمت حاصل ہو جاتی ہے، السمت الصالح والاقتصاد جزء من خمس وعشرين جزء من النبوة میں اس کی طرف اشارہ ہے، انبیاء کی سیرت اور ان کے احوال ان کی عصمت کے گواہ ہیں اور عقل کا بھی یہی تقاضہ ہے اس لئے کہ انبیاء اللہ اور بندہ کے درمیان سفیر ہوتے ہیں، سفیر و واسطہ مقرر کرنے کے لئے یہ دیکھا جاتا ہے کہ جس بات کو پہونچانے کے لئے کہا جائے اس کو وہ صحیح صحیح سمجھتا ہو اور ٹھیک طور سے ان کو پہونچائے اور ہماری مخالفت نہ کرے بندوں کا علم ناقص ہے اس لئے انتخاب میں غلطی ہو سکتی ہے مگر اللہ عالم الغیب والشہادۃ ہے اس سے غلطی کا کوئی امکان نہیں ہے اس لئے جن حضرات کو وہ منتخب کرتا ہے ان میں ان اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے۔

حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک کا معذرت کرنا کہ ہم سے فروگزاشت ہو چکی ہے جس پر عتاب ہو چکا ہے کہیں پھر نہ کوئی فروگزاشت ہو جائے، مگر ان فروگزاشتوں کی وجہ سے وہ حضرات پھر بھی معصوم رہے اس لئے کہ حکم خداوندی کی جان بوجھ کر مخالفت کرنا یہ معصیت ہے اور اگر سہوًا یا اجتہادًا ہو تو صورۃً معصیت ہے حقیقتًا معصیت نہیں ہے بلکہ وہ زلت ولغزش ہے، چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام کا اس درخت سے کھانا بھول کر تھا: فنسي ولم نجد له عزمًا. صورت معصیت کی وجہ سے اللہ نے عصٰی کا لفظ استعمال کیا مگر ہم حضرت آدم علیہ السلام کو عاصی نہیں کہہ سکتے ہیں، حضرت نوح علیہ السلام کا بیٹا منافق تھا حضرت نوح علیہ السلام اس کو مؤمن مخلص سمجھتے تھے اور خدا کا وعدہ تھا کہ تیرے اہل کو میں نجات دوں گا اس لئے بیٹے کو اپنا اہل گمان کر کے سوال کر لیا، خدا نے بتلایا کہ وہ مؤمن نہیں ہے، نادانی وناواقفیت میں یہ سوال ہوا خود خدا کہتا ہے: فلا تسئلني ما ليس لك به علم.

حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ثلاث کذبات یہ کذبِ حقیقی نہیں ہے بلکہ تعریض کے قبیل سے ہے: قال القاضي: الحق ان الكلمات الثلاث إنما كانت من معاريض الكلام لكن لما كانت صورتها الكذب سماها أكاذيب. اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قبطی کو قتل کرنا یہ خطاء تھا کیوں کہ وہ کافر تھا جو ایک مسلمان پر ظلم کر رہا تھا، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا کوئی جرم ہی نہیں تھا دوسرے لوگوں نے ان کو خدا کا بیٹا بنا دیا مگر اس پر بھی وہ شرمارہے ہیں، الغرض اللہ تعالیٰ کو آپ ﷺ کی سیادت کو سارے جہان پر ظاہر کرنا تھا اس لئے اس طرح حضرات انبیاء نے جواب دیا اور اپنے کو اس منصب کے لائق نہیں جانا۔

ثلاث کذبات کی تفصیل: ابن سیرین عن ابی ہریرہ کی روایت میں ہے: لم یکذب إبراهيم إلاثلاث كذبات پھران کذبات کی تفصیل میں۔(۱) إني سقيم(۲) بل فعله كبيرهم (۳)أختي کو شمار کیا ہے مگر مسلم کی روایت ابوزرعہ عن ابی ہریرہ میں (۱) کوکب کے بارے میں هـذا ربـي. (۲) بـل فعله كبيرهم. (۳) إني سقيم کوشمار کیا ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں: قلت الذي يظهر أنها وهم من بعض الرواة فإنه ذكر في الكوكب بدل قوله في سارة والذي اتفقت عليه الطرق ذكر سارة دون الكوكب.

باب"دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأمته وبكائه شفقة عليهم"

حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ: وقـال عيسـى عليه السلام امام نووی، قاضی عیاض سے نقل کرتے ہیں کہ قال فعل ماضی نہیں ہے بلکہ یہ اسم مصدر ہے۔ تلا قول الله تعالىٰ في إبراهيم نبی ﷺ نے قرآن میں مذکوران آیتوں کی تلاوت فرمائی تو آپ کے سامنے ان دونوں حضرات کی شفقت ومحبت اپنی اپنی امت پر ذہن میں آئی پھر آپ کی جوشفقت ومحبت اپنی امت پر ہے وہ بھی جوش میں آئی جس سے أللهم أمتي أمتي کہہ کررونے لگے، اللہ نے آپ کے اعزاز کے لئے جبرئیل کوبھیج کرمعلوم کرایاورنہ اللہ تو عالم الغیب والشہادۃ ہے إنا سنرضيك في أمتك ولا نسؤك. ولسوف يعطيك ربك فترضى. لانسؤك کا اضافہ جمیع امتی کے جہنم سے نجات کوبتلارہاہے کہ آپ کوذرہ برابرغم نہیں دیں گے بلکہ سب کو جنت میں داخل کردیں گے۔

باب"بيان من مات على الكفر فهو في النار ولا تناله الشفاعة ولا تنفعه قرابة المقربين"

أحاديث أنس، وأبي هريرة، وعائشة، وقبيصة،

وزهيربن عمرو، وابن عباس رضي الله عنهم

حدیث انسؓ: إن أبي وأباك في النار ایک شخص نے اپنے باپ کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ

نے فرمایا: في النار، جب واپس جانے لگا تو آپ نے اس کے غم کو ہلکا کرنے کے لئے فرمایا: إن أبي وأباك في النار.

زمانۂ فترت میں مرنے والوں کا حکم: نبی کریم ﷺ بعثت سے قبل کا زمانہ زمانۂ جاہلیت ہے ان لوگوں کو حضرت ابراہیم اور حضرت موسی وحضرت عیسی علیہم السلام کی تعلیم سے تھوڑی بہت واقفیت تھی:

﴿وهـذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون أن تقولوا إنما أنزل الكتاب عـلـى طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين أو تقولوا لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاء كم بينة من ربكم وهدى ورحمة﴾ (سورة إنعام) یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ ان کو اہل کتاب کی دونوں کتابوں کا علم تھا اور دونوں جماعت کے احوال سے یک گونہ واقفیت تھی، اور تاریخ سے بھی ثابت ہے کہ حضرت موسی وحضرت عیسی علیہما السلام کی کتاب اور اس کے ماننے والے عرب میں موجود تھے، ورقہ بن نوفل کے بارے میں ہے کہ: كتب من الانجيل بالعربية اور حجت قائم ہونے کے لئے براہ راست خود رسول کا ان کے پاس مبعوث ہونا ضروری نہیں بلکہ رسول کا یا اس کی تعلیم کا ان تک پہنچنا ایمان کے واجب ہونے کے لئے کافی ہے اور یہ بات اہل جاہلیت کو حاصل تھی قرآنی آیت كنتم على شفا حفرة من النار. نبی کریم ﷺ کی حدیث: إن الله نظر إلى أهـل الأرض فـمـقت عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب بھی اس کی طرف مشیر ہے اور اسی قبیل سے ہے۔

إن أبي وأباك في النار: قال النووي: فيه أن من مات في الفترة على ما كانت عليه الـعـرب مـن عبـادة الأوثان فهو من أهل النار وليس هذا مواخذة قبل بلوغ الدعوة فإن هـؤلآء كـانـت قـد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره من الأنبياء صلوات الله تعالىٰ وسلامه عـليهم. (نـووي: ۱/۱۱۴) شاہ عبد العزیز صاحب "فتاوی عزیزی" میں لکھتے ہیں مہربان من چوں معلوم شد کہ زمان بعث آنحضرت زمان فترة نہ بود بلکہ زمان جاہلیت بود بس اشکال زائل گشت، اصطلاحاً زمان فترة وہ دور ہے جس میں نہ کوئی رسول آیا اور نہ رسول کی تعلیم کسی طرح پہنچی ہو بس اسی شکل میں معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کا آپس میں اختلاف ہے، معتزلہ حسن وقبح عقلی کے قائل ہیں کہ عقل کے حسن وقبح

کے ادراک کرنے کی بنیاد پر عقل خدا کے حکم کو ادراک کر لیتی ہے اور اس سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے، خدا کی معرفت اور اس پر ایمان کی خوبی کو عقل ادراک کرتی ہے جس کی وجہ سے بعثت رسول سے پہلے بھی ایمان واجب ہے، ابو منصور ماتریدی کا مذہب فقط ایمان باللہ سے متعلق یہ ہے کہ عقل اس کے حسن وقبح کا ادراک کر کے خدا کے حکم کو معلوم کر لیتی ہے جس سے قبل بعثت رسول مثل معتزلہ ایمان باللہ واجب ہے، اشاعرہ، احناف اور ائمہ بخاریٰ کے یہاں عقل کا حسن وقبح کے جاننے سے خدا کا مطلوب حکم معلوم نہیں ہوسکتا ہے، خدا کا حکم جاننے کا ذریعہ رسول کی اطلاع ہے، براہ راست ہو یا بالواسطہ ہو جس کی وجہ سے ایمان باللہ بھی اس صورت میں واجب نہیں ہوگا اور وہ معذب نہ ہوگا، اور بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ دنیا میں ایمان واجب نہ ہوگا مگر میدان محشر میں ان کا امتحان ہوگا جو کامیاب ہوگا وہ جنتی ہوگا اور جو ناکام ہوگا وہ جہنمی ہوگا۔

قال الحليمي في منهاجه إن العاقل المميز إذا سمع أية دعوة كانت إلى الله فترك الاستدلال بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضاً عن الدعوة فكفر ويبعد أن يوجد شخص لم يبلغه خبر أحد من الرسل على كثرتهم وتطاول زمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فإن الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان المؤمن ولو أمكن أن يكون لم يسمع قط بدين ولا بدعوة نبي ولا عرف أن في العالم من يثبت إلٰها ولا نرىٰ أن ذلك يكون فأمره على الاختلاف في أن الإيمان هل يجب بمجرد العقل أو لا بد من انضمام النقل هذا صريح في ثبوت تكليف كل أحد بالإيمان بعد وجود دعوة أحد من الرسل وإن لم يكن رسولاً إليه. (روح المعاني: ۱۵/۴۰)

فالمتمكن المعرض مفرط تارك للواجب عليه لاعذر له أما كون زيد وعمرو قامت عليه الحجة أم لا فذلك مما لا يمكن الدخول بين الله وبين عباده، إن الله لايعذب أحدًا إلابعد قيام الحجة عليه وإن العذاب يستحق بسببين أحدهما الإعراض عن الحجة وعدم إرادتها والعمل بموجبها والثاني العناد لها بعد قيامها وترك إرادة

موجبها فالأول كفر الإعراض والثانی كفر العناد اما كفر الجهل مع عدم قيام الحجة وعدم التمكن من معرفتها فهذا الذی نفی الله التعذيب عنه وان قيام الحجة يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص فقد تقوم حجة الله على الكفار فی زمان دون زمان لافی بقعة دون بقعة كما أنها تقوم على شخص دون شخص (طريق الهجرتين)

مگر آنحضرت ﷺ کے والدین کے بارے میں بعض علماء نجات کے قائل ہیں، پھر کوئی تاویل کرتا ہے کہ زمانۂ فترت میں ان کا انتقال ہوا، تو کوئی کہتا ہے ان کو دوبارہ زندہ کیا گیا وہ ایمان لائے، کوئی کہتا ہے کہ زمانہ فترۃ کے لوگوں کا امتحان ہوگا اور آپ کے والدین امتحان میں کامیاب ہوں گے،

قال السندهي: قد مال كثير من المتأخرين إلى نجاة الوالدين إما لأنهما ماتا قبل بلوغ الدعوة إياهما وقد قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً وإما لأن الله تعالىٰ أحياهما له صلى الله عليه وسلم فأمنا به وإما لأنهما يطيعان الله تعالىٰ ويوفقان لذلك في الامتحان الذي يكون لبعض الناس يوم القيامة.

بلال: بالفتح والكسر، البلال الماء. المعنى: صلہ رحمی کروں گا۔ قطع رحم کو آگ سے تشبیہ دیا اور صلہ رحمی کو اس کے بجھانے سے تعبیر کیا۔

تم لوگ مجھ سے رشتہ داری پر اعتماد نہ کرو خدا جس کو سزا دینا چاہے کوئی اسے بچا نہیں سکتا ہے، میری شفاعت بالاذن ہے شفاعت مالکانہ نہیں ہے اور وہ اذن ان ہی لوگوں کے لئے دے گا جو مؤمن ہیں۔

إلى رضمة من جبل: رضمة بفتح الراء وفتح الضاد وسكونها. بڑے بڑے پتھر جو تہ بتہ رکھے ہوتے ہوں۔ يربأ بروزن يقرأ حفاظت ونگرانی کرے۔

ابن عباسؓ کی حدیث میں أنذر عشيرتك الأقربين ورهطك منهم المخلصين ہے، رهطك منهم المخلصين ممکن ہے سبعۃ احرف میں سے ایک حرف رہا ہو جو بعد میں منسوخ ہو گیا، اسی طرح تبت يدا أبي لهب وقد تب میں قد بھی حرف سبعہ میں سے ایک حرف تھا جو بعد میں منسوخ ہو گیا۔ المخلصين اسم مفعول رشتہ داروں میں جو مسلمان ہو گئے تھے، سفح الجبل، اسفل

الجبل پہاڑ کا دامن۔

عن قبيصة وزهير بن عمرو قالا لما نزلت وأنذر عشيرتك الأقربين، قال انطلق نبي الله صلى الله عليه وسلم. قال کی جگہ قالا تثنیہ کا صیغہ ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ اس سے مراد قبیصہ وزہیر ہیں لیکن دونوں کا قول یکساں تھا اس لئے حکم میں ایک شخص ہوئے جس کی وجہ سے واحد کا صیغہ استعمال کیا۔

باب "شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لأبي طالب والتخفيف عنه بسببه"

يحوطك: يذب عنك. في غمرات من النار: جمع الغمرة الكثير الذى يغمر صاحبه الضحضاح: ما رق من الماء على وجه الارض إلى نحو الكعبين. المرجل: القدر المعروف سواء كان من حديد أو نحاس أو خزف. أخمص: تالو۔

جنت کے درجات میں تفاوت ہے اور اہل جنت کے مراتب میں بھی تفاوت ہے اور یہ تفاوت ان کے اعمال کی نسبت سے واقع ہوگا، اسی طرح جہنم کے درکات اور جہنمیوں کے عذاب میں تفاوت بھی ان کے اعمال کی نسبت سے واقع ہوگا، نفس دخول نار کا سبب کفر ہے اور کفر کی غلظت وخفت کے اعتبار سے عذاب کی نوعیت میں فرق ہوگا، کفار کی معافی اور جہنم سے نکلنے کی نہ کوئی سفارش کرے گا اور نہ خدا اجازت دے گا، اور نہ کسی کے کفر وشرک کو جانتے ہوئے کوئی سفارش کرے گا، جیسا کہ ماقبل میں آیات نقل کی گئیں ہیں ہاں تخفیف عذاب کی سفارش کی ممانعت پر کوئی نص موجود نہیں ہے اس لئے آپ ﷺ ابوطالب کے عذاب میں تخفیف کی سفارش کریں گے جو منظور ہوگی۔

باب "من مات على الكفر لا ينفعه عمل"

حدیث عائشہؓ: ابن جدعان یعنی عبداللہ بن جدعان، بنی تیم سے تھا اور حضرت عائشہؓ کے اقرباء میں

سے تھا، بڑا مہمان نواز تھا، کافر کی نیکیاں باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عذاب سے نجات اور جہنم سے نکالنے والی نہیں ہوں گی مگر اس کی وجہ سے عذاب کی نوعیت میں تخفیف ہوگی اور درکات جہنم کا مختلف ہونا نیک وبداعمال واخلاق ہی کی بدولت ہوگا۔

باب "موالاة المؤمنين ومقاطعة غيرهم والبراءة منهم":

إلا أن آل أبي يعني فلانا ليسوا لي بأولياء: يعني فلانا راوی نے نام کا پردہ کیا یا خود کو ضرر سے بچانے کے لئے یا جان بوجھ کر نام لینے سے گریز کیا اس لئے نام معلوم کرنے کے درپے نہیں ہونا چاہئے مگر پھر بھی لوگوں نے نام کی تحقیق کر کے بتلایا ہے جس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔

﴿لاتجد قومًا يؤمنون بالله واليوم الآخرة يوادون من حادّ الله ورسوله ولو كانوا آباء هم أوأبناء هم أو إخوانهم أو عشيرتهم﴾ ﴿قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآؤ منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العدواة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده﴾ (سورة ممتحنه) کافر کافر رہتے ہوئے چاہے قریب سے قریب عزیز ہو، اس سے تبری ضروری ہے، تو تولی وموالات صرف ایمان کی بنیاد پر ہوگا۔

باب "دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب":

أحاديث أبي هريرة، وعمران، وسهل بن حازم، وابن عباس رضي الله عنهم

آپ نے خبر دی کہ میری امت کے ستر ہزار آدمی جنت میں بلا حساب وکتاب جائیں گے، تو حضرت عکاشہ نے چادر سنبھالتے ہوئے درخواست کی کہ آپ دعاء فرمادیں کہ میں بھی ان میں شامل ہو جاؤں، آپ ﷺ نے دعاء کہ: اللّٰهم اجعله منهم. تو ایک انصاری اٹھے کہ میرے لئے بھی دعاء

کردیں آپ نے فرمایا کہ عکاشہ تم سے بازی لے گئے۔ سبقك بها عكاشة. اس ارشاد کے تین سبب ہوسکتے ہیں: (۱) یعنی تمہارے اندر وہ اوصاف نہیں ہیں جو عکاشہ میں ہیں اس لئے تم اس کے اہل نہیں ہو مگر صاف صاف نہ کہہ کر سبقك بهاعكاشة فرمایا۔ (۲) عکاشہ کے سوال کے وقت دراجابت کھلا ہوا تھا اب دراجابت بند ہو چکا ہے۔ (۳) دوسروں کے منہ کو بند کرنے کے لئے کہ اگر سلسلہ چل پڑا تو ایک کے بعد دوسرا کھڑا ہو کر یہی کہے گا اس لئے آپ نے: سبقك بها عكاشة. فرمایا تا کہ آگے کوئی سوال نہ کرے۔

سبعون ألفا: ستر ہزار بلا حساب و کتاب جنت میں داخل ہونے والوں کے چہرے مثل چاند کے چمکدار ہوں گے اور ایک ساتھ جنت کے دروازے سے گزریں گے۔

ان لوگوں کے اوصاف: الذين لا يكتؤون، ولا يسترقون، حدیث عمران میں: لا يتطيرون کا اضافہ ہے اور ابن عباس کی روایت میں لا يرقون کا اضافہ ہے اور سب کی روایت میں: على ربهم يتوكلون موجود ہے۔

(۱) رقیہ سے مراد ممنوع و ناجائز رقیہ نہیں کرتے ہیں اور نہ ایسے رقیہ کرنے والوں سے رقیہ کراتے ہیں، تطير دل میں بدگمانی و شگون لینا، عام طور سے چڑیا اڑا کر یہ کیفیت پیدا کرتے تھے اس لئے تطير سے تعبیر کر دیا، یہ خدا سے بلا وجہ کی بدگمانی ہے جس کی وجہ سے منع کیا گیا ہے: أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شآء. اور ایک روایت میں فليظن بي خيرا آیا ہوا ہے۔

جس چیز کا سامنا ہو اس سے تلبس ہو، اس میں چند احتمال ہیں۔ (۱) عادۃ اللہ جاری ہو کہ وہ موذی و نقصان دہ ہیں جیسے درندہ اور زہر وغیرہ۔ (۲) اکثر و بیشتر و نقصان دہ یا مفید ہیں جیسے دوائیں، جس کے بارے میں جیسی عادت اللہ جاری ہے اس کے بارے میں ویسا گمان کرنا صحیح ہے اس کے خلاف گمان کرنے والوں کو عقلمندوں کی صف سے خارج مانا جاتا ہے۔ (۳) اتفاقاً کبھی کوئی ضرر پہنچ گیا ہو تو ایسی چیزوں سے شگون و تطیر ممنوع ہے اس لئے کہ اس میں بلا وجہ خدا سے بدگمانی ہے، فال ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے بعد اتفاقاً کوئی خیر حاصل ہو جائے اس سے دل میں اچھا گمان کرنا یہ خدا کے ساتھ حسن ظن کے قبیل سے ہے اس لئے پسندیدہ ہے۔ لا يكتؤون کی کے علاج کو آپ نے پسند نہیں فرمایا ہے، ما أحب أن

اکتوی مگر ضرورت پر آپ ﷺ نے کئی کے علاج کی اجازت دی ہے، عمران بن حصین نے بواسیر کی بیماری میں کئی کیا، کئی سے پہلے ان سے فرشتے سلام کیا کرتے تھے مگر اس کے بعد ان کی آمد بند ہو گئی تھی۔ (۲) بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ مرض سے قبل پیش بندی کے طور سے کئی کو اپنانا یہ توکل کے خلاف ہے البتہ مرض کے بعد جب دوسرا علاج بجز کئی نہ ہو تو کئی توکل کے منافی نہیں ہے۔

وعلى ربهم يتوكلون: اللہ تعالیٰ نے ممکنات میں سے بعض کو بعض کے وجود کا سبب ٹھہرایا ہے اگر کوئی اس کا انکار کرتا ہے تو اس کو عقلاء کی صف سے خارج مانا جاتا ہے، مگر اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ ہر ممکن کو وجود بخشنے والا، اسی طرح سبب کو سبب بنانے والا اور مسبب کو مسبب بنانے والا بھی اللہ ہی ہے، پھر اللہ تعالیٰ کے ارادے پر ہر چیز کا وجود موقوف ہے، اور اس کی تاثیر ہر موجود میں فرداً فرداً جاری وساری ہے، یہ صرف علم واذعان کے درجہ میں نہ ہو بلکہ یہ دل میں پیوست وسرایت کر جائے جس کی وجہ سے اسباب پر اعتماد ختم ہو جائے اور اس کے فاعل پر اعتماد اور اطمینان ہو جائے، اسی کا نام توکل ہے، توکل کا مطلب اسباب کو ترک کرنا نہیں ہے بلکہ اسباب پر اعتماد کا ترک کرنا ہے حجۃ اللہ میں ہے: التوكل أن يغلب عليه اليقين حتى يفتر سعيه في جلب المنافع ودفع المضار من قبل الاسباب ولكن يمشي على ما سنه الله تعالى في عباده من الإكساب من غير اعتماد عليها. (حجة الله مع الترجمة :۲/۲۸۱) ابن قیم کہتے ہیں: ظن من ظن أن التوكل لا يصح إلا برفض الاسباب وهذا حق لكن رفضها عن القلب لا عن الجوارح فالتوكل لايتم إلا برفض الاسباب عن القلب وتعلق الجوارح بها. اس تفسیر پر رقیہ جس کی اجازت ہے اور ایسی دوا جو ناپسندیدہ نہیں ہے، توکل کے خلاف نہیں ہے اور اس زمرہ میں داخل ہونے سے مانع نہیں ہے۔

(۲) بعض علماء نے توکل کے باب میں کس طرح کے اسباب کا استعمال خلاف توکل ہے اور کس قسم کے اسباب کا استعمال خلاف توکل نہیں ہے، تحریر کیا ہے کہ (۱) بعض اسباب ایسے ہیں جن پر مسببات ونتائج کا ترتب عادۃ اللہ کے مطابق ہمیشہ ہوتا ہے اور اس کا ترتب اس قدر واضح اور جلی ہوتا ہے کہ ہر ایک اس کا ادراک کرتا ہے اتفاقاً کوئی مانع آ جائے تو اس کا ترتب نہیں ہوتا ہے جیسے کھانے سے بھوک کا ختم ہونا، پانی سے پیاس کا بجھنا، اگر اتفاق سے کوئی عارضہ لاحق ہو جاتا ہے تو کھانے سے

بھوک اور پینے سے پیاس نہیں جاتی ہے ایسے اسباب کو اسباب قطعیہ کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ (۲) ایسے اسباب جن پر مسببات ونتائج کا ترتب اکثر وبیشتر ہوتا ہے اس کے لئے بہت سے شرائط ہوتے ہیں اور بہت سے موانع ہوتے ہیں جن کی وجہ سے اس کے سبب ہونے کا ادراک عوام کو کم ہوتا ہے خواص ہی ادراک کر پاتے ہیں جیسے بیشتر دوائیں، ان کو اسباب مظنونہ کہنا چاہئے۔ (۳) جن اسباب پر مسببات ونتائج کا ترتب گاہے گاہے ہو جاتا ہے جیسے رقیہ، اور اسی لئے اس طرح کے اعمال کا عام طور سے رواج نہیں ہوتا ہے، ان کو اسباب موہومہ کہنا چاہئے۔ (۴) ایسے اسباب جن کے استعمال کرنے سے شریعت نے منع کیا ہے ان کو اسباب ممنوعہ کہنا چاہئے، اسباب مقطوعہ ومظنونہ کا استعمال توکل کے خلاف نہیں ہے، جب کہ اس کو اسباب پر اعتماد واطمینان نہ ہو بلکہ اعتماد واطمینان ان اسباب کے خالق پر ہو، اور اسباب موہومہ اور ممنوعہ کا استعمال توکل کے خلاف ہے، اس تفسیر کی بناء پر مطلقا رقیہ کرنا کرانا اور کسی کو استعمال کرنا اسباب موہومہ سے ہے اور تطیر اسباب ممنوعہ میں داخل ہوگا، ہاں اسباب موہومہ اگر کسی کے لئے کسی وجہ سے اسباب مظنونہ یا مقطوعہ کے درجہ میں ہو جائیں تو خاص اس کے لئے اس کا استعمال بھی توکل کے خلاف نہ ہوگا، اسی طرح کسی کے قلب پر کوئی خاص حالت طاری ہو جس کی وجہ سے اس نے اسباب مقطوعہ ومظنونہ کو اس وقت ترک کر دیا تو اس وقت اس کے حق میں کوئی ممانعت نہیں ہوگی اور اس کو خلاف توکل نہیں کہا جائے گا۔

لا یرقون: ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ اضافہ ہے بقیہ حضرات کی روایت میں اضافہ نہیں ہے جس کی وجہ سے ابن تیمیہ نے اس زیادتی کا انکار کیا ہے پھر اس پر معنوی اعتراض کیا ہے کہ دوسرے پر رقیہ کرنا یہ تو اس پر احسان کے قبیل سے ہے بخلاف مسترقی کے کہ وہ دوسروں سے اپنی حاجت کے رفع کا طالب ہے، اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رقیہ کیا ہے، مگر ان اعتراضات میں کوئی وزن نہیں ہے، سعید بن منصور ثقہ راوی ہیں اور ثقہ کی زیادتی معتبر ہے اور کبھی رقیہ کرنے والا اپنے رقیہ پر اعتماد کر لیتا ہے اس لئے سدًا للذریعہ لا یرقون کہا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کا احتمال نہیں ہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم رقیہ کرنے کے باوجود سید المتوکلین ہیں۔

سبعون ألفا: ابو ہریرہ کی حدیث مسند احمد میں ہے کہ اس کے بعد میں نے اللہ سے زیادتی کی

درخواست کی تو وعدني ربي أن يدخل الجنة من أمتي سبعين ألفًا مع كل ألف سبعين ألفًا. وسنده جيد. اسی طرح ترمذی نے ابوامامہ سے نقل کیا ہے کہ: وعدني ربي أن يدخل الجنة من أمتي سبعين ألفًا مع كل ألف سبعين ألفًا لا حساب عليهم ولا عذاب وثلاث حثيات من حثيات ربي. اس لئے حدیث بالا کا مطلب یہ ہوگا کہ ستر ہزار کا داخلہ بایں اوصاف اصالۃً ہوگا اوران دونوں حدیثوں میں جواضافہ ہے ان کا داخلہ تبعاً وضمناً ہوگا۔

لا رقية إلا من عين أو حمة: عین نظر بد، حمة بضم الحاء وتخفيف الميم بمعنى السم حمة بمعنى ذو حمة كالعقرب أي لا رقية إلا من لدغ ذي حمة أو اصابة عين. اللہ تعالیٰ نے ارواح میں طرح طرح کے آثار وخواص پیدا کر رکھے ہیں ان سب کی تاثیرات باذن خداوندی ہوتی ہیں اوراس کے لئے اتصال جسمانی ضروری نہیں ہے بلکہ صرف سامنا ہوجانے سے اثر ہوجاتا ہے، کبھی نظر پڑنے پر، کبھی صرف توجہ کرنے سے، اسی طرح یہاں روح اثر انداز ہورہی ہے مگر آنکھ کے واسطہ سے اس لیے اس کی نسبت آنکھ کی طرف کردی گئی، اس حدیث میں دوسری بیماریوں کے رقیہ کی نفی نہیں ہے بلکہ یہ نفی کمال کے اعتبار سے ہے یعنی لا رقية أولى ولا أنفع منها في العين والحمة.

باب "يكون هذه الأمة شطر أهل الجنة"

حديث عبد الله بن مسعود، وأبي سعيد رضي الله عنهما

منیٰ میں یہ واقعہ پیش آیا جب آپ ﷺ خیمہ میں مقیم تھے۔ **ادم:** چمڑا، **الرقمة والرقمتان** هما الاثران في باطن عضدى الحمار وقيل هى الدائرة في ذراعيه. (نشان)

بعث النار: بعث معنی میں مبعوث کے ہے، وہ حصہ جو جہنم میں داخل ہوگا۔

من كل ألف تسع مائة وتسعة وتسعين: ہر ہزار میں نوسو ننانوے ہے، ابوسعید، عمران بن حصین، ابن عباس، عبداللہ بن عمرو بن العاص، ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم کی احادیث میں بھی اسی طرح ہے، ابوہریرہؓ کی ایک روایت میں: من كل مائة تسعة وتسعين ہے سو میں ننانوے کا تناسب ہے، ممکن ہے کہ وہ وہم راوی ہو، احتمال کے طور پر کہا جائے کہ جب بعث نار میں کفار وعصاۃ مؤمنین دونوں داخل

ہوں، تو ہزار میں نوسوننا وے کی نسبت ہوگی اور محض عصاۃ مؤمنین کی نسبت سے سو میں ننا وے کی نسبت ہوگی۔

فإن من ياجوج وماجوج ألف ومنكم رجل: ألف ورجل مرفوع وهو صحيح تقديره أنه بالهاء التي هي ضمير الشان وحذفت الهاء وهو جائز معروف، المراد بياجوج وماجوج هم ومن كان على الكفر كما أن المراد بمنكم من كان على الإيمان.

ياجوج ماجوج: حضرت سمرہ کی حدیث مسند احمد میں ہے کہ یافث ابو الترک ہیں اور یاجوج ماجوج انھیں کی اولاد سے ہیں، ان کی شکل وصورت اور ان کے کان وغیرہ کے اوصاف میں ابن جریر نے وھب بن منبہ سے ایک اثر نقل کیا ہے، ابن کثیر کہتے ہیں: فيه غرابة ونكارة. اس طرح ابن ابی حاتم نے ان کے بارے میں احادیث غریبہ نقل کی ہیں: لايصح أسانيدها. اسی طرح امام نوویؒ نے بعض حضرات سے نقل کیا ہے کہ آدم سے پیدا ہیں مگر حواء سے نہیں بلکہ آدم کا احتلام مٹی میں مل گیا اس سے یہ پیدا ہیں اس کے بارے میں کہا: هذا قول غريب جدًا لا دليل عليه لامن عقل ولا من نقل.

ان زلزلة الساعة: کی تفسیر میں مفسرین کی دو رائیں ہیں۔(۱) نفخۂ اولیٰ کے وقت واقعۂ زلزلہ آئے گا اور حاملہ کا حمل گر پڑے گا اسی طرح مرضعہ اپنے بچہ کو دودھ پلانا چھوڑ دے گی۔(۲) نفخۂ اُولیٰ کے بعد، مگر اس وقت زلزلہ کے آنے اور حاملہ کے حمل کا اور مرضعہ کا وجود نہیں ہوگا تو ان حضرات نے ان سب کو تمثیل پر محمول کیا ہے۔قال النووي: على الثاني يكون مجازًا لأن القيامة ليس فيها حمل ولا ولادة وتقديره ينتهي به الأهوال والشدائد إلى أنه لوتصورت الحوامل هناك لوضعن أحمالهن كماتقول العرب أصابنا أمريشيب منه الوليد يريدون شدته (نووي:۱/۱۱۸) اور حدیث کا ظاہر تو یہی ہے کہ اس سے مراد نفخۂ اولیٰ کے بعد کا زمانہ لیا جائے، حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ آدمی جس حالت میں مرتا ہے اسی حالت میں اٹھے گا اس لئے حاملہ ومرضعہ کو اپنی حقیقت پر محمول کیا جائے، زلزلہ سے مراد آسمان کا ٹوٹ وپھوٹ جانا ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ زمین کا واقعی زلزلہ مراد ہو چونکہ یہ سب ایک دوسرے سے قریب ہوں گے، فإنما هي زجرة واحدة فإذاهم بالساهرة. ساهرة: سے مراد ارض

موقف ہے، گویا دونوں ایک ہی ہیں۔

إني لاطمع أن تكونوا نصف أهل الجنة، شطر أهل الجنة : جس طرح ثلث کے بعد نصف کی بشارت دی گئی اسی طرح اس کے بعد دو تہائی کی بشارت دی گئی اور کہا گیا کہ اہل جنت کی ایک سو بیس صفیں ہوں گی جس میں اس امت کی اسّی صفیں ہوں گی۔

وصلى الله تعالىٰ على خير خلقه محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

نِعْمَةُ الْمُنْعِم

شرح اُردو

اَلصَّحِيحِ لِمُسْلِمٍ

جلد ثانی

کتاب البیوع، الرهن، الفرائض، الهبة، الوصیة، النذر والایمان
القسامة والقصاص، الحدود، الاقضیة، اللقطة

شارح

حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی
استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

مکتبہ البدر
دیوبند الهند

۱	نام کتاب	نعمت المنعم شرح مسلم ثانی
۲	مصنف	حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی دامت برکاتہم استاذ حدیث دار العلوم دیوبند
۳	کتابت	مولانا مطیع الرحمٰن معروفی
۴	صفحات	۳۸۴
5	طباعت	ایچ۔ایس آفسٹ پرنٹرز، نئی دہلی-۲
۶	سن اشاعت	ذی الحجہ ۱۴۳۲ھ مطابق نومبر ۲۰۱۱ء
۷	باہتمام	مفتی عباد الرحمٰن قاسمی
8	قیمت	

ناشر

مکتبہ البدر دیوبند، یوپی

فون:09897860399-01336225588

فہرست مضامین

تمت بالخیر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مرتب

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی۔

اَمَّا بَعْدُ

دارالعلوم دیوبند میں مسلم شریف جلد ثانی کا سبق وقفہ وقفہ سے احقر سے متعلق رہتا ہے۔ اسباق سے متعلق حاصل مطالعہ کے طور پر کچھ یادداشت لکھ لیا کرتا تھا۔ بعض طلبہ کا اصرار ہوا کہ اس کو ترتیب دے کر طبع کرادو۔ اب خدا کے فضل وکرم سے انھیں یادداشتوں کو ترتیب کے بعد شائع کیا جارہا ہے۔ دُعا ہے کہ پروردگارِ عالم اس سعی کو مرتب اور طلبہ کے حق میں فائدہ مند بنائے۔ تاہم قارئینِ کرام سے یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ اوّلاً احقر کو ترتیبِ تحریر کا سلیقہ نہیں ہے، دوسرے یہ کہ ان مباحث کو باقاعدہ تصنیف کے طور پر مرتّب بھی نہیں کیا گیا ہے۔ اسکے باوجود طباعت کی ہمت اسلئے ہوئی کہ مرتّب کی حیثیت سے صَرفِ نظر کرتے ہوئے رُبَّ مُبَلَّغٍ اَوْعٰی مِنْ سَامِعٍ کیوجہ سے ان مضامین کو ایسا سرمایہ بہار کہنا چاہیئے جو ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہوکر اپنی تازگی میں اضافہ کرلیتا ہے ؎

بگیر ایں ہمہ سرمایہ بہار از من
کہ گل بدست تو از شاخ تازہ تر ماند

اِس موقع پر اپنے کرم فرماؤں خصوصًا مولانا ولی الدین قاسمی کو پاگنجی و مولانا ریاض احمد صاحب قاسمی بنارسی اور مولانا ابراہیم ملک قاسمی مدراسی کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ قارئینِ کرام احقر کے ساتھ ان حضرات کو بھی دعائے خیر میں یاد رکھیں۔ پروردگارِ عالم جو اپنے فضل وکرم سے سیئات کو حسنات میں تبدیل فرمادیتا ہے وہ احقر کی اس حقیر کوشش کو صدقۂ جاریہ کے طور پر قبولیت سے نوازے۔ آمین!

نعمتُ اللہ غفرلہ
خادم التدریس دارالعلوم دیوبند

كتاب البيوع

بیع کا جواز کتاب اللہ سے بھی ثابت ہے اور سنت رسول اللہ سے بھی، اور امت کے اجماع سے بھی، اور حکمت کا بھی یہی تقاضہ ہے۔

شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں کہ انسان مدنی الطبع ہے، اپنی تمام ضرورتوں کو از خود پورا کرنے ممکن نہیں ہے، ہر انسان کھانے پینے، نکاح کرنے، سردی گرمی حاصل کرنے، گرمی و بارش میں سایہ حاصل کرنے میں اور اسی طرح کی دیگر ضروریات میں اپنے ہم جنسوں کے مشابہ ہے، اور اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص رحمت سے انسان کو اس کی خاص صورتِ نوعیہ کے مطابق طبعی الہام فرمایا ہے کہ وہ اپنی ان ضروریات کو پورا کرنے کیلئے تدابیر اختیار کرے، جس طرح شہد کی مکھیوں کو اس نے الہام کیا کہ وہ درختوں کو کس طرح کھائیں اور اپنے ہم جنسوں کے ساتھ باہم رہنے سہنے کیلئے ایک خاص قسم کا گھر بنائیں، اور اپنے میں سے ایک کو سردار بنا کر اس کی کس طرح اطاعت کریں، اسی طرح چرند و پرند کو اس کی صورتِ نوعیہ کے موافق الہام فرمایا کہ کس طرح دانا چگن کرلائیں، پانی کیسے پیئیں بوقتِ خواہش نر و مادہ کس طرح جفتی کریں، کس طرح دونوں مل کر گھونسلہ بنائیں، انڈوں کو سینے میں کس طرح ایک دوسرے کا تعاون کریں، مگر انسان کے طبعی الہام اور دیگر حیوانات کے الہام میں تھوڑا سا فرق ہے، دیگر حیوانات انکی طبعی خواہش ان کو کسی محسوس یا موہوم غرض کو پورا کرنے ہی کیلئے آمادہ کرتی ہے، مگر انسان کبھی کلی رائے کے موافق کسی عقلی نفع کیلئے بھی قصد و ارادہ کرتا ہے، چنانچہ وہ کبھی ملک و شہر میں صالح نظام قائم کرنے اور کبھی عذاب آخرت سے نجات کیلئے اپنے اخلاق کی تکمیل اور نفس کی تہذیب کا بھی قصد کرتا ہے دوسری خصوصیت یہ بھی ہیکہ وہ اپنی ضروریات کو پورا کرنے کیلئے بقدر ضرورت پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ اپنے دل کو خوش کرنے اور مزہ کا بھی طالب ہوتا ہے، جسکی وجہ سے وہ حسین بیوی، لذیذ کھانے اور عمدہ لباس و

مکان کو پسند کرتا ہے، برخلاف حیوانات کے کہ وہ صرف اپنی حاجت برآری سے کام رکھتے ہیں۔ تیسری خصوصیت نوع انسانی میں کچھ ایسے بھی افراد ہوتے ہیں جو اپنی عقل سے عمدہ عمدہ تدبیریں سوچتے رہتے ہیں اور اسکو اختراع اور ایجاد کرتے رہتے ہیں اور کچھ دوسرے اس طرح کے ہوتے ہیں جنکے دلوں میں کچھ تدبیریں تو آتی ہیں مگر یہ لوگ از خود اس کا اختراع وایجاد نہیں کرپاتے ہیں مگر جب دوسروں کی اختراع اور ایجاد کو دیکھتے ہیں تو ان کے دل میں جو اجمالی علم ہوتا ہے اسکو اسکے موافق پاتے ہیں جس کیوجہ سے اس کی پابندی کرنے لگتے ہیں، اس کے مطابق جب انسانوں کی ضروریات زیادہ ہوگئیں اور انمیں ہر ایک اپنی اپنی ضرورت کو عمدہ طور سے پورا کرنا چاہتا تھا جس سے آنکھوں کو نور دل کو سرور حاصل ہو تو ہر ایک تنہا اپنی اپنی ضروریات کو پورا نہیں کرسکتا تھا، اس طرح جب ہر ایک دوسرے کا محتاج ہوگیا اور سوائے تبادلہ کے اپنی اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے دوسری کوئی تدبیر نہیں رہ گئی تو ہر شخص ایک ایک ضرورت وحاجت کو سرانجام دینے کیطرف متوجہ ہوا اور اسی طرح کے وسائل مہیا کرنیکی کوشش میں مصروف ہوگیا اور تبادلے کے ذریعہ اپنی اپنی ضروریات کو پورا کرنے لگا اور یہ تبادلہ لوگوں کے درمیان ایک مسلّم قانون بن گیا۔ پھر ان میں بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ایک کو پسند ہیں تو دوسرے کو ناپسند جب انکو کوئی ایسا شخص نہیں ملا جو اسکو پسند کرتا ہو کہ اس سے معاملہ کیا جاتا، تو انھوں نے معدنی جوہر جو مدتوں باقی رہے اور اس میں سونا چاندی سب سے زیادہ موزوں تھا اپنے معاملات کیلئے اسکو ثمن قرار دیا اور یہ بھی سب کے نزدیک امر مسلّم ہوگیا۔

بیع بیع باع سے ماخوذ ہے، بائع اور مشتری ہر ایک لینے دینے کیلئے اپنا ہاتھ بڑھاتا ہے اس لئے اسکو بیع کہتے ہیں۔ نیز بایع یبایع مبایعۃً کے معنیٰ ہاتھ میں ہاتھ دینا آتا ہے۔ بیع کے وقت ہاتھ میں ہاتھ ڈالنے اور ملانے کا رواج تھا، اسلئے بیع کو صفقہ بھی کہتے ہیں، اصطلاح میں بیع نام ہے "مبادلۃ المال بالمال بالتراضی" کا، پھر مال میں عین کا تبادلہ عین سے ہے تو اسکو بیع مقایضہ کہتے ہیں اور اگر ثمن کا تبادلہ ثمن سے ہے تو اسکو "بیع صرف" کہتے ہیں یا عین کا تبادلہ ثمن سے ہے تو اس کا کوئی خاص نام نہیں ہے بلکہ اسکو "بیع مطلق" کہتے ہیں، یا ثمن کا تبادلہ عین کے بدلے میں ہے تو اسکو "بیع سلم" کہتے ہیں، اور ثمن کی مقدار کے اعتبار سے ثمن

اول کے مثل پر ہے تو اسکو "بیع تولیہ" کہتے ہیں اگر ثمن اول سے زیادتی پر ہے تو اس کو مرابحہ کہتے ہیں۔ اور اگر ثمن اول سے کم پر ہے تو اس کو "بیع وضیعہ" کہتے ہیں۔ اسی طرح ثمن کے وصف کے اعتبار سے بیع نقد اور بیع ادھار۔

باب ابطال بیع الملامسۃ والمنابذۃ

ابوہریرہؓ اور ابوسعید خدریؓ کی حدیث

بیع کا تحقق بیع ایک عقد ہے، عقد کے لغوی معنی باندھنے اور گرہ لگانے کے ہیں ایجاب وقبول کا باہم اس طرح مربوط ہو جانا کہ اسکے اثرات و نتائج اس کے محل میں ظاہر ہوں، عقد کے اندر بنیادی چیز عاقدین کے ارادے کا باہم متفق ہونا ہے، اسلام نے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ ارادہ واضح طور پر ظاہر ہو، اس کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں۔ (۱) معنیٰ مراد کا ظاہر ہونا یعنی ایجاب وقبول کیلئے جن الفاظ کو استعمال کیا گیا ہو وہ اپنے معنیٰ پر دلالت کرنے میں واضح ہوں جس سے عاقدین کی غرض واضح ہو جائے (۲) ایجاب وقبول میں باہم مطابقت وموافقت ہو مثلاً، مثلاً بائع نے سو روپیہ میں فروخت کیا تو مشتری اتنے ہی میں اسکو قبول کرے، اس سے کم میں قبول کرے گا تو ایجاب وقبول میں مطابقت وموافقت نہیں ہوگی، اسی طرح اگر پوری شیٔ کو فروخت کیا تو قبول کرنیوالا اگر آدھے تہائی کو اسی قیمت کے حساب سے خریدے تو یہ بھی ایجاب وقبول میں مطابقت نہیں ہے۔ اسی عدم مطابقت کو اصطلاح میں تفرق صفقہ کہا جاتا ہے (۳) دونوں کے ارادے میں جزم وقطع ہو تذبذب وتردد نہ ہو، اگر جزم وقطع نہیں ہوگا تو ایجاب وقبول کا تحقق نہیں ہوگا، اسی لئے مستقبل کا صیغہ استعمال کیا، اس کے ساتھ سین یا سوف کو لگا دیا تو جزم وقطع نہ ہونیکی وجہ سے عقد کا تحقق نہیں ہوگا۔

باہمی رضامندی کے اظہار کا طریقہ (۱) اس کے اظہار کا طبعی طریقہ زبان سے کہنا ہے (۲) اسکے اظہار کا دوسرا طریقہ تحریر ہے (۳) اشارے کے ذریعہ (۴) ایسا فعل جو رضامندی

پر دلالت کرے، جیسے تعاطی، لینا دینا، جو باھمی رضامندی پر دلالت کرتا ہے، باھمی رضامندی کا اظہار واضح طور سے ہو تاکہ لوگوں کے سامنے مواخذہ کیا جاسکے، اور دوسرا بلا دلیل قائم کئے ہوئے اس پر ظلم نہ کرسکے اور لوگ دیکھ بھال کرکے اپنی اپنی ضرورت کو پورا کریں۔ بیع ملامسہ اور بیع منابذہ میں جانبین کے ارادے میں جزم وقطع نہیں پایا جاتا اسلئے کہ جزم وقطع کیلئے ضروری ہے کہ رضامندی کا اظہار فی الحال ہو، تعلیق میں شرط کے پائے جانے کے وقت میں رضامندی ہوتی ہے جس سے ایجاب وقبول کا تحقق نہیں ہوگا۔

ملامسہ کی تعریف

ابو ہریرہؓ کی حدیث میں " اما الملامسۃ فان یلمس کل واحد ثوب صاحبہ بغیر تامل والمنابذۃ ان ینبذ کل واحد منھما ثوبہ الی الآخر ولم ینظر واحد منھما الی ثوب صاحبہ" اس میں فعل لمس وفعل نبذ جانبین سے پایا گیا، جو باب مفاعلۃ کے مناسب ہے۔ اور حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں فعل لمس ایک جانب سے پایا جارہا ہے البتہ منابذہ کی تفسیر میں انکی حدیث میں بھی فعل نبذ جانبین سے موجود ہے، بظاہر معلوم ہوتا ہے یہ تفسیریں نبی کریم علیہ السلام سے منقول ہیں، لیکن نسائی کی روایت میں وزعم ان الملامسۃ۔ زعم کا لفظ بتاتا ہے کہ یہ نبی کریم علیہ السلام کا قول نہیں ہے، اس لئے کہ کوئی صحابی آپؐ کے قول کو زعم کے لفظ سے تعبیر کرے، بعید ہے۔ پھر حدیث ابو سعید خدریؓ کے بعض طریقوں میں یہ تفسیر خود انھیں سے منقول ہے۔

بیع ملامسہ ومنابذہ کی تین تفسیریں ہیں

(۱) مبیع مستور ہو یا اندھیرے اور تاریکی میں ہو اسکو اس شرط پر فروخت کیا جائے کہ تمہارا اسکو چھولینا قبول کے قائم مقام ہوگا پھر تمہیں اسکو لینا لازم ہوگا، تم کو کسی طرح کا کوئی خیار نہ ہوگا (۲) بیع کو اس کے چھونے پر معلق کیا کہ جب قیمت بتلا کر مبیع کو ہاتھ لگادے گا تو مبیع کو لینا لازم ہوگا، گویا نفس لمس قائم مقام ایجاب وقبول کے ہوگا پھر اس کے بعد کسی طرح کا کوئی خیار نہ ہوگا (۳) چھونے کے بعد خیار مجلس ختم ہو جائیگا اور بیع لازم ہو گی۔ یہ تیسری تفسیر ان لوگوں کے یہاں ہے جو خیار مجلس کے قائل ہیں۔

بیع ملامسہ ومنابذہ اور بیع بالتعاطی میں فرق

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں بیع ملامسہ ومنابذہ کی تفسیر جس میں محض لمس ونبذ کو بیع قرار دیا گیا ہے اس کے ممنوع ہونیکی وجہ ایجاب وقبول کے صیغے کا موجود نہ ہونا ہے ومأخذ الثانی اشتراط نفی الصیغۃ فی عقد البیع فیوخذ منہ بطلان المعاطاۃ مطلقاً۔ بیع بالتعاطی میں بھی ایجاب وقبول کے الفاظ نہیں ہوتے ہیں اسلئے وہ بیع ملامسہ ومنابذہ میں داخل ہوگی۔ مگر حافظ ابن حجر کی یہ بات صحیح نہیں ہے اس لئے بیع بالتعاطی میں بائع مشتری کا مبیع وثمن کو لینا دینا مبیع کو دیکھ بھال کر ہوتا ہے ورنہ خیار رویۃ حاصل ہوتا ہے بخلاف بیع ملامسہ ومنابذہ کے، اس میں ان تمام چیزوں کی نفی ہوتی ہے، اس لئے بیع بالتعاطی کی کوئی بھی قسم ملامسہ ومنابذہ کے قبیل سے نہیں ہے۔

بیع غائب اور ملامسہ ومنابذہ میں فرق

المنابذۃ ان ینبذ کل واحد منھما ثوبہ الی الآخر ولم ینظر واحد منھما الی ثوبہ سے بعض لوگوں نے استدلال کیا کہ بے دیکھی ہوئی کوئی شئ اسکو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں ؒ وقولہ فی الحدیث لمس الثوب لاینظر الیہ استدل بہ علی بطلان بیع الغائب۔ مگر یہ استدلال درست نہیں ہے اس لئے کہ بیع غائب دو قسم پر ہے (۱) عین کے قبیل سے یعنی متعین کرنے سے وہ متعین ہو سکے (۲) متعین کرنے سے وہ متعین نہ ہو، بلکہ وہ ذمہ میں ثابت ہو۔

اگر مبیع عین کے قبیل سے ہو اور وہ خارج میں موجود ہو تو عندالاحناف اس کے اوصاف کو بیان کیا جائے یا نہ بیان کیا جائے، دونوں صورتوں میں بیع صحیح ہے اور دیکھنے کے بعد مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا۔ امام احمدؒ ومالکؒ کے یہاں اگر مبیع کے اوصاف کو بیان کردیا گیا جیسے بیع سلم میں مسلم فیہ کے اوصاف کو بیان کیا جاتا ہے تو بیع صحیح ہوگی۔ اگر ان اوصاف کے مطابق ہو تو خیارِ رویت نہیں حاصل ہوگا اور بیع لازم ہوگی، اور اگر ان اوصاف کے خلاف ہے تو خیار رویت حاصل ہوگا، اگر غائب شئ کے اوصاف کو بیان نہیں کیا گیا ہے تو اس کی بیع صحیح نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے یہاں

غائب شئی کی بیع کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے اور اس کو بیع ملامسہ ومنابذہ کے قبیل سے قرار دیتے ہیں مگر یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ملامسہ ومنابذہ میں عدم نظر کے ساتھ کسی قسم کا اختیار باقی نہیں رہتا ہے جس سے غرر اور دیگر خرابی لازم آتی ہے اور بیع غائب میں خیار رؤیت حاصل ہے جس سے غرر بھی مرتفع ہے اور ہر طرح کا فساد بھی مرتفع ہو جاتا ہے۔

اور غائب شئی کی بیع کے صحیح ہونیکی دلیل ابو ہریرہؓ کی حدیث قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اشتری شیئًا لم یرہ فھو بالخیار اذا راٰہ اور مکحول سے مرسلًا مروی ہے من اشتری شیئًا لم یرہ فھو بالخیار اذا راٰہ ان شاء اخذہ وان شاء ترکہ۔

اور امام طحاویؒ نے ابن ابی ملیکہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنا ایک مکان جو کوفہ میں تھا حضرت طلحہ بن عبید اللہ کے ہاتھ فروخت کیا اس کے بعد حضرت عثمانؓ نے کہا کہ مجھ کو خیار ہے میں نے بے دیکھے اسکو فروخت کیا، اور حضرت طلحہؓ نے کہا کہ مجھ کو اختیار ہے کہ میں نے بے دیکھے خریدلیا ہے۔ حضرت جبیر بن مطعمؓ نے فیصلہ دیا کہ بیع صحیح ہے اور خیار حضرت طلحہ کو حاصل ہوگا اسلئے کہ انھوں نے بے دیکھے ہوئے خریدا ہے۔

لبستین :۔ ابو سعید خدری کی اس حدیث میں لبستین کی تشریح نہیں ہے مگر دیگر احادیث میں اس کا ذکر ہے۔

(۱) اشتمال الصماء۔ اس کی دو تفسیریں کی جاتی ہیں، ایک کپڑے کو بدن پر اس طرح ڈال دینا کہ ہاتھ نکالنے کی کوئی صورت نہ ہو، اس تفسیر پر اشتمال الصماء مکروہ ہوگا۔ دوسری تفسیر تہبند وغیرہ باندھنا اور اس کا ایک کونہ اٹھا کر کندھے پر ڈال لینا جس سے انکشاف عورت ہو جائے۔ اس پر یہ اشتمال الصماء حرام ہوگا (۲) دوسرے قسم کا پہناوا "الاحتباء" ہے۔ جس کی تفسیر یہ ہے کہ انسان سُرین پر بیٹھے اور دونوں پنڈلیوں کو کھڑا کرکے اسکو ہاتھ یا کپڑے سے باندھ لے۔ ایک کپڑا ہونے کی صورت میں انکشاف عورت کا اندیشہ ہے جس کیوجہ سے ممنوع ہے۔

باب بطلان بیع الحصاۃ والبیع الذی فیہ غرر

بیع الحصاۃ :۔ یہ مصدر کی اضافت نوع کیطرف ہے۔ جیسے بیع الخیار، بیع النسیئۃ، بیع الملامسۃ، بیع المنابذۃ اور بیع الغرر۔ یہ مصدر کی اضافت ہے مفعول کیطرف، فعل مفعول کے معنیٰ میں ہے جیسے قبض مقبوض کے معنیٰ میں، سلب مسلوب کے معنیٰ میں، ایسے ہی غرر مغرور بہ کے معنیٰ میں ہے جیسے بیع الملاقیح، بیع المضامین۔

بیع الحصاۃ :۔ اس کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں۔ (۱) مختلف کپڑے ہوں، کہا جائے کہ کنکری پھینکو جس پر پڑ جائے وہ ایک روپیہ میں بیچ دیا گیا ہے (۲) یا زمین بیچی جائے کہ کنکری پھینکو جہاں تک کنکری جائے اتنی زمین اتنے روپئے میں (۳) ایک مٹھی کنکری لیا اور کہا جتنی تعداد کنکریوں کی ہے اسی کے بقدر روپیہ اس شئی کی قیمت ہے۔ (۴) یا اسی کے بقدر مبیع ہے (۵) کنکری ہاتھ میں لئے رہے اور کہے جبوقت کنکری ہاتھ سے گرے گی اس وقت بیع لازم ہوگی۔

بیع الغرر :۔ غرر کے لغوی معنیٰ جس کا ظاہر خوب اور باطن نا خوب ہو، اسی لئے دنیا کو متاع الغرور کہا گیا ہے۔ اصطلاح میں غرر کہا جاتا ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو' مستور العاقبۃ ہو (مبسوط) اس تعریف پر بیع کی اضافت نوع کی طرف ہوگی اور غرر عام و شامل ہوگا۔ اسکو جس کا وجود احتمالی ہو اسی طرح جو مجہول الذات یا مجہول الصفت ہو اور غرر کا تعلق جس طرح محل عقد سے ہوتا ہے صیغہ سے بھی ہو سکتا ہے جیسے بیع الحصاۃ یا بیعتین فی بیعۃ میں۔

غرر کبھی شئی کے وجود میں ہوتا ہے، کبھی صفت میں ہوتا ہے۔ ابن مسعودؓ کی روایت ہے لا تشتروا السمك فی الماء فانہ غررٌ، اسی بیع غرر کے قبیل سے ہے فضا میں جو چڑیا اڑ رہی ہے اسکو بیچنا، مضامین و ملاقیح کی بیع، بھاگے ہوئے غلام کی بیع، ایک مرتبہ جال پھینکنے میں جتنی مچھلی آئے انکو بیچنا۔ الغرض وہ چیزیں جنکے موجود ہونیکا علم نہ ہو یا ان کے تسلیم و حوالہ کرنے پر قدرت نہ ہو جسکی مقدار معلوم نہ ہو۔ بیع ملامسۃ، منابذہ و بیع حصاۃ سب میں غرر پایا جاتا ہے۔ امام نوویؒ کہتے ہیں کہ تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ بہت سی چیزیں ان کا بیچنا جائز ہے باوجودیکہ ان میں غرر ہے مگر وہ

غررحقیرولسیرہے تھوڑاغررہے اوراس کی ضرورت بھی ہے، اس کے بغیر لوگوں کو چارہ کار نہیں ہے اوراس سے احتراز میں دشواری ہے تو یہ تھوڑا ساغرر قابل برداشت ہے غسل خانہ میں اجرت کے ساتھ نہانا جائز ہے، پانی کے استعمال کی مقدار معلوم نہیں ایک مہینہ کے کرایہ پرکسی چیز کالینا جائز ہے جبکہ مہینہ کبھی ٢٩ کا ہوتاہے کبھی ٣٠ کا ہوتاہے۔ ہاں جو غرر کثیر ہو اوراس سے بچنا بھی ممکن ہے وہ بالاتفاق صحت عقد سے مانع ہے۔ بعض مسائل میں علماء کا اختلاف ہے، بعض لوگوں نے جائز قراردیا بعض نے ناجائز قراردیا۔ جس نے اس میں غرر یسیروحقیر سمجھا اس نے جائز قراردیااور جس نے غرر کثیر سمجھا اس نے ناجائز قراردیا۔ مثلاً زمین میں پوشیدہ شئی پیاز لہسن وغیرہ یا بے دیکھی ہوئی چیز کو خریدنا، امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز حنفیہ کے نزدیک جائز۔

بیع بالتعاطی

بیع بالتعاطی کی دوصورتیں ہیں، ایجاب اور قبول دونوں فعلاً ہوں، اور بعض لوگوں نے کہاکہ ایجاب لفظاً ہو اور قبول فعلاً ہو یہ بھی بیع بالتعاطی ہے۔ امام شافعیؒ نے اسکو بیع غرر میں داخل کرکے ناجائز قراردیاہے۔ مگر اس کو بیع غرر، بیع ملامسہ ومنابذہ کے قبیل سے قراردینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ غرر تو اسے کہتے ہیں جس کے ہونے نہ ہونیکا احتمال ہو، اسی طرح جسکے تسلیم وحوالہ کرنے پر قدرت نہ ہو وہ شئی مجہول ہو۔ ہم پہلے بتلاچکے ہیں کہ ایجاب وقبول میں اصل باہمی رضامندی ہے جسطرح رضامندی کے اظہار کا طریقہ الفاظ ہیں، اسی طرح سے رضامندی کے اظہار کا ایک طریقہ افعال ہیں۔ ہر دور میں بازاروں میں اس طرح کا معاملہ جاری وساری رہاہے اورکسی طرح کا انکار اس پر نہیں ہوا۔ یہی حال ہدایا وصدقات کاہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کوئی کھانا لاتاتو پوچھتے کہ صدقہ ہے یا ہدیہ ہے۔ اگر کہا جاتا صدقہ ہے تو خود نہ کھاتے تھے اپنے اصحاب سے کہتے تھے کہ کھاؤ، اگر کہاجاتاکہ ہدیہ ہے توخود بھی کھاتے اورصحابہ سے کہتے کہ تم بھی کھاؤ، لفظ ایجاب وقبول کہیں منقول ہے۔ منابذہ اور ملامسہ میں غرر اور جہالت ہے، بیع بالتعاطی میں کسی طرح کی جہالت اورغرر نہیں ہے۔

تحریم حبل الحبلۃ

حبل اور حبلۃ میں لفظ حا اور با دونوں مفتوح ہیں، بعض لوگوں نے حبل میں با کو ساکن پڑھا ہے یہ غلط ہے۔ حبل مصدر ہے۔ حبلۃ حابل کی جمع ہے جیسے ظلمۃ ظالم کی جمع اور فجرۃ فاجر کی جمع ہے۔ حبل کا اطلاق زیادہ تر انسانوں میں ہوتا ہے اور کبھی کبھی حیوانات میں بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے جیساکہ اس حدیث کے اندر اطلاق کیا گیا ہے۔

حبل الحبلۃ کی تفسیر

(۱) اس کی ایک تفسیر اسی حدیث میں حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے، اور اسی کو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے اختیار کیا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ اونٹوں کے گوشت کو اُدھار بیچتے تھے اور حبل الحبلہ کو اس کے ثمن کی ادائیگی کیلئے وقت مقرر کرتے تھے کہ یہ حاملہ اونٹنی بچہ دے پھر اس بچہ کو حمل ہو۔ اس میں مدت مجہول ہے جسکی وجہ سے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس بیع سے منع فرمایا ہے۔ بخاری نے حضرت نافع سے اس کی تفسیر نقل کی ہے کہ وہ حاملہ ناقہ بچہ دے، اور بخاری میں ایک روایت حضرت نافع سے ہے کہ وہ حاملہ ناقہ بچہ دے اور پھر وہ بڑی ہو اور اس کے حمل ہو اور وہ بچہ دے، ان سب کے اندر مدت مجہول ہے۔

(۲) حبل الحبلہ مبیع ہو، اسی کو اختیار کیا ہے امام احمد نے، اور اہل لغت نے۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المضامین والملاقیح۔ ملاقیح پیٹ میں جو بچہ ہے، اور مضامین جو نر کے ریڑھ میں نطفہ ہے۔ اس صورت میں بیع کی ممانعت کی وجہ مبیع کا معدوم اور مجہول ہونا ہے۔ علمائے حنفیہ کے یہاں ایک بیع فاسد ہے دوسری بیع باطل ہے۔ اگر بیع کی بنیادی چیزوں میں کمی ہے علتِ فاعلی کا وجود نہیں ہے، علتِ مادی کا وجود نہیں ہے، علتِ صوری کا وجود نہیں ہے تو یہ بیع باطل ہوتی ہے، اور اگر یہ بنیادی عناصر پائے جاتے ہیں اور دیگر چیزوں کے اندر خرابی ہے جیسے مبیع کی مقدار مجہول ہے، مدت مجہول ہے تو بیع فاسد ہے۔ اور اگر مبیع غیر مقدور التسلیم ہے تو اس میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے، کچھ لوگ اسکو فاسد کہتے ہیں، کچھ لوگ اس کو باطل کہتے ہیں۔

(۳) حبلۃ سے مراد انگور کا درخت ہے، اور حبل سے مراد اس کے پھل کا کھانے کے قابل نہ ہو، بدو صلاح نہ ہو۔ لہٰذا یہ حدیث نھی عن بیع العنب حتٰی یشتد و نھی عن بیع الثمار حتٰی یبدو صلاحھا کے معنیٰ میں ہوگی۔ جزور: جیم کے فتحہ کے ساتھ اونٹ کے معنیٰ میں، مذکر ہو یا مؤنث۔ ان تنتج الناقۃ فعل مجہول بولا جاتا ہے انتجت الناقۃ ولدت او حان نتاجھا یہ فعل مجہول ہی استعمال ہوتا ہے عُنِیَ اِبی میں عُنِیَ فعل مجہول استعمال ہوتا ہے۔ قال الحافظ ابن حجر ھذا الفعل وقع فی لغۃ العرب علیٰ صیغۃ الفعل المسند الی المفعول وھو حرف نادر۔

باب تحریم بیع الرجل علیٰ بیع اخیہ وسومہ وتحریم النجش وتحریم التصریۃ

لا یبیع الرجل علیٰ بیع اخیہ۔ بعض نسخوں کے اندر نفی کے بجائے نہی ہے اور نفی جملہ خبریہ معنیٰ میں جملہ انشائیہ نہی کے ہے۔ شارع کی غرض احکام کو بیان کرنا ہے واقعات اور حالات کو بیان کرنا نہیں ہے۔ اور اگر واقعات و حالات کو بیان کرے تو وہ صحیح اور واقع کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر اسکو جملہ خبریہ ہی مانا جائے تو یہ بات خلاف واقع ہو جائے گی اس لئے کہ بہت سے لوگ اس طرح کی بیع کرتے ہیں۔ اور لا یبیع بعضکم علیٰ بیع بعض میں بعض سے مراد یہاں استغراق ہے۔ اس لئے نفی بمعنیٰ نہی متعین ہے اور اس نہی میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے نفی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ لا یسم المسلم علیٰ سوم المسلم۔ سوم اور سِمۃ سین کے کسرہ اور یٰ کے سکون کے ساتھ مصدر ہے سام یسوم کا۔ سام یسوم سوماً بھاؤ تاؤ کرنا۔ امام مالک نے مؤطا امام مالک میں لا یبیع الرجل علیٰ بیع اخیہ کی تفسیر لا یسوم الرجل علیٰ سوم اخیہ سے فرمائی ہے قال مالک و تفسیر قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما نری واللہ اعلم لا یبع بعضکم علیٰ بیع بعض انما نھی ان یسوم الرجل علیٰ سوم اخیہ اذا رکن البائع الی السائم وجعل یشترط وزن الذھب ویتبرأ من العیوب وما اشبہ ھذا مما یعرف بہ ان البائع قد اراد مبایعۃ السائم فذلک الذی نھی عنہ۔ دوسرے کی قیمت پر قیمت لگانا اسی وقت میں مکروہ ہے جب قیمت پر رضامندی ہو چکی ہو، اور اگر رضا عدم رضا پر کوئی چیز دلالت نہ

کرتی ہو۔اسی طرح سے نیلام کی بیع جس میں ثمن پر عدم رضا ظاہر ہے ان دونوں شکلوں میں ایک کے دام لگا دینے کے بعد دوسرے کو قیمت لگانا جائز ہے، نیلام آپ نے خود ہی کیا ہے، نکاح کے پیغام میں خود نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فاطمہ بنت قیس کو حضرت اسامہ ابن زید سے نکاح کرنیکا پیغام دیا جبکہ اس سے پہلے معاویہ اور ابوجہم پیغام دے چکے تھے بعض لوگوں نے لا یبیع بعضکم علیٰ بیع بعض کو بیچنے اور خریدنے پر محمول کیا ہے کہ بائع نے خیار شرط کے ساتھ بیچا ہو دوسرا اس سے کہتا ہے کہ تم اسکے ساتھ معاملہ ختم کرکے میرے ساتھ معاملہ کرلو، اسی طرح مشتری نے خیار شرط کے ساتھ خرید رکھا ہے کوئی دوسرا شخص آکر کہتا ہے کہ تم اس بیع کو ختم کر دو اور مجھ سے اس سامان کو خرید کرلو، قیمت پر قیمت لگانے والا گنہگار ہوگا مگر بیع صحیح ہو جائے گی۔اور امام مالک، امام ابوحنیفہ، اور امام شافعی کے یہاں اور امام احمد سے دو روایت ہے کہ ایک میں بیع صحیح ہوگی دوسری میں بیع فاسد ہو جائے گی۔

لا یخطب علیٰ خطبۃ اخیہ الا ان یاذن لہ خطبہ، خا کے کسرہ کے ساتھ ہے اور جمعہ اور عیدین اور نکاح میں خطبہ خا کے ضمہ کے ساتھ ہے۔ایک کے نکاح کے پیغام پر دوسرے شخص کے نکاح کا پیغام دینا حرام ہے، جب نکاح پر رضامندی ہو چکی ہو یا رضامندی کے قریب ہو اور اگر اجازت دے رکھی ہو یا نہ تو رضامندی ہو نہ تو رضامندی کے قریب ہو تو ایسی صورت میں نکاح کا پیغام دینا جائز ہے۔

باب تحریم النجش

النجش نون کے فتحہ اور جیم کے سکون کے ساتھ، اور جیم کے فتحہ کے ساتھ، نجش کے معنیٰ ابھارنے اور برانگیختہ کرنے کے ہیں۔بولا جاتا ہے نجشت الصید، اور بعض لوگوں نے کہا نجش کے معنیٰ دھوکہ دینے، حیلہ کرنے کے ہیں، اسی واسطے شکاری کو ناجش کہا جاتا ہے یہاں پر مراد مبیع کی قیمت میں خواہ مخواہ کسی کا اضافہ کر دینا تاکہ دوسرا دھوکہ کھا جائے، اور اسکو زیادہ قیمت پر خرید لے، خود لینے کا ارادہ نہ ہو دوسرے کی رغبت کو خواہ مخواہ برانگیختہ کرکے اس کے ثمن کو بڑھوانا اور دھوکہ دینا ہے۔مگر یہ کراہت اسوقت میں ہے جب مشتری نے اسکی واقعی قیمت لگا دی ہو، اگر واقعی قیمت سے کم قیمت لگائی ہو اور ناجش نے قیمت بڑھا کر لگا دی تو یہ نجش ممنوع نہیں ہے اذا کانت السلعۃ بلغت قیمتھا اما اذا

لم تبلغ لا یکرہ لانتفاء الخداع۔ (شامی ص۱۳۲)
اگر اس کی یہ حرکت از خود ہے بائع کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے تو تن تنہا ناجش گنہگار ہوگا، اور اگر بائع کے اشارہ سے ایسا کر رہا ہے تو ایسی صورت میں دونوں گنہگار ہوں گے۔
اور حنفیہ کے ایک قول کے مطابق اس غرر وخداع کی وجہ سے مشتری کو اختیار ہوگا۔
واعلم انہ لا رد بغبن فاحش فی ظاہر الروایۃ ویفتی بالرد ان غرہ المشتری او البائع او الدلال والالا ذکر فی تحفۃ الفقہاء ان اصحابنا یقولون فی المغبون انہ لا یرد لکن ھذا فی مغبون لم یغرا ما فی مغبون غر یکون لہ حق الرد استدلالا بمسئلۃ المرابحۃ (شامی ص۱۵۹) اور ایسی صورت میں شوافع کا بھی دو قول ہے۔ ایک قول کے مطابق مشتری کو اختیار ہوگا اور ایک روایت امام احمد بن حنبل کی بھی ہے کہ اگر اسکو غبن فاحش ہوا تو مشتری کو خیار فسخ حاصل ہوگا، اور دوسری روایت امام احمد بن حنبل کی ہے، اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ یہ بیع باطل ہوگی۔

تلقی الرکبان

رکبان راکب کی جمع ہے، راکب اونٹ سوار کو کہتے ہیں۔ عام طور سے اس زمانہ میں غلہ وغیرہ اونٹوں پر لاد کر لاتے تھے اسی تجارتی قافلہ کو رکبان سے تعبیر کیا ہے نھی عن تلقی البیوع۔ بیوع بیع کی جمع ہے معنیٰ ہیں مبیع کے، مراد سامانِ تجارت جسکو بیچا جائے گا۔
تلقی جلب: جلب مصدر ہے جالب کے معنیٰ ہیں: تجارتی قافلہ، اور جلب معنیٰ میں مجلوب کے تو مراد غلہ جو تاجر لوگ لاتے ہیں، اس زمانہ کے تاجروں کی عادت تھی کہ سامان وغیرہ لاتے اور شہر سے باہر قیام کرتے اور آرام کرتے اسکے بعد شہر میں آتے اور سامان وغلہ کو فروخت کرتے، بہت سے لوگ باہر ہی جاکر کے سامان وغلہ خرید لاتے، اس سے نبی کریم علیہ السلام نے منع فرمایا کہ بازار میں جب غلہ آجائے تو اس کو خریدا جائے باہر جاکر نہ خریدا جائے۔ نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتلقی السلع حتی تبلغ الاسواق اس کی حد آپ نے بازار کو مقرر فرمایا ہے۔ اور دوسری حدیث میں آپ نے فرمایا ہے فمن تلقی فاشتری منہ فاذا اتی سیدہ السوق فھو بالخیار۔

تلقی جلب کا حکم:۔ امام شافعی، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک

بلا کسی تفصیل کے جاکر ان سے سامان خریدنا ممنوع ہے، مگر بیع صحیح ہوگی اور گناہ لازم ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قحط سالی ہو اور اس کی کمیابی ہو جس سے لوگوں کو ضرر اور نقصان پہنچ رہا ہے تو ممنوع ہے اور گناہ ہے۔ اور اگر لوگوں کو اس سے کوئی ضرر اور نقصان نہیں ہے تو ایسی صورت میں ممنوع نہیں ہے، ہاں اگر قافلہ والوں کو دھوکہ دیا اور بھاؤ غلط بتایا جس سے غبنِ فاحش ہوا تو اس دھوکہ دینے کیوجہ سے قافلہ والوں کو خیار ہوگا۔ اسی ضرر اور غرر کی بنا پر حنفیہ کے یہاں بیع ممنوع اور گناہ لازم ہوگا۔ اگر دھوکہ نہیں دیا اور غبنِ فاحش لاحق ہوا تو عند الاحناف محض غبنِ فاحش کیوجہ سے خیار نہیں ہوگا مگر امام احمد وشافعی رحمہا اللہ کے یہاں ہر صورت میں خیار ہوگا۔ مالک کو خیار ملنا دلالت کرتا ہے کہ بائع کے حق کی رعایت کی گئی ہے۔ بازار میں بیٹھنے والا اور باہر جاکر غلہ خریدنے والا دونوں فضل اللہ کے متلاشی ہیں اسلئے ایک کی رعایت میں دوسرے کی حق تلفی مناسب نہ ہوگی، پھر سامان اتنا نہیں ہے کہ سارے بازار والے اس میں شریک ہوں اسلئے امام لیث اور ابن القاسم کا قول ہے کہ خریدے ہوئے سامان میں سب بازار والے شریک ہیں صحیح نہیں ہے۔

بیع الحاضر لباد

دیہاتی جو سامان فروخت کرنے کے لئے آیا ہو اس سے کسی شہری کا کہنا کہ تم میرے پاس سامان رکھ دو میں تھوڑا تھوڑا کر کے فروخت کر دوں گا۔ بادی سے مراد اس شہر کے علاوہ کا باشندہ ہے چاہے دیہاتی ہو یا اور کہیں کا شہری ہو۔ جب دیہاتی از خود سامان فروخت کرے گا تو سستا فروخت کرے گا، اسی لئے آپ نے فرمایا دعوا الناس یرزق اللہ بعضھم من بعض، امام احمدؒ کے یہاں بیع باطل ہوگی تین شرطوں کے ساتھ۔ دیہاتی شہر کے بھاؤ سے ناواقف ہو اور سامان فروخت کیلئے لایا ہو۔ شہری باقاعدہ جاکر دیہاتی سے کہے کہ لاؤ میں فروخت کردوں گا۔ بعض حنابلہ نے دو اور مزید شرط کا اضافہ کیا ہے۔ لوگوں کو اس سامان کی ضرورت ہو اور تاخیر میں پریشانی ہو اور دیہاتی کا ارادہ اس دن کے بھاؤ سے فروخت کرنا ہو۔ شوافع کے یہاں بیع صحیح ہوگی مگر گنہگار ہوگا، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اگر قحط سالی ہو اور کمیابی ہو تو شہر والوں کا ضرر ہے جسکی

کیوجہ سے بیچنا ممنوع ہوگا ورنہ نہیں۔ ابن عباسؓ وامام بخاریؒ وغیرہ اس ممانعت کو دلالی اور اجرت کے ساتھ فروخت کرنے پر محمول کرتے ہیں اور اس تخصیص پر "الدین النصیحۃ" سے استدلال کرتے ہیں۔ مجاہد کہتے ہیں یہ حکم پہلے تھا جب اہل بادیہ کا فرتھے بعد میں یہ حکم منسوخ ہوگیا۔

باب حکم بیع المصرّاۃ

حدیث ابی ہریرۃؓ (۱) عن موسی بن یسار عن ابی هریرة من اشتری شاة مصراة، وفی روایة سهیل عن[۲] ابی هریرة من ابتاع شاة مصراة وکذلك فی روایة ابن[۳] سیرین عن ابی هریرة وفی روایة مرة عن ابن سیرین من اشتری شاة مصراة وفی روایة ایوب عن ابن سیرین من اشتری من الغنم وفی روایة الاعرج عن ابی هریرة لاتصروا الابل والغنم وفی روایة همام بن منبه عن ابی هریرة اذا احدکم اشتری لقحة مصراة وفی روایة ابی حازم عن ابی هریرة نهی عن التصریة بلاقید۔

ان احادیث میں ابل وغنم کی تصریح ہے، بقرہ کا لفظ حدیث میں نہیں آیا ہے مگر اس پر قیاس کی بناء پر اس کا بھی یہی حکم ہے۔ عرب میں زیادہ ابل وغنم تھے اس لئے اسکا نام صراحت کے ساتھ آیا ہوا ہے۔

فی المغنی جمهور اهل العلم علی انه لافرق فی التصریة بین الشاة والناقة والبقر۔ وشذ داؤد فقال لایثبت الخیار بتصریة البقرة لان الحدیث لاتصروا الابل والغنم فدل علی ان ماعداهما بخلافهما ولان الحکم ثبت فیهما بالنص والقیاس لاتثبت به الاحکام ولنا قوله علیه السلام من اشتری مصراة وفی حدیث ابن عمر من اشتری محفلة ولم یفصل والخبر فیه تنبیه علی تصریة البقر لان لبنها اغزر واکثر نفعا والتنبیه حجة عند الجمیع

تصریہ کے معنی اصل التصریة حبس الماء، صری اللبن فی ضرعها ای حقنه۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں والمصراة التی

صَرّی لبنھا وحقن فیہ وجمع فلم یحلب ایاما واصل التصریۃ حبس الماء یقال منہ صریت الماء اذا حبستہ۔ یعنی جس کے دودھ کو تھن میں روک لیا گیا ہو تاکہ مشتری کے سامنے اسکو دوہا جائے تو اسکو زیادہ دودھ والا سمجھ کر خریدے۔ صری مشدد اور صری مخفف دونوں ایک معنٰی میں استعمال ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ نے تصریہ کا ترجمہ کیا ہے: تھن کا باندھنا اور ایک دو دن دودھ دوہنا بند کر دینا وقال الشافعی التصریۃ ان تربط اخلاف الناقۃ والشاۃ وتترک من الحلب یومین والثلاثۃ حتی یجتمع لھا لبن فیراہ مشتریھا کثیرا فیزید فی ثمنھا (خطابی)

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ باندھنے کے معنٰے میں صرآتا ہے تو مصراۃ کی جگہ مصرورۃ ہونا چاہئے مگر مصراۃ استعمال ہوا ہے لہٰذا اسکا مادہ صری ہے نہ کہ صر۔

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے کلام میں اس کی تصریح نہیں ہے کہ تصریہ صر سے ماخوذ ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ باندھنا عادت کو بیان کرنے اور مزید دوہنا کیلئے ہو، اور مصراۃ نام دودھ کے جمع ہونیکی وجہ سے ہو پھر تو جمہور کے قول اور امام شافعی کے قول میں اختلاف نہیں ہوگا اور اگر مصراۃ نام باندھنے کیوجہ سے ہو تو البتہ اختلاف ہوگا تو کہا جائیگا کہ صری کی اصل صرر ہے۔ تین راء کے جمع ہونیکی وجہ سے ایک راء کو یاء سے بدل دیا جیسے تظنیت اصل میں تظننت تھا ایک نون کو یاء سے بدل دیا یا دسّاھا اصل میں دسّس تھا، ایک سین کو یاء سے بدل دیا گیا ہے۔

محفلۃ تحفیل کے معنٰے جمع کرنا کل شیء کثرتہ فقد حفلتہ، ضرع حافل ای عظیم۔

تصریہ وتحفیل کی ممانعت تغریر وخداع کیوجہ سے ہے، اگر تصریہ میں غرر وخداع مقصود نہ ہو اور جانور کو اس سے کوئی خاص ضرر نہ ہو اور کسی مصلحت مثلاً بچوں کیلئے یا مہمان کی خاطر جمع کیا تو ممنوع نہیں ہے۔

ابوہریرہؓ کی ایک حدیث میں ہے اذا باع احدکم الشاۃ او اللقحۃ فلا یحفلھا اخرجہ النسائی۔ دوسری روایت ابوہریرہ کی لا تصروا الابل والغنم للبیع اخرجہ النسائی۔ لقحہ بکسر اللام افصح ہے جو اونٹنی ابھی جلد ہی بچہ دیئے ہو۔

تغریر وتدلیس عاقد کو دھوکہ دینا تاکہ عقد پر اقدام کرے حالانکہ وہ عقد اسکی مصلحت میں نہیں ہے اس کی ایک قسم تغریر قولی جھوٹ بولنا تاکہ وہ عقد پر اقدام کرے، تغریر فعلی معقود علیہ میں ایسا فعل کرے جس سے وہ واقعی نظر آئے حالانکہ وہ واقعی نہیں ہے۔ تصریہ تغریر فعلی کے قبیل سے ہے۔

تغریر قولی میں عندالاحناف غبن فاحش کی صورت میں خیار حاصل ہوتا ہے اور تغریر فعلی میں بھی صحیح قول کے مطابق خیار حاصل ہوتا ہے اور تصریہ تغریر فعلی کے قبیل سے ہے۔ شامی ص۹۷ج۴ لان البائع بفعل التصریۃ غر المشتری کما اذا غرہ بقولہ انہا لبون۔

بیع مصرّاۃ کا حکم مشتری کو تدلیس کا علم نہیں تھا اور اسکو خرید اتو ائمہ ثلاثہ اور ایک روایت ابو یوسف کی اور امام زفر کے یہاں اسکو واپس کرنیکا حکم ہے اور عندالاحناف واپس کرنیکا اختیار نہیں ہے۔ قد اختلف العلماء فی حکمہا فذہب الی القول بظاہر الحدیث الائمۃ الثلاثۃ وابو یوسف علی ما فی شرح الطحاوی للاسبیجانی نقلا من اصحاب الاملاء عنہ ولم یاخذ ابو حنیفۃ ومحمد بہ لانہ مخالف للاصول (ص۹۶ج۴) اور مغنی ابن قدامہ میں ہے من اشتری مصراۃ من بہیمۃ الانعام لم یعلم تصریتہا ثم علم فلہ الخیار فی الرد والامساک والیہ ذہب مالک وابن ابی لیلیٰ والشافعی وعامۃ اہل العلم وذہب ابو حنیفۃ الی انہ لاخیار لہ۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال اعرج عن ابی ہریرۃ کی حدیث:- فمن ابتاع بعد ذلک فہو بخیر النظرین بعد ان یحلبہا فان رضیہا امسکہا وان سخطہا ردّہا وصاعًا من تمر۔

اسی طرح موسیٰ بن یسار عن ابی ہریرۃ کی روایت بھی ہے، اور سہیل عن ابیہ عن ابی ہریرۃ، اور محمد بن سیرین عن ابی ہریرۃ کی روایت میں خیار کی تصریح ہے۔

شرح المہذب میں ہے: قال ابن عبد البر حدیث المصراۃ ثابت صحیح لایدفعہ احد من اہل العلم بالحدیث، اجمع اہل العلم بالحدیث علی صحتہ وثبوتہ عن ابی ہریرۃ۔ رواہ الاعرج ومحمد بن سیرین

وابوصالح السمان وھمام بن منبہ وثابت مولیٰ عبدالرحمٰن ومحمد بن زیاد وموسیٰ بن یسار ومجاھد وابواسحاق ویزید بن عبدالرحمٰن وغیرھم
(۲) حدیث ابن عمر اخرجہ ابوداؤد وابن ماجۃ من ابتاع محفلۃ فھو بالخیار ثلثۃ ایام فان ردّھا ردّ معھما مثل او مثلی لبنھا قمحا واسنادہ لیس بذلک۔
ابن عمر کی ایک روایت ابوھریرہ کی حدیث کے مطابق بھی مروی ہے ان شاء ردّھا وصاعًا من تمر۔
(۳) حدیث عمرو بن عوف مزنی اخرجہ الدارقطنی فیہ کثیر ابن عبداللہ وھذا ضعیف جدا قال الشافعیؒ فیہ رکن من ارکان الکذب قال ابن حبان لہ عن ابیہ نسخۃ موضوعۃ۔
(۴) عن رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفیہ ردّ معھا صاعا من طعام او صاعا من تمر اخرجہ البیھقی بسند جید۔
(۵) حدیث انس اخرجہ البیھقی فیہ اسمٰعیل بن مسلم متروک۔
(۶) حدیث ابن مسعود ولکنہ اختلف فی وقفہ ورفعہ ان ابن المبارک ویحیی بن سعید وابن ابی عدی ویزید وھشاما وجریرا وغیرھم رووہ موقوفا وان اباخالد رفعہ وابوخالد ھو سلیم بن ھشام ثقۃ ومن رفع معہ زیادۃ عمن وقف والحکم علیٰ طریقۃ المحدثین الوقف وتقدیمہ علیٰ روایۃ الرفع واما علیٰ طریقۃ الفقھاء فینبغی الحکم للرفع۔
پھر اگر مصراۃ کو واپس کرتا ہے تو لبن کے بدل میں ایک صاع تمر دینا لازم ہے ھذا قول اللیث والشافعی واسحاق (المغنی) امام مالکؒ کے یہاں خاص تمر لازم نہیں ہے بلکہ جو بھی وہاں کی عام خوراک ہو اس سے ایک صاع جیساکہ بعض روایات ردّ معھا مثل او مثلی لبنھا قمحًا آیا ہوا ہے جس سے معلوم ہوا کہ وہاں کی جو عام خوراک ہو وہ مطلوب ہے۔ ذھب مالک وبعض الشافعیۃ الیٰ ان الواجب صاع من غالب قوت البلد۔
احناف کے یہاں واپس کرنیکا حق نہیں ہے اور رجوع بالنقصان میں دو روایت ہے ایک کی بناء پر رجوع بالنقصان کرسکتا ہے ھل یرجع بالنقصان عندنا فعلیٰ روایۃ الاسرار لا وعلیٰ روایۃ الطحاوی نعم قال فی شرح المجمع وھو المختار لان

البائع بفعل التصریۃ غرالمشتری کما اذا غرہ بقولہ انہا لبون۔

احناف کیطرف سے حدیث مصراۃ کی تاویل:۔ (۱) حدیث منسوخ ہے مگر اس کے ناسخ میں اختلاف ہے۔ محمد بن شجاع کہتے ہیں کہ البیعان بالخیار مالم یتفرقا الا بیع الخیار سے منسوخ ہے۔ آنحضور علیہ السلام نے تفرق کے بعد جملہ اختیارات کو ختم فرمادیا صرف الا بیع الخیار کو باقی رکھا قال الطحاوی ذھبوا الی ان ماروی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک مما تقدم ذکرنا لہ فی ھذا الباب منسوخ فقال محمد بن شجاع نسخہ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم البیعان بالخیار مالم یتفرقا۔ مگر امام طحاوی نے اس کی تردید کی اور کہا کہ مصراۃ میں خیار خیار عیب ہے اور تفرق کیوجہ سے خیار عیب ساقط نہیں ہوتا ہے، تفرق کے بعد کسی عیب پر مطلع ہوا تو بالاجماع خیار عیب ہوتا ہے۔

(۲) عیسیٰ ابن ابان نے اس کا ناسخ آیت ربٰو کو قرار دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں گناہوں کی سزا میں مالی جرمانہ ہوا کرتا تھا جیسا کہ زکوٰۃ نہ ادا کرنیوالے اور اسی طرح پھل چرانے والے کی بابت حدیث میں اسکا ذکر ہے اسی طرح بیع مصراہ میں تین دن کے دودھ کی قیمت ایک صاع تمر سے کہیں زائد ہوسکتی ہے پھر بھی ایک صاع تمر کا حکم دیا گیا۔

پھر معاصی کی سزا میں مالی جرمانہ منسوخ کرتے ہوئے فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم کا حکم دیا گیا تو مصراۃ کے ساتھ ایک تمر کے لوٹانے کا حکم بھی منسوخ ہوگیا امام طحاوی کہتے ہیں کہ عیسیٰ ابن ابان نے حدیث مصراۃ کے منسوخ ہونے کی جو وجہ بیان کی ہے اس کے سوا ایک اور وجہ بھی اس حدیث کے منسوخ ہونیکی ہے اور وہ اس سے بہتر ہے کہ مشتری نے جب دودھ استعمال کرلیا اور اسکو تلف کردیا تو وہ اس کے ذمہ میں ثابت ہوگیا، جب ایک صاع تمر اس کے ذمہ اس کیوجہ سے لازم کیا گیا تو یہ دین کی بیع دین سے ہوئی اور آپ نے اس سے منع فرمایا نہی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن بیع الکالی بالکالی وھو النسیئۃ بالنسیئۃ۔ اس کے علاوہ حدیث عائشہ الخراج بالضمان کا بھی تقاضہ ہے کہ لبن کا عوض واجب نہ ہو جس سے اس حدیث کے منسوخ ہونے کی

تائید ہوتی ہے) تضمین کے باب جو اصول و قواعد قرآن و حدیث میں مذکور ہیں حدیث مصراۃ اس کے خلاف ہے جس کی وجہ سے اس حدیث کو شاذ کہا جائے گا یا اس میں تاویل کی جائے گی۔ تضمین کا قاعدہ مثل کا وجوب ہے مثل صوری یا مثل معنوی ہو۔ فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم ہے۔ اور حدیث مصراۃ میں لبن کا مثل لبن ہے یا اس کی قیمت نہ کہ ایک صاع تمر اسلئے کہ لبن کی قیمت کبھی ایک صاع تمر سے زائد ہوگی کبھی کم، کبھی برابر بھی ہوسکتی ہے مگر ہر صورت میں ایک صاع تمر کا وجوب اس قاعدہ کے یقیناً خلاف ہے۔ حافظ ابن حجر نے قیاس الاصول کو قیاسِ اصطلاحی سمجھ لیا اور اعتراض کیا کہ اصول تو کتاب وسنت ہیں قیاس اس کی فرع ہے۔ پھر قیاس کو کیسے سنت پر جو اصل ہے ترجیح ہوگی۔ مگر کہنے والے کی مراد قیاس اصطلاحی نہیں ہے بلکہ وہ قواعد کلیہ ہیں جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے ثابت ہیں کتاب وسنت کے عموم سے جو قاعدہ کلیہ اخذ کیا گیا ہے اس کے تحت میں یہ صورت بھی داخل ہے جسکی وجہ سے اس کا تقاضہ اور ہوا اور اس خبر واحد کا تقاضہ اور ہے اور قواعد کلیہ اس کا ثبوت قطعی اور خبر واحد کا ثبوت ظنی البتہ دونوں کی دلالت ظنی ہے مگر دونوں ظنی ہونے میں بھی برابر نہیں ہیں جیسے خبر واحد اور خبر مشہور دونوں مفیدِ قطع نہیں ہیں پھر بھی آپس میں تفاوت ہے جسکی وجہ سے خبر مشہور کو خبر واحد پر ترجیح ہے اسلئے خبر واحد کے مقابلہ میں قواعد کا اعتبار ہوگا۔

الغرض ابو حنیفہؒ کا استنباط مسائل میں ایک ضابطہ ہے اور وہ اس ضابطے کی ہمیشہ رعایت کرتے ہیں اور یہ مصراۃ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اس ضابطہ کو شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کی عبارت میں ذکر کیا جاتا ہے اعلم ان المجتهدين الباحثين عن دلائل الاحكام الشرعية ومأخذها لما رأوا احاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم متعارضة وآثار الصحابة والتابعين مختلفة وهى اعم المأخذ واكثرها فى الاحكام تحيروا واختلف رأيهم فى وجه التفصى عن هذا التعارض والاختلاف اما الذى اختاره ابو حنيفة وتابعوه وهو امر بين جدا وبيان ذلك انا اذا تتبعنا فوجدنا فى الشريعة صنفين من الاحكام صنف هو القواعد الكلية المطردة المنعكسة كقولنا لا تزر وازرة وزر اخرى وقولنا الغنم بالغرم

وقولنا الخراج بالضمان وقولنا العتاق لا يحتمل الفسخ وقولنا البيع يتم بالايجاب والقبول وقولنا البينة على المدعي واليمين على ما انكر ونحو ذلك مما لا يحصى و صنف وردت فی حوادث جزئية واسباب مختصة كانها بمنزلة الاستثناء من تلك الكليات فالواجب على المجتهد ان يحافظ على تلك الكليات ويترك ماوراءها لان الشريعة فی الحقيقة عبارة عن تلك الكليات و الاحكام المخالفة لتلك الكليات لا ندری اسبابها ومخصصاتها على التعين فلا يلتفت اليها ——— (فتاوی عزیزی ص۴۷)

اس قاعدے کے مطابق ابو حنیفہؒ نے قاعدہ کلیہ کے عموم کو باقی رکھا اور اس حدیث کے لئے دوسرا محمل تلاش کیا۔ جس میں سے ایک محمل یہ ہے کہ یہ بیع بشرط الخیار ہے۔ مبسوط میں اس حدیث کی یہی تاویل امام محمدؒ سے نقل کی ہے کہ حملہ علی خیار الشرط وقال بلغنا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من اشتری محفلۃ فھو بخیر النظرین ثلاثۃ ایام ففیہ دلیل جواز اشتراط الخیار فی البیع والمراد خیار الشرط ولہذا قدرہ بثلاثۃ ایام۔

اور تحفیل وتصریہ کا تذکرہ خیار شرط لگانے کے سبب کو بیان کرنیکے لئے ہے۔ اس صورت ایک صاع تمر الزام ووجوب کے طور پر نہیں ہوگا بلکہ تحسین معاملہ کے لئے ہے۔

ایک دوسری توجیہ یہ بھی کی جاتی ہے کہ آپ کا یہ فرمان بطور تشریع نہیں ہے بلکہ مصالحت کے طور پر ہے، نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بہت سے اقوال سیاست ومصلحت کی بنیاد پر ہیں تاکہ امام وخلیفۂ وقت اس مصلحت کے مطابق عمل کریں۔ من قتل قتیلا فلہ سلبہ، من احیی ارضا میتۃ فھی لہ وغیرہ اس قسم کی احادیث بہت سے ائمہ کے نزدیک تشریع کے طور پر نہیں ہیں بلکہ انتظامی مصلحت کی بنیاد پر ہیں۔

ائمہ ثلاثہ نے مصراۃ کے حکم کو ضابطہ کے مطابق لانیکی کوشش کی، مثلاً قاعدہ کی خلاف ورزی کا الزام ہے کہ قاعدہ کا تقاضہ ہے کہ جس قدر تلف ہو اسی قدر ضمان ہو اور یہاں مقدار تلف مختلف ہونیکے باوجود ایک معین مقدار یعنی بقدر ایک صاع تمر واجب کیا گیا ہے جس کی وجہ سے یہ خلاف قیاس ہوگیا۔

ائمہ ثلاثہ کیطرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ تمام مضمون اشیاء میں یہ ضابطہ نہیں ہے

جیسے کہ موضحہ میں زخم بڑا ہو چھوٹا ہو ہر صورت میں ایک معین مقدار لازم کردی گئی اسی طرح یہاں پر خریدتے وقت تھن میں کتنا دودھ تھا باعث نزاع ہو سکتا تھا، اس لئے اس کی ایک معین مقدار کو لازم کردیا گیا۔ مگر اس جواب میں اس بات کو تسلیم کیا گیا کہ قطع نزاع کیلئے یہ حکم ہے تو اگر کوئی اسکو مصالحت پر محمول کرتاہے تو یہ حمل بیجا نہ ہوگا۔

نیز قاعدہ کے مطابق کرنیکے لئے جو مثال پیش کی گئی وہ بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ قاعدہ ذوات الامثال وذوات القیم کے ضمان میں بیان کیا جاتا ہے۔ آپ کی مثال تو ایسی چیز کے ضمان کے بارہمیں ہے جس کا کوئی مثل ہی نہیں ہے نہ صوری نہ معنوی، پھر ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ایسی بھی نہیں ہے کہ اس میں کسی درجہ میں اضطراب نہ ہو بلکہ ابن عمر کی حدیث جسکو ابوداؤد نے نقل کیاہے اور سکوت اختیار کیا، اسی میں رد معہا مثل او مثلی لبنہا قمحا ہے جیسا کہ ماقبل میں گذرا۔

اسی طرح عن رجل من اصحاب النبی صلے اللہ علیہ وسلم کی روایت میں ردمعہا صاعًا من طعام اوصاعًا من تمر ہے، اس لئے یہ تاویل غلط نہ ہوگی۔

ہمام بن منبہ قال ھٰذا ما حدثنا ابوھریرۃ عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فذکر احادیث منہا وقال۔

ہمام نے ابو ہریرہ کی احادیث کو جمع کیا تھا اور اب یہ صحیفہ ہمام بن منبہ کے نام سے شائع بھی ہوچکاہے۔ یہ صحیفہ نحن الآخرون السابقون سے شروع ہوتاہے۔ صحیفہ کی ایسی حدیث جو درمیان کی ہوتی ہے اس حدیث کو ذکر کرنا ہو تو اگر تمام ان احادیث کو جو اس سے پہلے ہیں ذکر کریں تو کتاب طویل ہوجائیگی اسلئے اختصار کیلئے امام مسلم ھٰذا ما حدثنا ابوھریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکر احادیث منہا وقال کا اضافہ کرتے ہیں تاکہ معلوم ہوجائے کہ اس صحیفے کے شروع کی یہ حدیث نہیں ہے بلکہ اس کے بعد کی ہے۔

امام بخاری اعرج عن ابی ھریرۃ کے صحیفہ سے حدیث نقل کرتے تو اسی فائدہ کے لئے اس کی اول حدیث نحن الآخرون السّابقون کو نقل کرکے پھر مقصود بالذات حدیث کو نقل کرتے ہیں۔

قال الحافظ والظاہر ان نسخۃ ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ھریرۃ

كنسخة معمر عن همام عن ابي هريرة ولهذا قل حديث يوجد فيها الا وهو في الاخرى وقد اشتملتا على احاديث كثيرة اخرج الشيخان غالبهما وابتدأ كل نسخة منهما حديث نحن الآخرون السابقون فلهذا اصدر به البخاري فيما اخرجه من كل منهما وسلك مسلم في نسخة همام طريقا اخرى فيقول في كل حديث اخرجه منها هذا ما حدثنا ابو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر احاديث منها وقال۔

باب بطلان بیع المبیع قبل القبض

ابن عباسؓ وابن عمرؓ ابوہریرہ، جابر بن عبد اللہؓ کی احادیث

ابن عباسؓ کی حدیث مَنِ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِعْهُ حَتّٰى يَسْتَوْفِيَهُ حَتّٰى يَقْبِضَهُ حَتّٰى يَكْتَالَهُ۔

بیانِ مذاہب امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے یہاں ہر طرح کی مبیع کو چاہے غیر منقول ہو یا منقول، کیلی ہو غیر کیلی ہو، مطعوم ہو غیر مطعوم ہو قبل القبض بیچنا صحیح نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں منقول کو قبل القبض بیچنا صحیح نہیں اور غیر منقول زمین و جائداد کو جس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو قبل القبض فروخت کرنا صحیح ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے یہاں یہ حکم مطعوم کے ساتھ خاص ہے، اور بعض لوگوں کے یہاں جو کیلی یا وزنی یا عددی ہوں ان کو قبل القبض فروخت کرنا صحیح نہیں۔ یہی ایک روایت امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ہے۔

ممانعت کو مطعوم کے ساتھ خاص کرنے والوں کی دلیل (۱) ان چاروں صحابہؓ کی احادیث میں لفظ "طعام" سے ممانعت کو ذکر کیا گیا ہے۔ مفہوم مخالف کے طور پر لازم آئے گا کہ غیر طعام کا حکم اس کے خلاف ہو۔ (۲) ابن عمرؓ کی حدیث:۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں اونٹ کو درھم سے بیچتا اور اس کے بدلہ میں دینار لیتا اور دینار سے بیچتا اور اس کے بدلہ میں درہم لیتا۔ اس کے بارے میں میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ ادھار نہ ہو۔ فقال لا بأس ان تاخذ بسعر یومھا مالم تفترقا وبینکما شیئ۔ اخرجہ الاربعۃ، قال الترمذی لانعرفہ مرفوعًا الامن حدیث سماک۔

اس حدیث سے ثمن میں قبل القبض تصرف کرنا ثابت ہوا، مبیع کو بھی اس پر قیاس کرتے ہوئے اس میں قبل القبض تصرف جائز ہونا چاہئے۔ (۳) ابن عمرؓ کی حدیث جس میں آپ نے حضرت عمرؓ سے اونٹ خریدا اور قبل القبض ابن عمرؓ کو ہبہ کر دیا۔ اخرجہ البخاری۔ (۴) جابرؓ کی حدیث۔ جابرؓ سے آپ نے اونٹ خریدا اور قبل القبض ہبہ کر دیا۔ ان دونوں روایتوں میں قبل القبض ہبہ ہے، اسی پر مبیع کو بھی قیاس کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کی دلیل

(۱) حکیم بن حزام کی حدیث:۔ انھوں نے نبی کریم علیہ السلام سے کہا کہ میں طرح طرح کی چیزوں کی خرید و فروخت کرتا ہوں، میرے لئے اس میں کیا حلال ہے کیا حرام ہے؟ آپ نے فرمایا: "اذا اشتریت شیئاً فلا تبعہ حتی تقبضہ" رواہ احمد قال البیہقی اسنادہ حسن متصل

اس حدیث میں "شیئاً" ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر طرح کی مبیع کو قبل القبض بیچنا ممنوع ہے۔ (۲) زید بن ثابت کی حدیث:۔ ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نہی ان تباع السلع حیث تباع حتی یحوزھا التجار الی رحالھم۔ (اخرجہ ابوداؤد)

اس حدیث میں "سلع" کا لفظ ہے جو عام ہے (۳) عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث جس میں آپ نے بہت سی چیزوں سے منع فرمایا ہے، اسی میں ربح مالم یضمن سے بھی منع فرمایا ہے" ولا ربح مالم یضمن" اخرجہ اصحاب السنن۔

اسی مضمون کی حدیث حکیم بن حزام کی بھی ہے کہ آپؐ نے مجھے چار چیزوں سے منع فرمایا اس میں ربح مالم یضمن بھی ہے۔ اخرجہ الطبرانی۔ مبیع کو قبل القبض بیچنے سے ربح مالم یضمن لازم آئیگا۔ (۴) حضرت ابن عباسؓ کا اجتہاد کہ اس میں احتمال ربوا ہے۔ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ممانعت کی حدیث تو طعام ہی کے ساتھ ہے لیکن میرے خیال میں ہر مبیع کا یہی حکم ہے" قال ابن عباس احسب کل شئ بمنزلۃ الطعام" اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا: الا تراھم یتبایعون بالذھب والطعام مرجأ دوسری روایت میں ہے" ذالک دراھم بدراھم والطعام مرجأ" یعنی مثلاً غلہ ۱۰۰ سو روپیہ میں خریدا اور بائع کو روپیہ دیا مگر قبضہ نہیں کیا، اور اس غلہ کو ایک سو دس ۱۱۰ روپیہ میں بیچ دیا تو گویا سو کو ایک سو دس میں فروخت کیا۔ ربا لازم آیا۔

ممانعت کو طعام کے ساتھ خاص کرنیوالوں کی دلیل کا جواب علمائِ احناف کے یہاں

تو مفہومِ مخالف حجت نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے یہاں مفہومِ مخالف کا اعتبار ہے مگر وہ صفت کے قبیل سے ہو شرط کے قبیل سے ہو۔ اگر اسمِ جنس کے قبیل سے ہو تو اس کو مفہوم لقب کہتے ہیں اس کا کسی کے یہاں بھی اعتبار نہیں ہے۔ طعام مفہومِ لقب کی قبیل سے ہے۔ (۲) پھر مفہومِ مخالف کا اس وقت اعتبار ہے جب اس کے ذکر کرنے کی اور کوئی خاص غرض نہ ہو۔ یہاں پر ممانعت کا حکم عام ہے جیسا کہ مذکورہ بالا احادیث میں مذکور ہے مگر ان احادیث میں خاص طور سے طعام کے ذکر کی وجہ یہ ہے کہ اُس وقت میں عام طور سے غلہ ہی کی تجارت ہوتی تھی اس لئے مفہومِ مخالف کا اعتبار نہ ہوگا۔ (۳) یا یہ کہا جائے کہ جب طعام میں قبل القبض بیع جائز نہیں ہے جس کی حاجت وضرورت بھی زیادہ ہوتی ہے تو دوسری چیزوں میں دلالۃ النص کے طور پر بدرجۂ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔ ابن عمرؓ کی استبدالِ ثمن والی حدیث اس میں قبل القبض ثمن میں تصرف کا ذکر ہے مبیع کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مبیع میں قبل القبض ملکیت تام اور مستقر نہیں ہوتی ہے۔ ہلاکت کی صورت میں عقد ختم ہو جاتا ہے اس لئے اس میں غرر پایا گیا۔ اور ثمن میں ملکیت تام اور مستقر ہے اس لئے کہ وہ ذمہ میں ہے ہلاکت سے عقد ختم نہیں ہوتا۔ ابن عمرؓ کی حدیث اونٹ کو ہبہ کرنے والی جس میں بیع کو ہبہ پر قیاس کیا گیا ہے تو امام محمدؒ کے یہاں قبل القبض ہبہ کا تصرف صحیح ہے۔ اس طرح کہ پہلے موہوب لہٗ کا قبضہ واہب کے نائب ہونے کی حیثیت سے پھر اس کے بعد موہوب لہٗ کا اپنا قبضہ ہوگا، اور ابی یوسف کے یہاں اگرچہ قبل القبض ہبہ نہیں ہے، مگر قبضہ کی حقیقت تخلیہ ہے۔ اور حدیثِ مذکور میں ہبہ تخلیہ کے بعد ہوا ہے اس لئے یہ ہبہ بعد القبض ہوا، اور حدیث جابرؓ میں ہبہ کا بعد القبض ہونا تو بالکل واضح ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ چلے گئے تو ان کے پیچھے آدمی بھیج کر بلوایا پھر اونٹ ہبہ کیا۔ یہ حدیث صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے کہ قبضہ کے بعد ہبہ ہوا۔ اگر بالفرض مان لیا جائے کہ اونٹ پر قبضہ نہیں ہوا ہے تو یہ بائع کو اونٹ ہبہ کرنا حقیقتاً نہیں ہے بلکہ اقالہ ہے۔ بدائع میں ہے "لو وھَبَهٗ مِنَ البائع فانْ قبلهُ البائعُ

لم تجز الهبة وانفسخ البیع بینهما ویکون اقالۃ للبیع" اس لئے یہاں پر آپ نے جو جابر کو ثمن دیا تھا اس میں ثمن کا ہبہ ہوا ہے۔

مبیع کے قبل القبض فروخت کرنے کی ممانعت کی حکمت

مبیع سے بائع کا علاقہ اور تعلق ختم نہیں ہوا ہے جس وقت مشتری کو اس سے نفع اٹھاتے ہوئے دیکھے گا طرح طرح کے بہانے کر کے بیع کو فسخ کرنے کی کوشش کرے گا اور جھگڑا پیدا ہوگا اس لئے مشتری کو مبیع پر تسلط سے پہلے تصرف سے روک دیا گیا ہے، نیز مبیع میں قبل القبض بیع کی اجازت دینے میں مبیع کو صارفین تک پہونچنے میں واسطے بڑھتے چلے جائیں گے، جتنے واسطے بڑھیں گے مبیع کی قیمت بھی بڑھتی جائے گی اور صارفین کیلئے پریشانی کا سبب ہوگی ہندوستان کی آزادی سے پہلے ہندوستان میں قحط پڑا، ایک مہاجن نے ایک جہاز غلہ خرید کر ہندوستان روانہ کیا راستہ میں اس مہاجن سے دوسرے مہاجن نے، اس سے تیسرے نے خریدا۔ اس طرح ہندوستان آتے آتے دسیوں مرتبہ خریدا اور بیچا گیا۔ جس کی وجہ سے اسکی قیمت عام لوگوں کی قوت خرید سے باہر ہوگئی اور ہزارہا آدمی بھوکوں مر گئے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل

ان حضرات کی وہی دلیل ہے جو امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی ہے کہ قبل القبض بیچنے میں ربح مالم یضمن لازم آئیگا۔ اس میں ان دونوں حضرات نے اتنا تصرف کیا کہ ضمان کی ضرورت ایسی چیزوں میں پڑتی ہے جس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، اور غیر منقول میں ہلاکت کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے اس لئے اس سے غیر منقول کو مستثنیٰ کر لیا اور اس کو منقول کے ساتھ خاص کر دیا۔ ہاں اگر کوئی غیر منقول ایسا ہو جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہو جیسے کوئی زمین لب دریا ہو اور ہر وقت دریا کے رخ بدلنے کا اندیشہ ہو، یا مکان کی عمارت خستہ ہو ہر وقت گرنے کا اندیشہ ہو تو ایسے غیر منقول کو قبل القبض بیچنا جائز نہیں اس لئے کہ اس میں بھی عقد کے ختم ہونے کا غرر و احتمال ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور نقلی دلیل بھی موجود ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنی زمین جس کو دیکھا نہیں تھا اس کو حضرت طلحہؓ کے ہاتھ فروخت کیا۔ جب دیکھا نہیں تو قبضہ بھی نہیں کیا ہے نہ خود، نہ اپنے وکیل کے ذریعہ۔ اس لئے کہ وکیل کا دیکھنا اور قبضہ کرنا مؤکل کے دیکھنے اور قبضہ کرنے کے حکم میں ہے۔

حتیٰ یقبضہ او یستوفیہ {قبضہ کی حقیقت} احناف و موالک کے یہاں مبیع پر قبضہ کی اجازت کے ساتھ اس کا تخلیہ بھی ضروری ہے" التسلیم یکون بالتخلیۃ علی وجہ یتمکن من القبض بلا مانع بان یکون مفرزاً غیر مشغول بحق الغیر و لا حائل بان یکون فی حضرتہ و شرط فی الاجناس شرطاً ثالثاً وھو ان یقول خلیت بینك وبین المبیع الظاھر ان المراد بہ الاذن بالقبض لاخصوص لفظ التخلیۃ" تخلیہ کے بعد ہر طرح کی مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں آجاتی ہے لیکن جو مبیع کیل یا وزن کی شرط کے ساتھ بیچی گئی ہیں ان کے تخلیہ سے قبضہ ناقص رہتا ہے جسکی وجہ سے اسکو بیچنا اور اس سے نفع اٹھانا کیل اور وزن سے پہلے جائز نہیں ہے۔ ان باع مکایلۃ او موازنۃ فی المکیل و الموزون وخلی لا اختلاف فی ان المبیع خرج عن ضمان البائع ودخل فی ضمان المشتری وکذ الاختلاف فی انہ لایجوز للمشتری بیعہ والانتفاع بہ قبل الکیل والوزن (بدائع ص۲۴۴)

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں ہر مبیع کا قبضہ اس کے مناسب حال ہوتا ہے اگر اس کو بشرط الکیل والوزن بیچا ہے تو اس کا قبضہ کیل و وزن سے ہوگا۔ اگر بشرط الکیل والوزن نہیں ہے وہ چیز ہاتھ میں آسکتی ہو تو ہاتھ میں لینا ضروری ہے اور ہاتھ میں نہ آسکتی ہو تو اس جگہ سے منتقل کرنا ضروری ہے اور زمین و جائداد ہے تو قبضہ کرنے کیلئے تخلیہ ضروری ہے۔ ان القبض فی العقار ونحوہ بالتخلیۃ وفی المنقول بالنقل وفی متناول الید التناول بہ وبہ قال احمد وقال مالك وابو حنیفۃ القبض فی جمیع الاشیاء بالتخلیۃ قیاساً علی العقار۔ (شرح المھذب ج ۹ ص۲۸۳)

حتیٰ یکتالہ۔ ہر مبیع کا کیل کرنا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ اندازہ سے خریدی ہوئی چیز کو ابن عمر کی حدیث میں منتقل کرنے کا حکم دیا گیا ہے کیل کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ اور ایک دوسری حدیث ہے" اذا سمیت الکیل فکل" رواہ الاثرم۔ جس سے معلوم ہوا کہ جب بشرط الکیل خریدے تو اس پر قبضہ تام کیلئے کیل ضروری ہے۔ خریدنے والے نے بشرط الکیل خریدا اور بائع نے اس کے سامنے کیل کردیا تو بائع کا کیل کردینا کافی ہے، الگ سے مشتری کو کیل کرنے کی ضرورت نہیں ہے ہاں اگر وہ اس کے بعد کسی دوسرے کے ہاتھ بشرط الکیل بیچے گا تو مشتری ثانی کیلئے اس میں تصرف کرنے کے لئے دوبارہ کیل کرنا ضروری ہوگا

پہلا کیل کافی نہ ہوگا اسلئے کہ دو عقد ہوگیا تو دو مرتبہ کیل کرنا ضروری ہو گیا۔ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "نهى رسولُ اللهِ صلى الله عليهِ وسلم عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان" رواه ابن ماجة۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس وقت مشتری اول کیلئے کیل ہو رہا تھا اس جگہ مشتری ثانی موجود تھا اور اس کیل کو دیکھ رہا تھا پھر اس نے اس کو مشتری اول سے بشرط الکیل خریدا تو اس کو کیلِ اول پر اعتماد کر کے اکتفاء کرنا صحیح نہیں ہوگا بلکہ دوبارہ کیل کرنا ہوگا مگر فیض الباری میں شاہ انور صاحب نور اللہ مرقدہٗ کی رائے ذکر کیا ہے کہ مشتری ثانی کو کیلِ اول پر اعتماد کرنا صحیح ہے اور اس حدیث کو کراہتِ تنزیہی پر محمول کیا ہے اور دوبارہ کیل کر لینے کو مستحب قرار دیا ہے۔

حدیث ابن عمرؓ جزافاً۔ جازف کا مصدر ہے۔ جیم کے کسرہ کے ساتھ افصح ہے اور اس میں ضمہ اور فتحہ بھی جائز ہے۔ جزاف کے معنے تخمینہ کرنا کے ہیں۔ ابن عمرؓ کی حدیث میں غلہ خریدنے کے بعد ایک روایت میں اس مکان سے منتقل کرنے کا حکم ہے "حتى ننقله من مكانه" اور دوسری روایت میں گھر لے جانے کا حکم ہے حتى يؤووه الى رحالهم۔ اس حدیث سے شوافع اور حنابلہ نے استدلال کیا ہے کہ قابلِ انتقال چیزوں پر قبضہ کیلئے نقلِ مکانی ضروری ہے اس لئے کہ آپ نے نقلِ مکانی کا حکم دیا ہے۔ احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ اپنے گھر لے جانا بالاتفاق علماء کے قبضہ کیلئے لازم نہیں ہے بلکہ یہ حکم عادت کے مطابق ہے کہ لوگ خرید کر گھر لیجاتے ہیں۔ اسی طرح سے اس جگہ سے ہٹانے کا حکم اس لئے دیا گیا کہ کہیں لوگ خریدنے کے بعد فوراً دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا نہ شروع کردیں بغیر قبضہ کئے ہوئے۔ اس لئے یہ سب کنایہ ہوگا قبضہ سے۔ امام محمدؒ موطا میں فرماتے ہیں "انما كان يراد بهذا القبض لئلا يبيع شيئاً من ذلك حتى يقبضه"۔ اس کے تحت محشی لکھتے ہیں "المقصود منه تحصيل القبض لانه لو جوز البيع هناك تسارع الناس الى البيع قبل القبض فى ذلك المكان ص۳۳۲"۔

حدیثِ ابوہریرہؓ قال لمروان احللتُ بيع الربوا فقال مروان ما فعلتُ فقال ابوهريرة احللت بيع الصكاك۔

طعام کی بیع قبل القبض پر ابوہریرہ نے ربوا کا اطلاق کیا ہے یہ بیع فاسد ہے ربوا اصطلاحی نہیں ہے۔ بیع فاسد پر تغلیظاً ربوا کا اطلاق صحابہ کرام سے ثابت ہے۔ بخش کرنے والے پر

عبداللہ بن ابی اوفی نے آکل الربوا کا اطلاق کیا ہے۔

صِکاک۔ صک کی جمع ہے یہ چک کا معرّب ہے۔ یہاں پر چک سے مراد حکومت کی جانب سے وہ کاغذ اور کارڈ ہے جس میں وظیفہ یا تنخواہ کے طور پر غلہ پانے والے لوگوں کا نام اور اسکی مقدار لکھی ہوئی ہوتی ہے جس کو دکھلا کے غلہ وصول کیا جاتا ہے" المراد ھٰھنا الورقۃ التی تخرج من ولی الامر بالرزق لمستحقہ بان یکتب فیھا للانسان کذا وکذا من طعام اوغیرہ (نووی)۔ فمنھا ما یکون بعمل کارزاق القضاۃ والعمّال ومنھا ما یکون بغیر عمل کالعطاء لاھل الحاجۃ (المنتقٰی)

چک کو فروخت کرنے کا حکم

اس چک کو فروخت کرنا حقیقت میں اس غلہ کو فروخت کرنا ہے جو چک دکھلا کر ملے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ غلہ حکومت کے ذمہ دَین ہے اور دَین کو مدیون کے علاوہ دوسرے کے ہاتھ قبل القبض فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ مؤطا میں باب الرّجل یکون لہٗ العطایا اوالدین علی الرّجل فیبیع قبل ان یقبضہٗ کے تحت فرماتے ہیں: لاینبغی للرجل ان یبیع دیناً لہٗ علی الانسان الامن الذی ھو علیہ لان بیع الدین غررٌ لایدری ایخرج منہ ام لا وھو قول ابی حنیفۃ" ص۳۵۵۔ اور حدیث ابوہریرہ میں بھی حضرت ابوہریرہ نے چک کی بیع کو ربوا کہتے ہوئے نبی کریم علیہ السلام کی حدیث" نھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام حتیّٰ یستوفی" کو پیش کیا ہے۔ اس کا بھی ظاہر یہی ہے کہ انھوں نے چک کے مالکین کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے اور مروان کے سپاہیوں نے اس چک کو ضبط کرلیا۔ بدائع ص۱۸۲ میں ہے" امّا بیع ھٰذہ الدیون من غیر من علیہ الدین والشراء بھا من غیر من علیہ ینظران اضاف البیع والشراء الی الدین لم یجز......... لان مافی ذمۃ فلان غیر مقدور التسلیم فی حقہ وَالقدرۃ علے التسلیم شرط انعقاد العقد ولوباع ھٰذا الدین ممن علیہ الدین جاز لانہٗ باع ماھو مقدور التسلیم عند الشراء لان ذمتہٗ فی یدہٖ" اور اسی چک کو براءۃ اور جامکیہ کے لفظ سے شامی وغیرہ میں بیان کیا گیا ہے اور اس بیع کے ناجائز ہونے کا ذکر ہے (شامی ج۴ ص۱۳)

امام مالک کے یہاں چک کا غلہ بطور وظیفہ کے ہو اور وہ کسی عمل کے عوض میں نہ ہو اجرت کے طور پر نہ ہو تو اس کو قبل القبض فروخت کرنا جائز ہے اور جو بطور تنخواہ کے

ہو وہ جائز نہیں ہے۔ قال ابن حبیب ماکان من ارزاق القضاۃ او الکتاب اوالموذنین واصحاب السوق من الطعام فلا یباع حتے یقبض وماکان من صلة او عطیة من غیر عمل فذلك جائز (المنتقی)۔ اور امام شافعی کے یہاں چک کے ذریعہ چاہے تنخواہ کے طور پر ہو یا وظیفہ کے طور پر، جب اس کو بادشاہ نے الگ کرلیا تو اس کا قبضہ مقرلہ کا قبضہ ہو گیا اور اس کو فروخت کرنا صحیح ہے ہاں اگر اس کو خریدنے والا اب دوسرے کے ہاتھ قبل القبض فروخت کر رہا ہے تو یہ مبیع کو قبل القبض فروخت کرنا ہوگا جو ممنوع ہوگا" حکی صاحب التلخیص عن نص الشافعی ان الارزاق الذے یخرجھا السلطان للناس یجوز بیعہ قبل القبض فمن الاصحاب من قال ھذا اذا افرزہ السلطان فتکون ید السلطان فی الحفظ ید المقرلہ ویکفی ذلك لصحة البیع" امام نووی نے اسی کو اصح قرار دیا ہے اور فرمایا کہ اس بیع کی صحت کے قائل المتولی اور دوسرے لوگ ہیں اور بیہقی نے اس سلسلہ میں صحابہ کے آثار نقل کئے ہیں جو صراحۃً اس کے جواز پر دلالت کرتے ہیں۔ اس اصح کے خلاف شوافع کا ایک دوسرا قول ہے کہ یہ بیع اس وقت میں صحیح ہوگی جب بادشاہ بانٹنے کیلئے وکلاء کے حوالہ کردے اب وکلاء کا قبضہ مقرلہ کا قبضہ ہوگا، وکلاء کے حوالہ کرنے سے پہلے جائز نہیں ہے۔ ان حضرات نے اپنے استدلال میں مؤطا مالک کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے کہ مروان کے یہاں حضرت زید بن ثابت اور ایک دوسرے صحابی گئے اور ان دونوں نے فرمایا کہ تم ربوا کی بیع کو حلال کر رہے ہو۔ اس نے پوچھا کیا بات ہے تو انھوں نے کہا "ھذہ الصکوك تبایعھا الناس ثم باعوھا قبل ان یستوفوھا"۔ اس میں خریدنے کے بعد پھر قبل القبض اسکو بیچنے کا ذکر ہے اس لئے وہ حضرات اس ممانعت کو دوسری بیع پر محمول کرتے ہیں اسی طرح مؤطا مالک کی ایک دوسری روایت میں عمر بن خطاب نے حکیم بن حزام کو غلہ خریدنے کا حکم دیا تھا تو حکیم بن حزام نے قبل القبض اس کو فروخت کردیا۔ عمر بن خطاب کو جب اس کی اطلاع ملی تو انھوں نے اس بیع کو فسخ کردیا۔ احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ زید بن ثابت والی روایت میں ہے کہ مروان کے سپاہیوں نے لوگوں کے ہاتھ سے چک لیکر ان کے مالکین کے حوالہ کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں بیع کو فسخ کردیا، اور اسکو صرف دوسری بیع پر محمول کرنا ظاہر کے خلاف ہے اور حکیم بن حزام کی روایت میں چک کے

خریدنے کا کوئی تذکرہ ہی نہیں ہے اس میں تو غلہ خریدنے کا ذکر ہے اور اس غلہ پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو فروخت کر دیا جسکی وجہ سے عمر بن خطاب نے اس کو رد کر دیا اس لئے اس کو استدلال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

(ف) چک کی بیع کی مناسبت سے حقوق کی بیع کے احکام کو مختصر طور سے بیان کیا جارہا ہے۔

حق کی تعریف اس خصوصی علاقہ اور تعلق کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے شرعاً صاحب حق کو کسی شے پر یا شخص پر تسلط حاصل ہوتا ہے یا اس شخص پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ پھر حقوق کی مختلف قسمیں بیان کی جاتی ہیں: مالی حق۔ جس کا تعلق مال سے ہو۔ غیر مالی حق۔ جس کا تعلق مال سے نہ ہو جیسے حق قصاص وغیرہ۔ عینی حق۔ جس کا تعلق عین شئ اور ذات شی سے ہو جیسے ماں کا حق حضانت، کفالت بالنفس، حق ملکیت اپنے مکان پر۔ شخصی حق۔ جس کا تعلق عین شئ سے نہ ہو بلکہ ذمہ سے ہو۔ بعضے حقوق ایسے ہیں کہ اس کو دوسرے کیطرف عوض یا بلا عوض ساقط یا منتقل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور نہ اس کو فروخت کیا جا سکتا ہے اور بعض حقوق ایسے ہیں کہ اسکو دوسرے کی طرف منتقل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ مگر عوض لیکر ساقط کیا جا سکتا ہے۔ جیسے قتل عمد میں حق قصاص، نکاح میں حق نکاح، طلاق بالمال یا خلع کی شکل میں، اور بعض حقوق ایسے ہیں کہ اسکو دوسرے کیطرف منتقل کیا جا سکتا ہے، مگر عوض لینا صحیح نہیں ہے۔ جیسے حنفیہ کے یہاں حق تعلی ہے، چھت کے اوپر مکان بنوانے کا حق، اور بعضے حقوق ایسے ہیں کہ اسکا عوض لیکر منتقل کیا جا سکتا ہے، اور اسکو بیچا جا سکتا ہے، جیسے حق مرور، حق مسیل ما بعض شکلوں میں۔ اب کس طرح کے حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے اور اس کا عوض لیکر اس حق کو ساقط کرنا صحیح ہے۔ علامہ شامی نے نقل کیا ہے کہ جو حق اصالۃً ثابت ہو اور اس سے دفع ضرر مقصود نہ ہو اس کا عوض لینا صحیح ہے اور جو دفع ضرر کیلئے مشروع ہو اس کا عوض لینا صحیح نہیں ہے۔ حاصلہ ان ثبوت حق الشفعۃ للشفیع وحق القسم للزوجۃ وکذا حق النکاح فی النکاح للمخیرۃ انما ھو لرفع الضرر عن الشفیع والمرأۃ وما ثبت لذلک لا یصح الصلح عنہ لان صاحب الحق لما رضی علم انہ لا یتضرر بذلک فلا یستحق شیئا اما حق الموصی لہ بالخدمۃ فلیس کذلک بل ثبت لہ علی وجہ البر والصلۃ فیکون ثابتا لہ اصالۃ فیصح الصلح عنہ اذا نزل عنہ لغیرہ ومثلہ ما مر عن الاشباہ من حق القصاص والنکاح والرق حیث صح الاعتیاض عنہ لانہ ثبت لصاحبہ اصالۃ لا علی وجہ

دفع الضرر عن صاحبہ (شامی ج ۴ ص ۱۵) اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ عوض کے جائز اور نا جائز ہونے کا مدار عرف پر ہے بشرطیکہ وہ عرف نص واجماع کے خلاف نہ ہو۔ عرف میں جسکو مال یا مال کے حکم میں سمجھا جاتا ہے اس کی خرید و فروخت اور اس کا عوض لینا صحیح ہے اور جس کو عرف میں مال یا مال کے حکم میں نہیں سمجھا جاتا ہے اس کی خرید و فروخت اور اس کا عوض لینا صحیح نہیں ہے۔ بعض لوگ اس کی ایک دوسری طرح تفصیل کرتے ہیں کہ بعضے حقوق ایسے ہیں جن سے مقصود مال ہوتا ہے جیسے حدیث میں مذکورہ چک یا مدرسوں میں ٹکٹ طعام یا ہنڈی وغیرہ کہ مقصود اس سے چک کے اندر جو غلہ ہے۔ ٹکٹ طعام سے غرض وہ کھانا ہے جو اس ٹکٹ پر ملے گا۔ ہنڈی میں وہ روپیہ ہے جو ہنڈی میں لکھا ہوا ہے۔ ان چیزوں کی بیع قبل القبض صحیح نہیں ہے۔ بعضے حقوق ایسے ہیں جن سے مقصود منفعت کا مالک ہونا ہے جیسے حق مرور ہے حق تعلی وغیرہ۔ اس میں فقہاء حنفیہ کا قول یہ ہے کہ اگر اس منفعت کا تعلق ایسی چیز سے ہے جو دائماً باقی رہنے والی ہے اور اس کی مقدار بھی معلوم ہے تو اس کی بیع جائز ہے۔ اور اگر اس منفعت کا تعلق ایسی چیز سے ہے جو دائماً باقی رہنے والی نہیں ہے اگرچہ اس کی مقدار معلوم ہو اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ اسی بنیاد پر حق تعلی کا بیچنا صحیح نہیں ہے اور مسیل ماء کا حق جو چھت پر ہو جائز نہیں ہے مگر امام مالک کے نزدیک حق تعلی کا بیچنا صحیح ہے اسلئے اس طرح کے حقوق کو معتبر عند الشرع عرف کے حوالہ کیا جائے کہ معتبر عند الشرع عرف میں وہ مال یا مال کے حکم میں ہے تو اس کی بیع کو جائز قرار دیا جائے۔ حقوق کی قسموں میں ایک قسم حق تصنیف و تالیف ہے اور اسی طرح سے دوکانوں اور کمپنیوں کے نام ہیں ان کو حقوقِ ابتکار سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بہت سے لوگوں نے اس کی بیع کو نا جائز قرار دیا ہے۔ موجودہ دور میں یہ سب مال کے حکم میں ہیں اسلئے بہت سے لوگوں نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

بابُ تحریمِ بیعِ صُبرۃِ التمرِ المجھولۃِ بتمر

جابر بن عبد اللہ کی حدیث اموال ربویہ میں جب ایک جنس کے ہوں تو ایجاب و قبول کرتے وقت مماثلت کا علم ضروری ہے۔ اگر مماثلت

کا علم نہیں ہوگا تو اس میں احتمال ہوگا کہ دونوں برابر ہوں یا ایک کم ہو دوسرا زیادہ ہو جسکی وجہ سے احتمالِ ربوا پایا گیا ہے۔ جیسے ربوا ناجائز ہے احتمالِ ربوا سے بھی بیع فاسد ہوتی ہے اور جب مختلف الجنس ہوں تو کمی زیادتی جائز ہے اور ادھار ناجائز ہے۔ اس طرح ایک جنس کی مقدار معلوم ہو دوسرے جنس کی مقدار معلوم نہ ہو تو بھی یہ بیع جائز ہوگی۔

باب ثبوت خیار المجلس للمتبایعین

ابن عمر اور حکیم بن حزام کی حدیث

ایجاب وقبول کے تام ہونیکے بعد عاقدین میں سے ہر ایک کو اس بیع کے ختم کرنے کا اختیار ہے یا نہیں؟ امام مالک اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے تام ہونیکے بعد وہ عقد لازم ہوجاتا ہے، عاقدین میں سے کسی ایک کو تنہا یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ اس عقد کو ختم کردے۔ امام شافعی اور امام احمد کے یہاں جب تک مجلس باقی ہے عاقدین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ اس عقد کو باقی رکھے یا ختم کردے۔ اس طرح کے اختیار کو خیارِ مجلس کہا جاتا ہے۔ حدیث میں دو لفظ ہیں (۱) البیعان (۲) مالم یتفرقا۔ البیعان سے امام شافعی واحمد کے یہاں جو بیع وشراء کرچکے ہیں۔ اسی طرح سے مالم یتفرقا سے تفرق بالابدان مراد ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے یہاں متساومین مراد ہیں اس لئے کہ اسم فاعل وصفت مشبہ میں حقیقی معنیٰ زمانہ حال ہے، ماضی اور مستقبل مجاز ہے ایجاب وقبول کے بعد عقد پورا ہوگیا اس کے بعد عاقد کا اطلاق باعتبار مجاز ہوگا، وَالحقیقۃُ اولیٰ بالمجاز

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا استدلال

ابن عمر اور حکیم بن حزام کی حدیث۔ " البیعان کل واحد منھما بالخیار علیٰ صاحبہ مالم یتفرقا " ہے۔ اس حدیث میں ایجاب وقبول کے بعد بھی بیع کو لازم نہیں قرار دیا گیا بلکہ متبائعین میں سے ہر ایک کو فسخ کا اختیار دیا گیا جبتک کہ ایک دوسرے سے الگ نہ ہوجائیں۔ جب مجلس سے الگ ہوجائیں گے اسوقت میں یہ بیع لازم ہوگی جس سے معلوم ہوا کہ تفرق بالابدان مراد ہے اور البیعان سے مراد جو ایجاب وقبول کرچکے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کی دلیل

آیت قرآنی "یاایھا الذین امنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃً عن تراضٍ منکم" الا ان تکون تجارۃً عن تراض" سے ثابت ہو رہا ہے کہ تراضی جب ایجاب وقبول کے ذریعہ حاصل ہوگئی تو ان اموال کا استعمال کرنا صحیح ہو گیا اور مبیع کے اندر مشتری کی ملکیت ثابت ہوگئی اسی طرح ثمن میں بائع کی ملکیت ثابت ہوگئی چنانچہ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت عمرؓ سے ایک اونٹ خریدا اور خریدنے کے بعد عبداللہ بن عمرؓ کو ہبہ کر دیا۔ (رواہ البخاری)۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایجاب وقبول کے بعد بیع لازم ہوگئی اور جانبین میں سے ہر ایک کو تصرف کا حق حاصل ہوگیا اسی بناء پر نبی کریم علیہ السلام نے اس میں تصرف کرکے ابن عمر کو ہبہ کر دیا۔ چنانچہ بخاری نے عنوان قائم کیا ہے "اذا اشتری شیئاً فوھبہ من ساعتہ قبل ان یتفرقا" اور پھر اس حدیث کو ذکر کیا ہے۔ اسی طرح سمرہ بن جندب کی حدیث نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اور نسائی کا لفظ ہے" البیعان بالخیار مالم یتفرقا و یاخذ کل واحد من البیع ماھوی" ایجاب وقبول کے تام ہونیکے بعد جتنا چاہے لے اور جو چاہے لے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ایجاب وقبول کے تام ہونے سے پہلے اس طرح کا حق ہوتا ہے۔ اس حدیث سے پتہ چلا کہ "یتفرقا" کا مطلب ایجاب وقبول سے فارغ ہونا ہے۔ ایجاب وقبول کے بعد اگرچہ مجلس میں ہو" ماھوی" کو لینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے البیعان بالخیار میں خیار سے خیار قبول مراد ہے اور مالم یتفرقا میں تفرق سے تفرق بالاقوال مراد ہے یعنی ایجاب وقبول کا تام ہونا اور نبی کریم علیہ السلام سے اکثر روایتوں میں "البیعان بالخیار مالم یتفرقا" ہی مروی ہے" الابیع الخیار" اور اسی طرح سے" او یخیر احدھما الآخر" مروی نہیں ہے۔ اکثر الروایات عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم البیعان بالخیار مالم یتفرقا من غیر تقیید وتخصیص ھکذا رواہ حکیم بن حزام وابوبرزہ واکثر الروایات عن ابن عمر (مغنی ابن قدامہ ج ۳ ص ۵۶۷)

امام محمدؒ نے تفرق سے تفرق بالاقوال ہی مراد لیا ہے اور خیار سے خیار قبول مراد لیا ہے چنانچہ امام محمد مؤطا میں لکھتے ہیں "قال محمد تفسیرہ عندنا علی ما بلغنا عن ابراھیم النخعی انہ قال البیعان بالخیار مالم یتفرقا عن منطق البیع" یعنی بات مکمل کرکے فارغ ہوگیا۔ مالم ینفصل عن الایجاب والقبول۔ اور کتاب الحج میں لکھتے ہیں" المعنی فی ھذا اذا قال البائع

بعتك فالمشتری بالخیار ان شاء قبل وان شاء لم یقبل انما تفسیر هذا الحدیث علی هذا الوجه" یعنی خیار سے مراد خیارِ قبول ہے۔ امام محمد کے اس قول پر کہ تفرق سے تفرق بالاقوال مراد ہے، اور تفرق بالاقوال سے ایجاب وقبول میں باہم موافقت مراد ہے۔ اس پر اعتراض کیا گیا کہ تفرق کے معنیٰ افتراق واختلاف کے آتے ہیں نہ کہ باہم موافقت ومطابقت کے۔ ان اللفظ لایحتمل ما قالوه اذ لیس بین المتبایعین تفرق بلفظ ولا اعتقاد انما بینهما اتفاق علی الثمن والمبیع بعد الاختلاف فیه (مغنی ابن قدامہ ج ۳ ص۵۶۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ تفرق توافق کے معنیٰ میں آتا ہے۔ کہا جاتا ہے "علی ما ذا تفارقتم ای علی ما ذا اتفقتم"۔ اسی طرح بولا جاتا ہے تشاور القوم فافترقوا عن کذا ای رادبہ الاجتماع علی قول والرضاء بہ۔

اس کو اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ تفرق کنایہ ہے فارغ ہونے سے اس لئے کہ جب ایجاب وقبول تام ہوگیا تو مجلس سے الگ ہونا ممکن ہوگیا، اس طرح تفرق بالابدان کو تفرق بالاقوال کیلئے کنایہ کے طور پر استعمال کیا گیا اور کنایہ میں لفظ کا مدلول اور معنیٰ موضوع لہٗ کا وجود ہوتا ہے مگر وہ غرض متکلم نہیں ہوتا بلکہ غرض متکلم اس معنیٰ موضوع لہٗ کے لوازم ہوتے ہیں۔

حتیٰ یتفرقا کا ایک دوسرا مطلب امام ابو یوسف اور عیسیٰ بن ابان سے منقول ہے کہ اس تفرق سے تفرق بالابدان مراد ہے اور اس میں ایجاب کے بعد قبول کرنے کی مدت کو بیان کیا گیا ہے کہ مخاطب اس قول کو کب تک قبول کر سکتا ہے۔ تو اس حدیث میں بتلایا گیا کہ جب تک مجلس باقی ہے قبول کرنے کا اختیار باقی ہے۔ جب تفرق بالابدان ہوگیا مجلس بدل گئی تو اپنے قبول سے موجب پر اس کے ایجاب کو لازم نہیں کر سکتا ہے، مجلس کی تمام ساعتوں کو ایک ساعت کے حکم میں مانا گیا ہے اس لئے جب تک مجلس موجود ہے مخاطب کا قبول اس کے ساتھ متصل ومربوط ہو جائیگا۔ اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو ہم کو معلوم نہ ہوتا کہ مخاطب کا قبول کب تک ایجاب کے ساتھ اس کا اتصال وارتباط ہو سکتا ہے۔ تنازع العلماء فی تاویل التفرق فقالت طائفة هو قول البائع للمبتاع وقول المبتاع قد قبلت ذلك منك ویکون للبائع الرجوع عما قال قبل قبول المبتاع ویکون للمبتاع القبول مالم یفارق البائع ببدنه فان فارقه ببدنه لم یکن له قبول ذلك وممن یذهب الی هذا ابو یوسف وعیسیٰ بن ابان (المعتصر ص۲۲۵)

شوافع اور حنابلہ کیطرف سے اعتراض

"حتی یتفرقا" کے بعد ابن عمرؓ کی روایت میں "الا بیع الخیار" اور عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت میں "الا ان یکون صفقۃ خیار" کا اضافہ ہے جسکو آسانی کے ساتھ خیارِ شرط پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ خیارِ شرط کیوجہ سے مجلس کے بعد بھی مبیع کے لینے نہ لینے کا اختیار باقی رہے گا مگر ابن عمر کی دوسری روایتوں میں دوسری طرح کے الفاظ مروی ہیں۔ خاص طور سے یہ جملہ "او یخیر احدھما الاخر فان خیر احدھما الاخر فتبایعا علی ذلک وجب البیع وان تفرقا بعد ان تبایعا ولم یترک واحد منھما البیع فقد وجب البیع"۔ خیارِ مجلس کے ثبوت میں تقریباً نص ہے کہ تفرق بالابدان سے پہلے دونوں نے آپس میں بیع کو باقی رکھنے کو پسند کیا تو بیع واجب ولازم ہوگئی اور اگر تفرق بالابدان سے پہلے بیع کے برقرار رکھنے نہ رکھنے کی کوئی بات چیت نہیں کی تو تفرق بالابدان سے قبل بیع لازم نہ ہوگی اور اسی کے مطابق راوی حدیث ابن عمر کا عمل بھی تھا کہ وہ ایجاب وقبول کے بعد مجلس سے اٹھ کر تھوڑی دور چلے جاتے پھر واپس آتے تھے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انھوں نے اس سے خیارِ مجلس سمجھا۔
قال نافعٌ فکان ابن عمر اذا بایع رجلاً فاراد ان لا یقیلہ قام فمشی ھُنیئۃ ثم رجع۔ رواہ مسلمٌ۔ اسی طرح عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث۔ البیعان بالخیارِ مالم یتفرقا الا ان یکون صفقۃ خیار ولا یحل لہ ان یفارقہ خشیۃ ان یستقیلہ میں ولا یحل کا جملہ ما قبل جملہ سے مربوط ہے، اس میں مفارقت بالابدان ہی مراد ہے۔

عُلماءِ احناف کیطرف سے جواب

ابن عمر کی روایت کے الفاظ مختلف ہیں۔ ابن عمر اور دوسرے حضرات کی بیشتر روایتوں میں حتے یتفرقا بغیر تخصیص وتقیید کے مروی ہے جیسا کہ اس سے پہلے ابن قدامہ کا قول مغنی سے نقل کیا جاچکا ہے اور ابن عمر کی روایت میں اس طرح کا اضافہ، اس میں اضطراب ہے نیز اگر اس جملہ کا وہی مطلب ہے جو امام شافعیؒ بیان کرتے ہیں تو اس پر اعتراض ہوگا کہ یہ اختیار تو اس کو پہلے ہی سے حاصل تھا اس کے تخییر سے کون سا خیار حاصل ہوا اس لئے کہا جاتا ہے کہ پہلا خیار بلا شرط جو حاصل ہے وہ خیار قبول ہے مجلس تک جب ایجاب وقبول ہوگیا بیع لازم ہوگئی اور اگر ایک نے دوسرے کو خیارِ شرط کے ساتھ بیع تام ہوگئی۔ سمرہ کی حدیث جو نسائی میں مذکور ہے اس کے بھی خلاف ہے

جیسا کہ گذرا۔ اور عبداللہ بن عمرو کی حدیث میں ولا یحل لہ اَن یفارق خشیۃ ان یستقیلہ ماقبل جملہ سے مربوط نہیں ہے بلکہ ایک مستقل جملہ ہے۔ جس میں ایک مستقل مسئلہ بیان کیا جارہا ہے کہ اقالہ کے ڈر سے چھپنا اور غائب ہونا مجلس عقد کے بعد نامناسب ہے، اور پورے طور سے حلال نہیں ہے۔ المعتصر میں ہے قال الطحاوی یکون ھذا التفرق خلاف التفرق الاول المختلف فی تاویلہ ویجوز فی اللغۃ ان یقول ما فارقت فلانا منذ کذا سنۃ وان فارقہ ببدنہ فی بعض المدۃ الی اٰخرہ۔ اس میں لفظ استقالہ ہے جو دلالت کرتا ہے کہ ایک فریق بیع کے فسخ کرنے میں خود مختار نہیں ہے بلکہ اس کو فسخ کرنے میں دوسرے کی رضا کا محتاج ہے اور وہ لوگ جس خیار کو ثابت کرنا چاہتے ہیں اس میں ہر فریق بیع کے فسخ کرنے میں خود مختار ہے۔ اس طرح خیار دو طرح کا ہوگیا ایک خیار جس میں ہر فریق خود مختار ہے۔ دوسرا وہ خیار جس میں فریق ثانی کی رضا چاہئے۔ اس طرح حتی یتفرقا کی تین تفسیریں ہوئیں (۱) تفرق بالابدان، اور خیار سے خیار مجلس مراد ہے (۲) تفرق بالابدان اور خیار سے خیار قبول کی مدت مراد ہو (۳) تفرق بالاقوال یعنی ایجاب وقبول کا باہم مربوط ہونا اور خیار سے خیار رجوع وقبول مراد ہے۔ امام محمد نے کتاب الحجۃ میں اہل مدینہ کا قول خیار مجلس نقل کیا پھر ان سے دلیل کا مطالبہ کیا اور انکی دلیل "مالم یتفرقا" والی حدیث ذکر کی اس پر امام محمدؒ نے سوال کیا کہ کیا اس کے بعد من مجلسھما یا من مکانھما بھی آیا ہے تو اہل مدینہ نے کہا کہ نہیں لیکن ہمارے نزدیک مالم یتفرقا کا یہی مطلب ہے۔ امام محمد نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک مالم یتفرقا کے یہ معنی صحیح نہیں بلکہ ہمارے یہاں مالم یتفرقا عن منطق البیع مراد ہے قلنا لھم فقال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم المتبایعان کل واحد منھما علیٰ صاحبہ بالخیار مالم یتفرقا من مجلسھما او من مکانھما قالوا لیس ھذا فی الحدیث ولکن معناہ ھذا عندنا قیل لھم لقد اخطأتم عندنا المعنیٰ فی ھذا البیعان کل واحد منھما بالخیار مالم یتفرقا عن منطق البیع۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث پر ہر ایک عمل کرنیکی کوشش کر رہا ہے۔ تفرق کے معنیٰ کی متعین طور سے آپ نے تعیین نہیں فرمائی ہے بلکہ اہل علم کے اجتہاد پر محول کر دیا ہے جس کی وجہ سے یہ اختلاف پیدا ہوگیا ہے۔

خیارِ مجلس بطور استحباب ہے، بطور وجوب و لزوم نہیں

امام طحاوی اور بعض دوسرے حضرات اور حضرت شیخ الہندؒ

فرماتے ہیں کہ حدیث کے اندر خیارِ مجلس کا بیان ہے اور استحباب کے طور پر ہے اس لئے کہ جو حضرات خیارِ مجلس کے قائل ہیں ان کے یہاں بھی عقود غیر لازمہ اور عقود لازمہ جسمیں معقود علیہ منفعت ہو ان میں خیارِ مجلس نہیں ہے اس پر قیاس کیا جائے تو بیع میں بھی خیارِ مجلس نہیں ہونا چاہیئے چونکہ زمانۂ جاہلیت میں بیع ملامسہ و منابذہ و بیع الحصاۃ کا رواج تھا اسلام نے اس کو ختم کیا اور بیع کیلئے عاقدین کی رضامندی کو ایسے واضح انداز میں ضروری قرار دیا کہ اس کے بعد اس پر مواخذہ کرنا برحق اور درست ہو اور دوسرے کا اس پر ظلم کرنا بلادلیل ممکن نہ ہو۔ ابوہریرہ کی حدیث میں فرمایا گیا ہے" لایتفرقن الاعن تراضٍ اخرجہ الترمذی۔ اور اس کے ساتھ ہر وقت اقالہ کو بھی مستحب قرار دیا اور فرمایا" من اقال مسلماً بیعہٗ اقال اللہ عثرتہٗ یوم القیٰمۃ۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجۃ عن ابی ھریرۃ۔ اور جب مجلس عقد برقرار ہو تو اس وقت اقالہ کے استحباب کو اور مؤکد کیا اسلئے کہ مبیع سامنے ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا ہے اور اس میں کسی قسم کے تصرف کا احتمال و امکان نہیں ہے اس لئے اقالہ نہ کرنا مروت کے خلاف ہے۔ نبی کریم علیہ السلام نے قبل از نبوت ایک اعرابی سے بیع کا معاملہ کیا ایجاب وقبول کے بعد اس سے کہا کہ اگر پسند ہو تو لو ورنہ بیع کو ختم کردو۔ اعرابی نے کہا کہ آج پہلا واقعہ ہے کہ کسی نے بیع کے بعد اختیار دیا ہو۔ آپ کس قبیلہ کے ہیں؟ آپ نے فرمایا قبیلۂ قریش کے۔ عن جابرٍ ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم خیّر اعرابیًا بعد البیع۔ رواہ الترمذی۔ المعتصر ص۲۲۵ میں عن جابر بن عبد اللہ انہ قال اشتری النبی صلے اللہ علیہ وسلم من اعرابی فلما وجب لہٗ قال لہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم اختر قال الاعرابی ان رأیت مثل الیوم قط بیعا خیّر بایعہ ممن انت قال من قریش۔ اور طاؤس سے مرسلاً مروی ہے" ابتاع النبی صلے اللہ علیہ وسلم من اعرابیٍ بعیرًا اوغیرہٗ فقال لہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم بعد البیع اختر فنظر الاعرابی الیہ فقال عمرك اللہ ممن انت فلما کان الاسلام جعل النبی صلے اللہ علیہ وسلم بعد البیع الخیار۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ آپ کا اختیار دینا اسلئے تھا کہ اقالہ کا ثواب آپ کو حاصل ہو خیّر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذلك الاعرابی لیکون لہٗ ثواب من اقال نادمًا بیعتہ۔ اور زمانۂ اسلام میں بیع کے بعد خیار دینا استحباب کے طور پر ہے ھٰذا علی الاختیار لا علی الوجوب۔ واللہ اعلم (المعتصر)

اگر خیارِ مجلس کو استحباب پر محمول کیا جائے تو آیتِ قرآنی "الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم" اور قصہ ابن عمر جس میں آپ نے حضرت عمر سے اونٹ خرید کر اس مجلس میں ابن عمر کو ہبہ کر دیا۔ ان سے تعارض بھی نہیں رہے گا اور ابو برزہ اسلمیؓ کی حدیث پر کوئی اعتراض رہے گا

ابو برزہ اسلمیؓ کی حدیث کی تفصیل یہ ہے کہ یہ لوگ جہاد میں تھے ایک شخص نے اپنے گھوڑے کو غلام کے بدلہ میں بیچا، بائع مشتری دن بھر رہے رات بھر رہے دوسرے دن جب کوچ کرنے کا وقت آیا تو مشتری گھوڑے پر زین کسنے لگے گھوڑا بیچنے والا شرمندہ ہوا اور گھوڑے کو لینا چاہا۔ خریدنے والے نے دینے سے انکار کیا آخر میں وہ دونوں ابو برزہ اسلمیؓ کے پاس آئے اور سارا واقعہ بیان کیا انھوں نے البیعان بالخیار مالم یتفرقا کی حدیث پڑھی اور فرمایا "ما اراکما افترقتما" اخرجہ ابو داؤد۔ اتنی دیر کے بعد فسخ کا معاملہ ہو رہا ہے کہ اس میں لازمی طور سے آدمی کا تفرق بالابدان متحقق ہوا۔ قضاء حاجت کی ضرورت سے جانا ہوا یا نماز کی ضرورت کیوجہ سے جانا ہوا۔ اگر بیع صرف میں قبل القبض ایسی مفارقت ہو جائے تو بیع صرف فاسد ہو جاتی ہے اسی طرح اگر یہ خیار عقد بیع کے بعد واجب و لازم ہوتا تو یہ سب چیزیں خیار کو ختم کر دیتیں لیکن اگر اسکو استحباب پر محمول کیا جائے تو کسی قسم کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اسی طرح حکیم بن حزام کی حدیث میں یختار ثلث مرار آیا ہوا ہے جسکو بخاری نے نقل کیا ہے۔ اور نسائی کی روایت سمرہ بن جندب سے اس میں یتخایران ثلث مرات آیا ہے۔ بالاتفاق علماء کے تین مرتبہ اختیار دینا واجب و لازم نہیں ہے اسکو بھی استحباب ہی پر محمول کیا گیا ہے۔

الا بیع الخیار....... او یخیر احدھما الآخر فان خیر احدھما الآخر فتبایعا علی ذلك فقد وجب البیع وان تفرقا بعد ان تبایعا ولم یترك واحد منھما البیع فقد وجب البیع .... او یکون بیعھما عن خیار فاذا کان بیعھما عن خیار فقد وجب البیع۔ ابن عمر کی حدیث میں یہ تینوں قسم کے جملے مروی ہیں ہر ایک نے اپنے اپنے مذہب کے مطابق اس کا مطلب بیان کیا ہے۔

الا بیع الخیار :۔ اس کو ہر ایک کے مذہب کے مطابق خیار شرط پر محمول کیا جا سکتا ہے کہ مفہوم غایت سے استثناء ہو کہ تفرق سے پہلے ہر ایک کو اختیار رہے اور تفرق کے بعد کسی کو خیار نہیں رہے گا مگر یہ کہ مدتِ معلومہ کیلئے خیار کی شرط لگائے تو شرط لگانیوالے کو تفرق

کے بعد بھی خیار باقی رہے گا۔

فان خیر احدھما :- اصل حکم یعنی خیار تفرق تک باقی رہے گا۔ اس سے استثناء ہے او یخیر احدھما الاٰخر کا کہ تفرق سے پہلے اگر فریقین نے بیع کی پسندیدگی کا اظہار کردیا تو تفرق سے قبل ہی خیار ختم ہو جائیگا۔ ھواستثناء من امتداد الخیار الی التفرق یہ تینوں ٹکڑے ابن عمرؓ کی حدیث کے مختلف روایتوں سے منقول ہے۔ اس لئے الا بیع الخیار اور فاذا کان بیعھما عن خیار کا بھی یہی مطلب لیا جانا چاہئے اور امام ترمذیؒ نے یہی مطلب بیان کیا ہے قال معناہ ان یخیر البائع المشتری بعد ایجاب البیع فاذا خیرہ فاختار البیع فلیس لہ خیار بعد ذلک فی فسخ البیع وان لم یتفرقا ھکذا فسرہ الشافعی وغیرہ۔ مگر اسکو بھی خیار شرط پر محمول کیا جا سکتا ہے جیساکہ ما قبل میں اس کا مطلب بیان کیا گیا۔ اس کا ایک تیسرا مطلب یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ابتداء عقد ہی میں شرط لگالی کہ ایجاب قبول کے بعد کسی کو خیار فسخ حاصل نہیں رہے گا تو قبل التفرق بھی بیع لازم ہو جائے گی۔ قیل ھو استثناء من اثبات خیار المجلس الا البیع الذی شرط فیہ ان لاخیار لھما فی المجلس فیلزم البیع بنفس العقد۔ اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا شوافع کے یہاں اصح قول کے مطابق صحیح نہیں ہے اور بیع باطل ہوگی اور امام احمدؒ کے یہاں اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا صحیح ہے اور اس شرط کے بعد خیار فسخ باقی نہیں رہے گا۔ قال النووی الاصح عندنا بطلان البیع بھذا الشرط۔

البیعان بالخیار :- بیعان سے مراد بائع اور مشتری ہیں اور مشتری پر اس کا اطلاق بطریق تغلیب کے ہے۔

باب من یخدع فی البیع

ابن عمرؓ کی حدیث ذُکِرَ رَجُلٌ لِرَسُولِ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وہ رجل حبان بن منقذ ہیں اور کچھ لوگوں نے کہا کہ وہ ان کے باپ منقذ بن عمرو ہیں۔ ابن عمرؓ کی روایت مسند احمد کی اس میں "منقذ" کا قصہ مذکور ہے ان کے سر پر پتھر لگا جس سے زخم ہوگیا تھا اسکا اثر انکی عقل وفہم پر پڑا اور زبان پر بھی جس کیوجہ سے

وہ خرید وفروخت کرتے تو انکو گھاٹا چلا جاتا تھا۔ ان کے گھر والے نبی کریم علیہ السلام کے پاس آئے اور کہا کہ آپ انکو منع فرمادیں۔ آپ نے انکو بلا کر منع فرمایا تو انھوں نے کہا کہ میری طبیعت خرید وفروخت سے باز نہیں آتی ہے۔ تو آپ نے کہا کہ اچھا اب جب بیچا کرو تو کہہ دیا کرو "لاخلابۃ" یہ روایت حضرت انس رضی کے واسطہ سے سنن اربعہ میں مذکور ہے اور ترمذی نے کہا ہے حدیث حسنٌ صحیحٌ۔

خیارِ غبن لغت میں غبن کے معنیٰ نقص اور کمی کے ہیں۔ فقہاء کے یہاں غبن لین دین میں بدلین کا ایک دوسرے کے برابر نہ ہونا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے کوئی چیز پچاس ۵۰ روپئے میں بیچی جس کی قیمت سو روپیہ ہے تو بائع مغبون ہے اور جس کی قیمت سو ۱۰۰ روپیہ ہے اسکو دو سو ۲۰۰ میں بیچا تو اس صورت میں مشتری مغبون ہے۔

غبن فاحش۔ مالا یدخل تحت تقویم المقومین۔ اور غبن یسیر ما یدخل تحت تقویم المقومین۔ جو شخص سامان کی قیمت سے ناواقف ہو اور خرید وفروخت کا معاملہ ٹھیک سے کرنا اسکو نہ آتا ہو تو ایسے مغبون کو امام مالک اور احمد کے یہاں غبن فاحش کیوجہ سے خیارِ غبن حاصل ہوگا اور جو جانتے ہوئے نقصان وخسارہ اٹھا رہا ہے احتیاط کرتا تو اس کو یہ خسارہ نہ ہوتا تو ایسے مغبون کو خیارِ غبن حاصل نہیں ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک کسی طرح کا بھی مغبون ہو اگر اس کو دھوکہ نہیں دیا گیا ہے تو خیارِ غبن حاصل نہیں ہوگا اور بیع لازم ہوگی۔ جو لوگ خیارِ غبن کے قائل ہیں ان کا استدلال اسی حدیث ابن عمر وانس سے ہے۔

احناف وشوافع کا جواب:۔ اس حدیث میں نبی کریم علیہ السلام نے اس کو خیار نہیں دیا صرف یہ فرمایا کہ تم "لاخلابۃ" کہہ دیا کرو۔ اس لئے اس کے اندر یہ بھی احتمال ہے جیسا کہ حکیم بن حزام کی حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ اگر بائع ومشتری سچ کہیں گے اور اس کے اندر جو عیب ونقص ہے ایک دوسرے کو بتائیں گے تو بیع میں برکت ہوگی اور جھوٹ بولیں گے اور دھوکہ دیں گے تو برکت ختم ہوجائے گی۔ لاخلابۃ کہہ کر اس کیطرف متوجہ کیا گیا ہے اور وہ زمانہ خیر القرون کا تھا لوگ اپنے سے زیادہ اپنے دوسرے مسلمان بھائی کا خیال کرتے تھے جس کیوجہ سے دھوکہ دینے کے اقدام سے باز آجائیں گے اور یہ خسارہ سے بچ جائے گا۔

(۲) اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ حکم ان کے ساتھ خاص ہو۔ نبی کریم علیہ السلام

نے انکی اس حالت کیوجہ سے انکو خصوصی رعایت دی ہو اور ان کو تین دن کا اختیار بھی دیا۔
چنانچہ ابن عمر کی روایت جو مسند احمد میں ہے "قال لہ بع وقل لا خلابۃ وانت بالخیار ثلثۃ ایام
ثلث لیال" جس کیوجہ سے وہ خریدا کرتے تھے اور جب گھر آتے گھر کے لوگ ملامت کرتے تو
کہتے کہ مجھکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تین دن کا اختیار دیا ہے اور اس کو واپس کرتے،
بیچنے والا لینے سے انکار کرتا تو وہاں کوئی صحابی گذرنے والا ہوتا تو وہ کہتا کہ یہ صحیح کہہ رہے ہیں
اور وہ کا نرار واپس لے لیتا۔ اجمالاً قصہ تاریخ اوسط میں ذکر کیا گیا ہے۔ اسی لئے امام محمدؒ نے
موطا میں فرمایا ہے قال محمد نری ان ھذا کان لذلک الرجل خاصۃ۔ پھر یہ خداع اور
دھوکہ اس کی کوئی تفصیل نہیں ہے کہ عیب میں تھا یا ثمن کے سلسلہ میں تھا یا کذب کیوجہ سے تھا
اسلئے اس کو خصوصیت پر محمول کرنا مناسب ہے۔

(۳) اور یہ بھی ممکن ہے کہ انکو اختیار شرط لگانیکی وجہ سے ہوا ہے دھوکہ کھانیکی وجہ سے
نہیں ہوا ہے تو یہ خیار شرط کی قبیل سے ہو جائیگا خیار غبن کی قبیل سے نہ ہو گا مگر حدیث
کا ظاہر تو یہی بتاتا ہے کہ انھوں نے شرط نہیں لگائی تھی۔ ابن ماجہ کی روایت میں ہے۔
"قل لا خلابۃ وانت فی کل سلعۃ ابتعتھا بالخیار" شرط لگائیں یا نہ لگائیں انکو تین دن کا اختیار
دیا گیا تھا، اسی لئے خریدنے کے بعد جب واپس لے جاتے تو بیچنے والا جھگڑتا تو جو صحابہ گذرتے
جھگڑنے والے سے کہتے کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل لہ الخیار ثلثا اور اشتراط الخیار
کی روایت کو ابن صلاح منکر کہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

شکان اذا بایع یقول لا خیابۃ۔ لا خلابۃ کہنا چاہتے تھے مگر زبان میں لکنت ہو گئی تھی جس
کیوجہ سے اسکو ادا نہیں کر پاتے تھے اور سننے والے کو معلوم ہوتا کہ لا خیابہ کہہ رہے ہیں یا
لا خبابۃ کہہ رہے ہیں۔

بَابُ النَّهْیِ عَنْ بَیْعِ الثِّمَارِ قَبْلَ بُدُوِّ صَلَاحِهَا

ابن عمر وجابر وابن عباس وابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی احادیث

"یبدو صلاحہ حتی یطیب حتی یاکل منہ او یوکل منہ وحتی یوزن۔ حتی یزھو"

بَدَا یَبْدُو بُدُوًّا : ظاہر ہونا۔ زَھیٰ یَزْھُوْ اور اَزْھیٰ یُزْھِیْ دونوں ہم معنیٰ ہیں۔ جب کھجور میں سرخی یا پیلاپن ظاہر ہو، گدرائی ہوئی کھجور۔

بدوِّ صلاح کی تفسیر

پھل مختلف قسم کے ہیں، بعضے پھل کا بدوّ صلاح رنگ تبدیل ہونیکی وجہ سے ہوتا ہے جیسے کھجور اور انگور۔ بعض پھل کا بدوِّ صلاح یہ ہے کہ اس میں میٹھا پانی آجائے نرم ہوجائے۔ اور بعض پھل ایسا ہوتا ہے کہ اس کے رنگ میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے تو اس کا بدوّ صلاح یہ ہے کہ میٹھا ہو جائے۔ اور بعض پھل ایسے ہوتے ہیں کہ اس کا رنگ بھی نہیں بدلتا ہے اور اس کے چھوٹے بڑے سب کو کھایا جاتا ہے اس کا بدوّ صلاح یہ ہے کہ کھانے کے قابل ہو جائے جن کو عادۃً کھایا جاتا ہے۔ جب پھل اس درجہ میں پہونچ جاتا ہے تو آفت وبیماری سے عام طور پر محفوظ ہو جاتا ہے۔ بدو کا مطلب ائمہ اربعہ کے یہاں یہی ہے۔ حنفیہ کی کتابوں میں مذکور ہے کہ بدوصلاح آفت وفساد سے محفوظ ہونا ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے۔ امام محمدؒ نے مؤطا میں بدوصلاح کو احمرار واصفرار سے تعبیر کیا ہے۔ کچھ لوگوں نے بدو صلاح کی تعبیر کیا ہے کہ اس کا بڑھنا بند ہو جائے۔ اس کا بھی اگر یہی مطلب لیا جائے کہ اس درجہ میں پہونچ جائے کہ عموماً اس وقت میں توڑنے لگتے ہیں۔ تو یہ بدوّ صلاح کی سابق تعبیر کے قریب قریب ہو جائیگا۔

بدوّ صلاح سے پہلے بیچنے کی تین (۳) صورت

(۱) درخت پر باقی رہنے کی شرط کے ساتھ یہ بیع بالاتفاق ائمہ اربعہ صحیح نہیں ہے۔ حضرت انسؓ کی حدیث میں اتنا اضافہ ہے" ارایت اذا منع اللہ الثمرۃ فبم یاخذ احدکم مال اخیہ" آفت وبیماری کی وجہ سے پھل کے معدوم ہونیکا خطرہ اسی وقت میں ہوگا جب اس کو ایک مدت تک کیلئے درخت پر چھوڑنیکی شرط ہو، اور اگر فوراً کاٹنے کی شرط ہو تو آفت سے معدوم ہونیکا خطرہ نہیں ہے اور اکل المال بالباطل کی قبیل سے نہیں ہوگا " ارایت ان منع اللہ الثمرۃ" میں لفظ منع خود دلالت کرتا ہے کہ معقود علیہ ایسی چیز ہے جو فی الحال معدوم ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کے روکنے کا امکان ہو (۲) فوراً کاٹ لینے کی شرط کیساتھ فروخت کیا۔ بالتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں بیماری و آفت سے تلف کا اندیشہ نہیں ہے کیونکہ جب بشرط القطع خریدا تو معلوم ہوا کہ پھل مقصود نہیں ہے اور جو مقصود ہے وہ فی الحال موجود ہے۔ اس کے بعد اگر بائع کی اجازت سے ان پھلوں کو

درخت پر رکھتا ہے اور آفت وبیماری سے پھل تلف ہوگیا تو بیع کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اس لئے کہ عقد کیوجہ سے مبیع کی تسلیم جس طرح واجب تھی آفت وبیماری اس کیلئے مانع نہیں ہوتی برخلاف باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ فروخت کرنے میں عقد کیوجہ سے جس طرح کی مبیع کی تسلیم واجب ہے اس کیلئے آفت وبیماری مانع ہے۔ (۳) بشرط الاطلاق بیچا۔ نہ باقی رکھنے کی قید لگائی نہ کاٹنے کی۔ اس طرح کی بیع ائمہ ثلثہ کے نزدیک باطل ہے۔ ان لوگوں کا استدلال اسی حدیث سے ہے جس میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بدو صلاح سے پہلے پھل کو بیچنے سے منع فرمایا ہے اور اس کو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔ دوسری بات یہ کہ اس طرح کے پھلوں کی خرید وفروخت میں پھل کو درخت پر باقی رکھنے کا رواج ہے جس کی وجہ سے خریدنے والے کے پیش نظر یہ بات رہتی ہے اسلئے اطلاق والی بھی صورت بشرط التبقیہ کے حکم میں ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے "المعروف کالمشروط" امام ابو حنیفہؒ کے یہاں بشرط الاطلاق والی بیع جائز ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اطلاق کی صورت میں مبیع کی تسلیم فی الفور واجب ہے اور ائمہ ثلثہ کا فرمانا کہ درخت پر باقی رکھنے کی عادت ہے اور المعروف کالمشروط کیوجہ سے بشرط التبقیہ کے حکم میں ہے، اس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ درخت پر پھل کو باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ فروخت کرنے کا رواج نہیں ہے بلکہ اگر مشتری درخت پر چھوڑ دیتا ہے تو اس پر چشم پوشی کا رواج ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ اس نے شرط نہیں لگائی تو بھی رواج کیوجہ سے مشروط کے حکم میں ہے درست نہیں ہے اس لئے کہ مقتضائے عقد فی الفور تسلیم کرنا ہوا جس کیوجہ سے مال مسلم کے تلف کا اندیشہ نہیں ہے تو شرط التبقیہ کے حکم میں بھی نہ ہوگا اور جوائح یعنی آفت کیوجہ سے پھل میں جتنا نقصان ہوا ہے اس کو معاف کردینے والی احادیث اس کی تائید ہوتی ہے کہ وہ بیع صحیح ہے۔ اگر بیع باطل و فاسد ہوتی تو پورے ثمن کے لوٹانے اور مبیع کے پھیرنے کا حکم دیا جاتا نہ کہ مقدار جائحہ کے ہی معاف کرنے کا۔ ائمہ ثلثہ کا بدو صلاح سے قبل بیع کی ممانعت کی حدیث سے استدلال کرنا کہ ممانعت کی حدیث مطلق ہے جس کیوجہ سے بشرط الاطلاق والی صورت بھی اس میں داخل ہے اس کا امام ابو حنیفہؒ جواب دیتے ہیں کہ اگرچہ اور حدیثوں میں ممانعت کی حدیث مطلق ہے مگر حضرت انسؓ کی حدیث میں "اَرَأَیْتَ اِذَا مَنَعَ اللہُ الثَّمرۃَ فبم یاخذ احدکم مال اخیہ" تقریباً نص ہے اس مسئلہ میں کہ یہ

ممانعت مطلق نہیں ہے بلکہ تبقیہ کی شرط کے ساتھ ہے اسی لئے ائمہ اربعہ کے یہاں بشرط القطع بیع جائز ہے جبکہ اس کے عموم میں یہ صورت بھی داخل تھی۔ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ ممانعت کی کچھ حدیثیں مطلق ہیں اور کچھ مقید ہیں اس مطلق کو اسی مقید پر محمول کیا جائیگا۔ شرح المہذب ج۱۱ ص۱۱۴ میں ہے "هذه الاحاديث مختلفة ومعانيها متفقة قال العلماء اما ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم قالها فى اوقات مختلفة و نقل كل واحد من الرواة ما سمع واما ان يكون قال لها فى وقت ونقله الرواة بالمعنى" اسی لئے امام محمدؒ نے مؤطا امام محمدؒ میں اس حدیث کو بشرط التبقیہ پر محمول کیا ہے قال محمد لا ينبغى ان يباع شئ من الثمار على ان يترك فى النخل حتى يبلغ الا ان يحمر او يصفر او يبلغ بعضه فاذا كان كذلك فلا بأس ببيعه على ان يترك حتى يبلغ فاذا احمر او يصفر وكان اخضر او كان كفرى فلا خير فى شراءه على ان يترك حتى يبلغ"

حنفیہ کیطرف سے اس حدیث کا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ احادیث ایک ہی شکل کے بارے میں نہیں وارد ہوئی ہیں بلکہ یہ متعدد احادیث مختلف صورتوں کے سلسلہ میں آئی ہیں، کہیں پر ممانعت بطور حرمت اور یہ بشرط التبقیہ کی صورت میں ہے جیساکہ حدیث انس میں اس کا اشارہ ہے۔ اور کہیں پر ممانعت بطور مشورہ اور مکروہ تنزیہی کے ہے اور یہ بصورت اطلاق ہے جیسا زید بن ثابت کی حدیث میں ہے کہ لوگ بدو صلاح سے قبل فروخت کرتے تھے اور اس کے بعد درخت پر رکھتے اور اس میں طرح طرح کی آفت و بیماری سے نقصان ہوتا جس سے بائع و مشتری کے درمیان باہم خصومت و جھگڑا ہوتا تو آپ نے فرمایا پھر ایسا کام مت کرو" لا تبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر كالمشورة يشير بها لكثرة خصومهم۔ اور بعض صورتوں میں خاص بیع سلم کو بدو صلاح سے قبل منع فرمایا۔" عن ابن عمر ان رجلا سلف رجلا فى نخل فلم تخرج تلك السنة شيئا فاختصم الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال بما تستحل ماله اردد عليه ماله ثم قال لا تسلفوا فى النخل حتى يبدو صلاحه" رواه ابو داؤد۔

ابن عمر اور ابن عباس سے کسی باغ کے پھل کے بارے میں بیع سلم کے طور پر بیچنے کا مسئلہ پوچھا گیا تو ابن عمر نے کہا "نهى عن النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع

الثمر حتی یصلح۔ اور ابن عباس نے کہا: نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع النخل حتی یاکل او یوکل وحتی یوزن (بخاری) ان دونوں حضرات نے اس حدیث کو بیع سلم پر محمول کیا اسلئے کہ بیع سلم ہی کے سلسلہ میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے سنا تھا جیسا کہ ابن عمر کی حدیث ابوداؤد سے نقل کی گئی۔ یا ان حضرات نے بیع بشرط التبقیہ کی جو علت تھی مال کے تلف ہونے کا اندیشہ وہ اس طرح کے مسئلہ میں موجود ہے اس لئے کہ ارأیت اذا منع اللہ عن الثمرۃ کی حدیث اپنے عموم کے اعتبار سے جس طرح بیع بشرط التبقیہ کو شامل ہے اسی طرح سلم کی صورت کو بھی شامل ہے۔

بدوّ صلاح کے بعد فروخت کرنا

ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے یہاں بدو صلاح کے بعد تینوں صورتوں میں بیع صحیح ہے بشرط القطع بشرط التبقیہ بشرط الاطلاق۔ اور دلیل میں اسی حدیث کو پیش کرتے ہیں، کہ بدو صلاح سے پہلے منع فرمایا ہے تو مفہوم غایت کے طور پر بدو صلاح کے بعد بیچنا مباح ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے یہاں بشرط القطع و بشرط الاطلاق صحیح ہے اور بشرط التبقیہ فاسد ہے۔ بدو صلاح سے قبل بشرط التبقیہ میں دو خرابی تھی۔ ایک عزر مال مسلم کے تلف ہونیکا اندیشہ۔ دوسری وجہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور اس میں مشتری کا فائدہ ہے اور بدو صلاح کے بعد عزر اور مال مسلم کے تلف ہونیکا اندیشہ تو نہیں ہے مگر "نھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن بیع وشرط" کے خلاف ہونیکی وجہ سے یہ بیع فاسد ہے۔ اور بشرط الاطلاق ہو پھر بعد میں مالک کی اجازت سے درخت پر رہنے دیا تو یہ بیع صحیح ہو گی اگرچہ شامی نے کہا ہے کہ موجودہ زمانہ میں درخت پر چھوڑنے کا رواج ہے اور المعروف کالمشروط۔ جس کیوجہ سے یہ بھی بشرط التبقیہ کے حکم میں ہو کر بیع فاسد ہو گی۔ مگر امام شافعیؒ کے جواب میں بتایا گیا تھا کہ دعویٰ تعامل الناس بشرط الترک فی المبیع ممنوعۃ وانما التعامل بالمسامحۃ بالترک من غیر شرط فی عقد البیع (بدائع)

پھر احناف کے یہاں جس شرط کا رواج عام ہو اور وہ شرط صراحۃً ممنوع نہ ہو تو اس شرط کے ساتھ بھی بیع صحیح ہوتی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ بشرط التبقیہ بیع صحیح ہو جیسا کہ امام محمدؒ کا قول ہے اسی لئے بہت سے لوگوں نے امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

ف :- باغ کے پھل بیچنے کی مختلف صورتیں ہیں (۱) پھلوں کے آنے سے پہلے ہی

ان پھلوں کو بیچ دیا جائے۔ یہ معدوم کی بیع ہے۔ باتفاق ائمہ اربعہ ناجائز ہے اور نہی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن بیع السنین میں داخل ہے۔ اس طرح کی بیع کے رواج عام ہونیکے باوجود بھی اس بیع کو جائز نہیں قرار دیا جائیگا اسلئے کہ یہ عرف نص صریح سے متصادم اور متعارض ہے اس لئے اس کا کوئی اعتبار نہیں (۲) پھلوں کے آنیکے بعد بدو صلاح سے پہلے بشرط الاطلاق بیچ دیا جیساکہ موجود زمانہ میں رواج ہے۔ اس کا حکم پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ بیع جائز ہے۔ شامی میں رواج عام کی وجہ سے اسکو حکم میں بشرط التبقیہ قرار دیا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ صورت بھی ناجائز ہوگی اور اس رواج کی بناء پر اسکو جائز نہیں قرار دیا جائے گا اسلئے کہ بدو صلاح سے قبل بیع کی ممانعت کا مصداق بشرط التبقیہ ہے اور یہ رواج نص کے متصادم و متعارض ہوگا اس لئے اسکا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ مگر صاحب بدائع الصنائع کی عبارت کو نقل کیا جا چکا ہے جس کا ظاہر یہی ہے کہ یہ بشرط التبقیہ کے حکم میں نہیں ہے۔ اس لئے یہ بیع جائز ہوگی یا پھر کہا جائے کہ بدو صلاح سے قبل ممانعت کی حدیث حرمت کیلئے نہیں ہے بلکہ کراہت کے طور پر ہے۔

بَابُ تَحْرِيمِ بَيْعِ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ اِلَّا فِي الْعَرَايَا

حدیث ابن عمرؓ نهى بَيْعِ الثَّمَرِ حَتّٰى يَبْدُوَ صَلَاحُهُ وَعَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ بِالتَّمْرِ۔

عَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ بِالتَّمْرِ :۔ ثمر سے مراد رطب ہے۔ ہر طرح کا پھل مراد نہیں ہے۔ اس لئے کہ دوسرے قسم کے پھلوں سے تمر کو بیچنا باتفاق علماء کے جائز ہے۔ رطب کو تمر کے ساتھ بیچنے کی دو صورت ہے۔ (۱) رطب درخت پر موجود ہوں اس کو تمر کے ساتھ بیچا جائے اس کو مزابنہ کہا جاتا ہے۔ اس میں مساوات کا علم نہیں ہو سکتا ہے اور بیع کی صحت کیلئے دونوں کے مساوی ہونے کا علم ضروری ہے اس لئے یہ باتفاق علماء کے ناجائز ہے۔ صرف عرایا کے سلسلہ میں اجازت ہے لیکن عرایا کی تفسیر میں اختلاف ہے جس کا ذکر بعد میں آئے گا (۲) رطب کو درخت سے توڑ لیا جائے اور اس کو تمر کے ساتھ تول کر برابر سرابر بیچا جائے یہ بیع ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک ناجائز ہے چاہے

توڑے ہوئے رطب اور تمر باہم برابر ہوں یا کم وبیش ہوں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر دونوں باہم برابر ہوں اور دست بدست ہوں تو جائز ہے اور اگر کم وبیش ہوں یا ایک نقد دوسرا ادھار ہو تو ناجائز ہے۔ ائمہ ثلثہ اور صاحبین کی دلیل ابن عمر اور ابو ھریرہ وغیرہ کی حدیثیں جس میں آپ نے ثمر بالتمر کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ ابن عمر کی حدیث عن بیع الثمر بالتمر۔ ابو ہریرہ کی حدیث لاتبتاعوا الثمر بالتمر۔ سہل ابن ابی حثمہ کی حدیث نہیٰ عن بیع الثمر بالتمر۔ اس حدیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں کہ ثمر سے مراد رطب ہے اور رطب عام ہے کہ وہ درخت پر ہو یا کاٹ کر زمین پر رکھدی گئی ہو۔ اس کے علاوہ خاص اس مسئلہ میں سعد بن ابی وقاص کی حدیث ہے "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسأل عن شراء التمر بالرطب فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اینقص الرطب اذا یبس قالوا نعم فنهاہُ عَنْ ذٰلك۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجۃ وابوداؤد۔ قال ابوداؤد رواہ اسمعیل بن امیۃ نحو مالك۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال

رطب تمر کی جنس سے ہے اور نبی کریم علیہ السلام کی مشہور حدیث " التمر بالتمر مثلاً بمثل یداً بید" کیوجہ سے مساوات کے ساتھ بیع جائز ہو گی۔ نبی کریم علیہ السلام نے جنیب پر تمر کا اطلاق کیا ہے اور جنیب رطب کو کہتے ہیں۔ مثلاً بمثل کا تقاضا ہے کہ بدلین میں عقد کے وقت برابری ہو۔ جب تمر رطب کے ساتھ عقد کے وقت میں برابر ہے تو مساوات کے ساتھ بیع جائز ہو گی۔ خشک ہونیکے بعد رطب کے اندر کمی اور تمر میں زیادتی عقد کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ عقد کے بعد کمی زیادتی کا اعتبار نہیں ہے۔ عقد کے وقت مساوات ضروری ہے اور ائمہ ثلثہ وصاحبین کا ابن عمر اور ابو ہریرہ اور دیگر صحابہ کی حدیث "نہیٰ عن بیع الثمر بالتمر" سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان احادیث میں ثمر سے وہ رطب مراد ہے جو درخت پر ہے جس کا دوسرا نام مزابنہ ہے۔ اس لئے کہ ثمر کا اطلاق اس رطب پر ہوتا ہے جو درخت کے اوپر کھجور ہو، ہر طرح کے رطب پر ثمر کا اطلاق نہیں ہوتا۔ حدیث میں ہے "لا قطع فی ثمر ولا کثر" نہایہ میں ہے" الثمر الرطب ما دام فی رأس النخلۃ فاذا قطع فهو الرطب فاذا کنز فتمر والثمرۃ واحد الثمر ویقع علیٰ کل الثمار ویغلب علیٰ ثمر النخل والکثر الجمار۔ کذا فی مجمع البحار۔ ثمر سے مراد وہ رطب ہے جو درخت کھجور

پر ہو۔اس کی دوسری دلیل اس بیع کی حرمت سے عرایا کا استثناء کرنا ہے اور عرایا اسی رطب میں ہوتا ہے جو درخت پر ہوں۔ اور سہل بن ابی حثمہ کی حدیث میں "نہی عن بیع الثمر بالتمر وقال ذلك الربا تلك المزابنة الا انه رخص فی بیع العرية" اسی طرح ابن عمر کی حدیث میں نہی عن المزابنۃ و المزابنۃ بیع ثمر النخل بالتمر کیلا۔ اور ابن عمر کی دوسری روایت میں "و المزابنة ان يباع مافی رؤس النخل بتمر بكيل مسمى۔ یہ سب احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ثمر عام نہیں ہے بلکہ جس طرح ثمر سے عام ثمر مراد نہیں ہے بلکہ رطب ہے اسی طرح وہ رطب مراد ہے جو درخت پر ہو۔ کہیں پر عن بیع الثمر بالتمر سے بیان کیا گیا اور کہیں پر مزابنہ سے تعبیر کیا گیا۔ رہی دوسری حدیث سعد بن ابی وقاص رض کی تو اس روایت کا مدار زید ابو عیاش پر ہے اور زید ابو عیاش کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ وہ مجہول ہے اور امام مالک کے نزدیک یہ ثقہ ہیں۔ محدثین نے امام مالک کی حمایت میں کہا کہ زید بن عیاش سے عبداللہ بن یزید اور عمران بن ابی انس روایت کر رہے ہیں اور جس سے دو آدمی روایت کریں وہ مجہول العین نہیں رہتا ہے۔ اور اگر عدالت اور ثقاہت کے اعتبار سے جہالت مراد ہے تو امام مالک نے ان سے روایت اپنی مؤطا میں نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کے نزدیک وہ ثقہ ہیں اور ترمذی وغیرہ نے انکی حدیث کی تصحیح کی ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کا مجہول کہنا یہ بھی معمولی بات نہیں ہے۔ حاکم مستدرک میں کہتے ہیں کہ بخاری اور مسلم نے اس کی حدیث کو نقل نہیں کیا زید ابو عیاش کے مجہول ہونے کے اندیشہ سے۔ اور امام ابو حنیفہ نے بغداد کے مناظرہ میں جب انکو مجہول کہا تو ابن مبارک نے فرمایا "كيف يقال ان اباحنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ممن لا يقبل روايته" امام مالک کے علاوہ جتنے لوگوں نے انکی توثیق کی ہے امام مالک پر اعتماد کرتے ہوئے توثیق کی ہے۔ ذاتی طور پر ان کے بارے میں کسی کو علم نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث میں اضطراب ہے۔ عبداللہ بن یزید کے شاگرد یحیٰی بن کثیر نے اس روایت کو نقل کیا ہے تو اس میں "نسیئۃ" کا اضافہ ہے "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع التمر بالرطب نسيئة" اخرجه ابو داؤد۔ قال ابو داؤد رواه عمران بن ابى انس عن مولى لبنى مخزوم عن سعد نحوه۔ ابو داؤد یحیی بن ابی کثیر کی تائید میں عمران

ابن ابی انس کی روایت کو پیش کرتے ہیں کہ اس میں بھی نسیئۃ کی قید ہے۔ اور جب رطب کو تمر کے ساتھ نسیئۃ بیچا جائے تو باتفاق علماء کے ناجائز ہے۔ صاحب جوہر النقی نے کہا ہے کہ ھٰذا الحدیث مضطرب سنداً و متناً اضطراباً شدیداً۔" اس لئے کہ ابو عیاش سے دو آدمی عبد اللہ بن یزید اور عمران بن ابی انس روایت کرتے ہیں۔ عبد اللہ بن یزید سے امام مالک اور یحیی بن ابی کثیر روایت کرتے ہیں اور ان دونوں کی روایت میں اختلاف ہے ایک نسیئۃ کا اضافہ کرتا ہے ایک نہیں کرتا ہے۔ اور عمران بن ابی انس سے بھی دو آدمی روایت کرتے ہیں مخرمہ بن بکیر عن ابیہ، تو انکی روایت امام مالک کیطرح ہے۔ اور عمرو بن الحارث عن بکیر روایت کرتے ہیں تو انکی روایت یحییٰ کی روایت کیطرح ہے۔ پھر امام مالک کبھی براہ راست عبد اللہ بن یزید سے نقل کرتے ہیں اور کبھی داؤد بن حصین کے واسطہ سے نقل کرتے ہیں۔ عبد اللہ بن یزید کے ایک تیسرے شاگرد اسمٰعیل ہیں وہ نقل کرتے ہیں تو کبھی ابو عیاش مولیٰ لبنی زہرہ کہتے ہیں اور کبھی عن ابی عیاش الزرقی کہتے ہیں۔ عبد اللہ بن یزید کے چوتھے شاگرد اسامہ بن زید ہیں وہ کبھی تو امام مالک کیطرح نقل کرتے ہیں اور کبھی عن عبد اللہ عن ابی سلمۃ عن بعض اصحاب النبی نقل کرتے ہیں اور کبھی عن عبد اللہ عن ابی عیاش عن سعد موقوفاً نقل کرتے ہیں۔ ان لوگوں کا امام مالک کی روایت میں "اینقص الرطب اذا یبس" سے استدلال کرنا کہ ممانعت کیوجہ بعد میں رطب میں کمی کا واقع ہو جانا جسکی وجہ سے مساوات باقی نہ رہے گی اور ربوا لازم آئے گا یہ علت ممانعت اس بات کی دلیل ہے کہ ادھار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مقصد اس کو حکم کا مدار ٹھہرانا نہیں ہے بلکہ پوچھ کر تنبیہ کرنا تھا کہ ادھار بیچنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ رطب خشک ہونیکے بعد کم ہو جاتی ہے اس لئے کہ جیسا عقد ہو اس کے اعتبار سے مساواۃ ضروری ہے جب نقد ہے تو فی الحال مساواۃ ضروری ہے جیساکہ جمہور کے یہاں رطب بالرطب کی بیع جائز ہے مساواۃ کے ساتھ حالانکہ بعد میں کوئی رطب کم خشک ہوگا کوئی زیادہ خشک جس کیوجہ سے مساواۃ بعد میں باقی نہیں رہ جائے گی اگر ادھار ہے تو اس مدت میں مساواۃ ضروری ہوگی اور اس وقت خشک ہونے سے مساواۃ باقی نہیں رہے گی۔

عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن المزابنۃ والمحاقلۃ۔ والمزابنۃ ان یباع ثمر النخل بالتمر" یہ روایت مرسل ہے۔ ابن شہاب زہری کے اکثر شاگردوں نے اس کو مرسلاً نقل کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے طارق عن سعید بن المسیب عن رافع بن خدیج موصولاً نقل کیا ہے اور خطیب نے عیسیٰ بن دینار عن مالک عن الزہری عن سعید عن ابی ہریرۃ موصولاً نقل کیا ہے۔ محاقلہ اور مزابنہ کی ممانعت کی روایت حضرت جابر، ابن عمر اور ابو ہریرہ سے منقول ہے اور سعید بن مسیب کا ہر ایک سے سماع ثابت ہے۔

مزابنہ باب مفاعلت سے زبنٌ سے ماموخوذ ہے جس کے معنےٰ دھکا دینے اور جھگڑنے کے ہیں، اور اصطلاح شرع میں مزابنہ ایک خاص طرح کی بیع ہے جس میں بائع اور مشتری ہر ایک دوسرے کے حق کو دفع کرنے کی کوشش کرتا ہے، جب بائع اور مشتری میں سے کوئی اپنے خسارہ اور گھاٹا پر واقف ہوتا ہے تو بیع کو دفع کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کو فسخ کرکے، اور دوسرا اس کے ارادہ کے دفع کرنیکی کوشش کرتا ہے بیع کو نافذ کرنے کے ذریعہ۔ حدیث کے اندر مزابنہ کی تعریف مختلف طریقہ سے منقول ہے سعید بن مسیب کی حدیث میں ہے" المزابنۃ ان یباع ثمر النخل بالتمر" سہل بن ابی حثمہ کی حدیث میں ہے" نھی عن بیع الثمر بالتمر وقال تلك المزابنۃ" ابن عمر کی ایک حدیث میں المزابنۃ بیع ثمر النخل بالتمر کیلاً وبیع العنب بالزبیب کیلاً وبیع الزرع بالحنطۃ کیلاً۔ اور دوسری روایت میں ہے" ان یبیع ثمر حائطہ ان کانت نخلاً بتمر کیلاً وان کان کرماً ان یبیعہ بزبیب کیلاً وان کان زرعاً ان یبیعہ کیلاً بطعام۔ اور ایک تیسری روایت میں والمزابنۃ ان یباع مافی رؤس النخل بتمر بکیل مسمیً وان زاد فلی وان نقص فعلی۔ ابن عمر کی اس حدیث کے اندر اس رطب کو درخت پر موجود مانا گیا ہے جس کو تمر سے بیچا جا رہا ہے جس سے معلوم ہوا کہ مزابنہ میں ایک طرف تمر معلق علی الشجرہ ہوتا ہے اور ابو سعید خدری کی روایت میں بھی رؤس نخل کی قید ہے۔ اشتراء الثمر بالتمر فی رؤس النخل اور اس کے پہلے نہایہ سے نقل کیا جا چکا ہے کہ تمر کہا ہی جاتا ہے اس رطب کو جو کھجور کے درخت پر ہو۔ پھر مزابنہ سے عرایا کا استثناء کیا گیا ہے اور عرایا رطب مقطوع میں نہیں ہوتا

ہے بلکہ رطب معلق میں ہوتا ہے۔ جن لوگوں نے مزابنہ کو عام قرار دیا ہے کہ اموالِ ربویہ میں سے کسی کو بھی تخمینہ کے ساتھ اسی کی جنس سے معین وزن کے ساتھ فروخت کرنا یہ مزابنہ ہے ان لوگوں کا مقصد اس کو مزابنہ کے حکم میں داخل کرنا ہے نہ کہ مزابنہ کی تعریف کرنا ہے جیسا کہ امام مالکؒ نے مزابنہ کی تفسیر کرتے ہوئے کہا "وتفسیر المزابنۃ ان کل شئ من الجزاف الذی لا یعلم کیلہ ولا وزنہ ولا عددہ ابتیع بشئ مسمی من الکیل او الوزن او العدد" اسی طرح امام مالکؒ نے مزابنہ کی ایک قسم یہ بھی بتلائی ہے کہ تمہارا یہ سامان یہ غلہ میرے تخمینہ میں مثلاً ایک کنٹل ہے تم اس کو تولو اگر اس سے کم نکلا تو اس کی کا میں ذمہ دار ہوں اور اگر زائد نکلا تو وہ زائد میرا ہو گا۔ اس میں بیع نہیں ہے لیکن یہ مخاطرہ اور غرر اور قمار ہے۔ اس طرح کی چیزیں بھی مزابنہ کے حکم میں داخل ہیں۔

رخص فی بیع العرایا :۔ زید بن ثابت کی ایک حدیث میں رخص فی بیع العرایا دوسری روایت میں رخص بعد ذلک فی بیع العریۃ ۔ سہل بن ابی حثمہ کی ایک حدیث میں الا انہ رخص فی بیع العریۃ ۔ دوسری روایت میں "الا اصحاب العرایا فانہ قد اذن لھم۔

عرایا | عَرِیَّۃٌ کی جمع ہے۔ فعیلہ کبھی فاعل کے معنیٰ میں ہوتا ہے کبھی مفعول کے معنیٰ میں۔ اس لئے اہلِ لغت کا اختلاف ہے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ عَرِیَّہ عاریہ کے معنیٰ میں ہے۔ عَرِیَ یعریٰ باب سمع سے۔ عری من ثیابہ تجرّدَ منہا ۔ یہ نخل بقیہ نخل کے حکم سے الگ ہے۔ بعض اس کو عرا یعرو باب نصر سے کہتے ہیں بولا جاتا ہے عراہ اذا اتاہ۔ اس کا مالک یا جسکو ہبہ کیا ہے وہ اس کے پاس آتا ہے اور کھجور کا درخت جس کے پاس آیا جاتا ہے وہ معروۃ ہے۔ لہٰذا عریۃ معروۃ کے معنے میں ہے۔ بیع عرایا کی اجازت کے بارے میں احادیث بکثرت وارد ہیں جس کی وجہ سے سبھی اہلِ علم نے بیع عرایا کی اجازت دی ہے مگر عرایا کی حقیقت میں علماء کا اختلاف ہو گیا ہے۔ امام شافعیؒ کے یہاں عرایا کی حقیقت بہت عام ہے۔ ان کے یہاں بیع عرایا حقیقۃً بیع مزابنہ ہے مگر حاجت وضرورت کی بناء پر ایک خاص مقدار میں بیع مزابنہ کی اجازت دے دی گئی ہے۔ وہ اس کو تحریم کے حکم سے الگ کر لیا ہے۔ آپ نے بیع مزابنہ سے منع فرمایا تو مدینہ کے

غرباء نے شکایت کی کہ ہمارے پاس درہم ودنانیر نہیں ہیں کہ اس کے ذریعہ ہم رطب کو خرید لیں ہمارے پاس تمر موجود ہے اور درخت کی کھجور کو تمر سے خریدنے سے آپ نے منع فرمادیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ پورا موسم گذر جاتا ہے اور ہم رطب کے کھانے سے محروم رہ جاتے ہیں تو آپ نے کچھ خاص شرائط کے ساتھ پانچ وسق سے کم کے ساتھ اجازت دیدی۔

امام شافعی نے کتاب الام میں ذکر کیا ہے کہ محمود بن لبید نے زید بن ثابت یا کسی اور صحابی سے پوچھا کہ عرایا کیا چیز ہے؟ تو انھوں نے فلاں فلاں اور کچھ غریب ومحتاج انصار کا نام لیا" بشکوا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الرطب یحضر ولیس عندھم ذھب ولا ورق یشترون بھا وعندھم فضل عن قوۃ سنتھم فارخص لھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یشتروا العرایا بخرصھا من التمر یاکلونھا رطبا" پھر بیع عرایا فقراء اور محتاجوں کے ساتھ مخصوص ہے یہی امام احمد کا مشہور قول ہے اور امام شافعی کے یہاں غریب وامیر سبھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اجازت دیتے وقت اس کو فقراء کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے اس لئے کہ شان نزول کے خصوص کا اعتبار نہیں ہے۔ امام شافعی کتاب الام میں فرماتے ہیں کہ کتنے احکامات کچھ لوگوں کیوجہ سے اترے لیکن وہ حکم ان کو اور دوسرے تمام لوگوں کو عام اور شامل ہے الایہ کہ اللہ اور اسکا رسول واضح طور سے بیان کردے کہ اسکو ضرورت کی بناء پر حلال کیا گیا ہے یا مخصوص لوگوں کیلئے اجازت دی گئی ہے۔ عرایا کی اور شکلیں بھی علماء سے منقول ہیں، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی اپنے باغ سے کھجور کا ایک دو درخت دیدیتا ہے جس کیوجہ سے وہ اس پھل کا بھی مالک ہو جاتا ہے۔ اہل عرب کی عادت تھی کہ پھل کے زمانہ میں اپنے اہل وعیال کو باغ میں لے آتے تھے اور وہ دو ایک درخت والا بھی آتا جاتا رہتا تھا تو باغ والے کو اجازت دی گئی کہ اس درخت کے پھل کو تمر کے بدلہ میں خریدے۔ امام طحاوی نے امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ ان العریۃ النخلۃ للرجل فی حائط غیرہ وکانت العادۃ انھم یخرجون باھلھم فی وقت الثمار الی البساتین فیکرہ صاحب النخل الکثیر دخول الآخر علیہ فیقول انا اعطیک بخرص نخلتک تمرا فرخص لہ فی ذلک"۔ اور بخاری نے امام مالک سے نقل کیا ہے" قال مالک العریۃ ان یعری الرجل الرجلَ النخلۃ ثم یتأذی بدخولہ علیہ فرخص لہ ان یشتریھا منہ بتمر۔

امام محمدؒ نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ باغ والا کسی شخص کو ایک دو کھجور کے درخت کا پھل ہبہ کرتا ہے تاکہ موہوب لہٗ اپنے اہل وعیال کو کھلائے پھر موہوب لہٗ کا اس کے باغ میں آنا اس کو شاق گذرتا ہے تو اس سے کہتا ہے کہ اس کو چھوڑ دو اس میں جتنا تمر نکلے گا کھجور توڑنے کے وقت میں ادا کر دوں گا یہی عریہ کی تفسیر امام ابوحنیفہ کے یہاں بھی ہے۔ اس میں باغ والے کی مصلحت سے اجازت دی گئی ہے۔ عریہ کی ایک شکل سفیان بن حسین سے نقل کی گئی ہے، غریبوں اور مسکینوں کو ایک دو درخت کی کھجوریں بطور ہبہ کے دی جاتی تھیں وہ زیادہ دنوں تک انتظار نہیں کر سکتے تھے تو انکو اجازت دی گئی کہ تمر سے اس کو بیچدیں۔ امام شافعیؒ کے یہاں یہ سب عرایا میں داخل ہیں اور ان سب کی بیع شرائطِ مخصوصہ کے ساتھ جائز ہے چنانچہ ماوردی نے کہا کہ عرایا کی تین قسمیں ہیں (۱) مواساۃ: جو مسکینوں کو سال بھر کیلئے دیا جاتا تھا (۲) محاباۃ: بدوِ صلاح کے بعد حکومت کیطرف سے تخمینہ لگانے والا آتا تو کچھ درختوں کو مستثنیٰ کر دیا کرتا تھا کہ باغ والے اپنے اہل وعیال کو کھلائیں گے یا صدقہ کریں گے، یہ مستثنیٰ شدہ درخت عرایا ہیں (۳) مراضاۃ: جس میں حقیقۃً بیع ہوا کرتی تھی۔ عرایا کی اسی تیسری شکل میں زیادہ اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع مزابنہ ہی ہے اسی سے پانچ وسق سے کم کی بیع ایک مشت صحیح ہے اور پانچ وسق سے زیادہ ایک مشت بیع کیا تو صحیح نہیں ہے اور پانچ وسق کی بیع کیا ہو تو اس میں اختلاف ہے صحیح قول کے مطابق جائز نہیں ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس رطب کا تخمینہ لگایا جائے کہ جب یہ رطب تمر ہوگا تو اس کی کیا مقدار ہوگی اور اس کے مقابلہ میں اتنی مقدار تمر کی تول کر قبل التفرق مجلس میں قبضہ دلانا ضروری ہے۔ الغرض جانبین سے قبل التفرق تقابض ضروری ہے اور امام شافعیؒ کے اصح قول کے مطابق فقیر اور غنی سب کے لئے خریدنا جائز ہے۔ امام احمد کے نزدیک بیع عریہ کے صحیح ہونے کے لئے پانچ شرطیں ہیں (۱) پانچ وسق سے کم ہو (۲) اس رطب کا تخمینہ لگانا ضروری ہے کہ اس میں کتنی مقدار تمر ہوگی (۳) تمر پر قبل التفرق تقابض بھی ضروری ہے (۴) مشتری کو رطب کھانے کی حاجت وضرورت بھی ہو۔ (۵) مشتری کے پاس تمر کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ہو جس سے اس رطب کو خریدے، امام مالکؒ کے یہاں ایک درخت کے پھل کو کسی کو ہبہ کیا ہو۔ (۱) اس کا موہوب ہونا ضروری ہے۔ (۲) وہ موہوب لہٗ واہب ہی کے ہاتھ فروخت کرے دوسرے کے ہاتھ بیچنا صحیح نہیں ہے۔

(۳) پانچ وسق تک جائز ہے۔ اس سے زیادہ میں یہ بیع جائز نہیں ہے (۴) اس رطب کا تخمینہ لگایا جائے کہ اس میں تمر کتنا ہوگا (۵) اس رطب کا بدل تمر فی الفور دینا نہ ہو بلکہ جب کھجوریں توڑی جائیں تو اس وقت میں قبضہ دلایا جائے۔ ویسے تو وہ لوگ بیع عریہ کیلئے دس شرطیں لگاتے ہیں (۱) خریدار واہب ہی ہو یا اس کا قائم مقام وارث وغیرہ (۲) یہ بیع بدوِ صلاح کے بعد ہو (۳) خرص اور تخمینہ کے بعد ہو (۴) عوض اسی کی صنف اور نوع سے ہو، دوسری صنف اور نوع سے بیچا جائے تو صحیح نہیں (۵) بدلِ عریہ تمر ہی ہو (۶) تمر جو عوض میں ہو اس کی تعجیل نہ ہو بلکہ وہ موخر ہو اس کے توڑے جانے کے وقت تک باقی چار اور شرطوں میں ان کے درمیان باہم اختلاف ہے کہ (۱) یہ بیع لفظ عریہ سے ہو، دوسرے الفاظ سے درست نہیں ہے (۲) پانچ وسق یا پانچ وسق سے کم ہو۔ (۳) پورے اس عریہ کا خریدنے والا ہو۔ اس لئے کہ جائز ہونیکی علت باغ والے سے ضرر کو دفع کرنا ہے (۴) عریہ ان چیزوں میں سے ہو جو خشک ہو کر قابلِ ذخیرہ ہو۔

عریّہ کی حقیقت احناف کے یہاں

باغ والے نے درخت کے پھل کو کسی کو ہبہ کیا، ابھی اس نے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے کہ باغ والا اس کے آنے جانے سے تکلیف محسوس کرتا ہے یا خود موہوب لہٗ کو پریشانی ہے جس کی وجہ سے باغ والا اس کے بدلہ میں تمر دیتا ہے اور اس رطب کو واپس لے لیتا ہے، حقیقت میں یہ ہبہ تام نہیں ہوا اس لئے کہ اس پر قبضہ نہیں ہوا اس لئے باغ والا اپنی ہی ایک چیز کے بدلہ میں دوسری چیز لے رہا ہے۔ اس لئے جتنی مقدار چاہے دے، پانچ وسق کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ امام محمدؒ موطا امام محمد میں ذکر فرماتے ہیں: ذکر مالک ان العریۃ انما تکون ان الرجل یکون لہ النخل فیطعم الرجل منہا ثمرۃ نخلۃ او نخلتین یلقطہا لعیالہ ثم یثقل علیہ دخولہ حائطہ فیسألہ ان یتجاوز لہ عنہا علی ان یعطیہ بمکیلتہا تمرًا عند صرام النخل فہذا کلہ لا بأس بہ عندنا لان التمر کلہ کان للاول وھو یعطی منہ ما شاء فان شاء سلم لہ ثمر النخل وان شاء اعطاہا بمکیلتہا من التمر لان ہذا لا یجعل بیعا ولو جعل بیعا ما حل تمر بتمر الی اجلٍ۔

امام شافعیؒ کی دلیل

عرایا کی مختلف صورتیں ہیں مگر عرایا کی وہ صورت جو مزابنہ کی قبیل سے ہے اس کی ممانعت کی علت یہ ہے

کہ اس میں غرر اور قمار پائے جاتے ہیں مگر آپ نے پانچ وسق سے کم کی اجازت دے دی اس لئے کہ آپکو معلوم ہوا کہ لوگ اتنی مقدار میں قمار کا قصد نہیں کرتے تھے بلکہ تازہ کھجوریں کھانا چاہتے تھے اور پانچ وسق سے کم کم ایسی مقدار ہے جسکو ایک کنبہ کھاسکتا ہے (۲) زید بن ثابت کی ایک حدیث میں " رخص فی بیع العرایا " ہے۔ رخصت نام ہی ہے ممانعت کے سبب کے پائے جانے کے باوجود دیگر مصلحت کی بنا پر اس کی اجازت دے دینا (۳) اسی طرح سہل بن ابی حثمہ کی روایت میں " الا اصحاب العرایا فانہ قد اذن لھم " مروی ہے۔ اس میں الّا حرف استثناء ہے استثناء میں اصل متصل ہونا ہے جس کی وجہ سے مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہوگا۔ مستثنیٰ منہ بیع مزابنہ ہے۔ لہٰذا مستثنیٰ بھی بیع مزابنہ کی قبیل سے ہوگا۔ اگر عرایا کو ہبہ کی قبیل سے مانا جائے تو ہبہ والی شکل تو پہلے ہی سے جائز ہے پھر رخصت اور اجازت اور استثناء کرنے کے کوئی معنیٰ نہیں رہ جاتے ہیں۔ پھر اس اجازت میں بیع کی ایک خاص مقدار یعنی جو پانچ وسق سے کم ہو اس کی اجازت دی گئی ہے۔ ہبہ میں کسی مقدار کی قید نہیں ہے جتنا چاہے دے سکتا ہے۔ اسی لئے تو امام محمدؒ نے مؤطا میں فرمایا " لان التمر کلہ کان للاول وھو یعطی منہ ماشاء " پھر آگے چل کر فرمایا لان ھذا لایجعل بیعًا " اس لئے پانچ وسق سے کم کی قید لگانے کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا (۴) عرایا پر بیع کا لفظ بولا گیا ہے اس کا بھی تقاضہ ہے کہ وہ مزابنہ کی قبیل سے ہو ہبہ کی قبیل سے نہ ہو۔

احناف کا جواب

عریہ کا لفظ اپنے لغوی معنیٰ کے اعتبار سے بھی ثمار کے عطیہ کیلئے خاص ہے۔ جیساکہ بیشتر اہل لغت عریہ کے یہی معنے لکھتے ہیں اور اگر عریہ کے معنے عام مان لئے جائیں تو یہ لفظ منقولِ عرفی ہو چکا ہے جیسے منیحہ کا لفظ دودھ والی بکری کو عارضی طور پر کسی غریب کو دینے کیلئے منقولِ عرفی ہو چکا ہے، اب لغوی معنے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح عریہ کا لفظ اسکو انصار استعمال کرتے تھے اسلئے کہ وہی باغ والے تھے انھیں کے یہاں باغ کے ایک دو درخت کے پھل کو غریب و فقراء کو دینے کا رواج تھا اور اس کیلئے عریہ کا لفظ استعمال کرتے تھے جیساکہ زید بن ثابت کی حدیث میں ہے جس کو طحاوی نے نقل کیا " رخص فی العرایا فی النخلۃ والنخلتین توھبان للرجل فیبیعھا بخرصھا تمرًا " اور خود امام مسلم نے بروایت

ہشیم عن یحیٰ عن نافع عن ابن عمر عن زید نقل کیا ہے "العریۃ النخل تجعل للقوم فیبیعونہا بخرصھا تمرًا" یہی روایت سلیمان بن بلال عن یحیٰ سے مروی ہے اس میں مشتری کی تعیین ہے" یاخذ ھا اھل البیت" اس لئے یہ روایت جو لیث عن یحیٰ کے واسطہ سے ہے قال یحیٰ والعریۃ ان یشتری الرجل ثمر النخلات لطعام اھلہ میں مشتری اہل بیت ہی کو قرار دیا جائے گا اسی طرح سہل بن ابی حثمہ کی روایت جو مسلم شریف میں ہے الا انہ رخص فی بیع العریۃ یاخذ ھا اھل البیت بخرصھا تمرًا یاکلونھا رطبا۔ اور حضرت جابر کی روایت جس کو طبرانی نے نقل کیا ہے رخص فی العرایا والعرایا یجیئ الاعرابی الی ابن عم لہ او رجل من اھل بیتہ فیامر لہ بالنخلۃ والنخلتین ولم یبلغ وھو یرید الخروج فلا بأس ان یبیعھا بالتمر۔ یہ تمام روایتیں دلالت کرتی ہیں کہ عرایا ہبہ کردہ پھل ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ وصول کرنے کیلئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تخمینہ کرنے والوں کو روانہ کرتے تو فرماتے کہ عرایا کو تخمینہ میں شامل نہ کریں۔ مکحول سے مرسلًا روایت ہے خففوا فی الصدقات فان فی المال العریۃ والواطیۃ۔ عمر بن خطاب فرماتے تھے" فان فی المال العریۃ والواطئۃ والأکلۃ۔ اس کے تحت امام اوزاعی نے عریہ کی تفسیر کی ہے النخلۃ والنخلتان والثلث یمنحھا الرجل الرجل من اھل الحاجۃ۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے" لیس فی العرایا صدقۃ" ان تمام روایتوں میں خرص وزکوٰۃ سے استثناء کرنیکی وجہ یہی ہے کہ اس کو زکوٰۃ میں نکال چکا ہے پھر دوبارہ اس کو خرص وزکوٰۃ میں شمار کیا جائے تو زکوٰۃ میں ثنی لازم آئے گا اور زکوٰۃ میں ثنی نہیں ہے۔ امام شافعی کے قول پر اس کو خرص وزکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے کی کوئی توجیہ نہیں کی جا سکتی ہے۔ موہوب لہ کا واہب کے ہاتھ فروخت کرنا یہ حقیقۃً بیع ہے یا صورۃً بیع ہے یہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے کہ درخت پر پھل رہتے ہوئے اس پر موہوب لہ کا قبضہ تام ہوا یا نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں قبضہ تام نہیں ہوا جسکی وجہ سے پھل موہوب لہ کی ملکیت میں داخل نہ ہوگا مگر صورۃً تو تبادلہ مال سے مال کا ہو رہا ہے اسلئے حدیث میں بیع کا اطلاق کیا گیا ہے پھر بیع کا لفظ خود نبی کریم علیہ السّلام کا استعمال کردہ نہیں ہے بلکہ راوی نے روایت بالمعنیٰ کیوجہ سے اس پر بیع کا اطلاق کردیا ہے۔ رہ گیا استثناء تو یہ استثناء متصل نہیں ہے بلکہ استثناء منقطع ہے۔ صورۃً مزابنہ ہی ہے اس لئے اس کو استثناء کے ذریعہ بیان کیا اسی لئے بعض روایتوں میں لایباع شئ منہ الا بالدینار

والدرھم الا العرایا آیا ہوا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ استثناء منقطع ہے۔ اور رخص اور اذن حقیقتِ بیع سے متعلق نہیں ہے بلکہ صورتِ بیع میں وعدہ خلافی لازم آتی ہے جس سے گناہ کا شبہ ہو سکتا تھا اسکو دور کرنے کیلئے رخص اور اذن کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ رہی رخص فیما دون خمسۃ اوسق کی روایت تو ہبہ میں اگرچہ کوئی مقدار متعین نہیں ہے پھر بھی یہ اس حدیث کے خلاف نہیں ہے۔ اس لئے کہ حدیث میں نہی فیما فوق خمسۃ اوسق وارد نہیں ہے۔ اگر اس طرح کی روایت ہوتی تو تحدید پر نص ہوتی۔ موجودہ الفاظ جو مروی ہیں اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ صدقہ میں مقدارِ نصاب دینا مکروہ ہے اس لئے مقدار نصاب سے کم کی قید لگائی گئی۔ سود اور قمار کی حرمت شدید ہے۔ حقیقۃً بیع ماننے میں جبکہ حقیقۃً بیع کا کوئی ثبوت اہلِ مدینہ کی روایت سے نہیں ہے محض ظاہر لفظ کی بناء پر قمار اور سود کے ایک فرد کو جائز کہنا احتیاط کے خلاف ہے۔

فی بیع العریّۃ بالرطب او بالتمر ولم یرخص فی غیر ذٰلک :۔ یہ حدیث سالم عن ابن عمر عن زید بن ثابت مروی ہے، اس روایت میں اَوْ موجود ہے اگر اَوْ شک کیلئے ہے دیگر روایات میں بلا شک کے متعین طور سے بخرصہا تمراً آیا ہوا ہے۔ اس صورت میں عرایا کے بدلہ میں تمر ہی دینا واجب ہوگا۔ عرایا کے بدلہ میں رطب دینا جائز نہ ہوگا۔ امام نووی نے اسی کو اصح قرار دیا ہے۔ امام احمد کا بھی یہی مذہب ہے اسلئے کہ جب اس کے پاس رطب ہے تو رطب کے خریدنے کی کوئی حاجت وضرورت نہیں ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اَوْ تخییر کیلئے ہو۔ نسائی نے صالح بن کیسان عن الزہری کے واسطہ سے یہ روایت نقل کیا ہے اس میں بالرطب والتمر واؤ کے ساتھ ہے۔ اسی طرح ابوداؤد نے زہری عن خارجہ عن ابیہ کی روایت نقل کیا ہے اس میں بالرطب والتمر واؤ کے ساتھ ہے اس بناء پر یہاں اَوْ تخییر کے لئے ہوگا۔ جس کی بناء پر عرایا کے بدلہ میں رطب دینا جائز ہوگا بعض شوافع کا یہی مذہب ہے۔ احناف کے یہاں اس کے بدلہ میں تمر دے یا رطب دے دونوں جائز ہے اس لئے کہ یہ ہبہ ہے۔

ان تُباعَ بخرصھا کیلاً :۔ خَرص بفتح الخاء مصدر ہے اور بکسر الخاء اسم مصدر الشئ المخروص۔ خرص کی صورت یہ ہے کہ رطب کو خارص دیکھ کر اندازہ لگائے کہ تمر بن کر اسکی کیا مقدار ہوگی۔ کیلاً کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بدلہ میں جو تمر دی جائے اس کی مقدار کا تولنا ضروری ہے

اندازہ اور تخمینہ سے دینا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہم جنس سے تبادلہ کی بناء پر اصل یہ ہے کہ دونوں کا کیل ہو مگر ایک کے درخت پر ہونے کی وجہ سے کیل ممکن نہیں مگر دوسرے میں کیل کرنا ضروری ہوگا۔

یجب ان یکون التمر الذی یشتری بہ معلوماً بالکیل ولا یجوز جزافاً لانعلم فی ھذا عند من اباح بیع العرایا اختلافاً۔ (مغنی ابن قدامہ ج ۴ ص ۶۹)

حدیث ابن عمر میں "ان زاد فلی وان نقص فعلی"۔ اگر اس کا کہنے والا مشتری ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں درخت کے رطب کا اندازہ لگا کر اتنی مقدار تمر دیتا ہوں، اگر بعد میں رطب میں تمر کی مقدار اس سے بڑھ گئی تو وہ زیادتی میرے لئے ہوگی اس کا تم سے کوئی تعلق نہ ہوگا اور اگر اس سے کم ہوگی تو میرا نقصان ہوگا تم سے کوئی مطالبہ نہ ہوگا۔ تو زاد کا فاعل درخت کا تمر مخروص ہے۔ اور اگر بائع کہنے والا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس کا اندازہ لگایا ہے جس کے تمر کی مقدار اس قدر ہے۔ معاملہ کرنے کے بعد اگر تمر مخروص کم نکلا تو اس کے بدلہ میں جو زائد تمر لے رہا ہوں اس سے تمہارا کوئی تعلق نہیں اور اگر تمر مخروص کی مقدار زیادہ نکلی اور اس کے بدلہ میں جو تمر لے رہا ہوں وہ میرا نقصان ہوگا اس صورت میں زاد و نقص کی ضمیر کیل کئے ہوئے تمر کیطرف راجع ہوگی۔

باب من باع نخلاً علیھا ثمر

نافع عن ابن عمر کی حدیث

مَنْ باعَ نخلاً قد اُبرت فثمرھا للبائع الّا ان یشترط المبتاع"۔

تابیر:- باب تفعیل سے ہے اور اسی معنیٰ میں اس کا مجرد باب نصر سے آتا ہے تلقیح کے معنیٰ میں یعنی مؤنث کھجور کے شگوفہ کو پھاڑنا پھر مذکر کے شگوفہ سے کچھ حصہ لے کر اس میں ڈالنا۔ کھجور میں بھی مؤنث مذکر کے اختلاط سے کھجور پیدا ہوتی ہے مثل انسان کے اور کبھی خود پھٹ کر مذکر کے شگوفہ کے ذرات مؤنث کے پھٹے ہوئے شگوفہ کے اندر ہواؤں کے ذریعہ چلے جاتے ہیں۔

جو چیزیں مبیع میں لغۃً داخل نہیں ہیں مگر مبیع کے ساتھ ان کا اتصال ہے یہ اتصال

کبھی برقرار رہنے کیلئے ہوتا ہے جیسے دروازہ کے اندر بعضی تالا۔ اور کبھی اتصال برقرار رہنے کیلئے نہیں ہوتا بلکہ انفصال اور الگ کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے درخت میں پھل، کھیت میں کھیتیاں۔ ایسی متصل چیزیں مبیع کے تابع ہوکر مبیع میں خود داخل نہیں ہوتی ہیں۔ مبیع کے اندر داخل کرنے کیلئے صراحت کے ساتھ ذکر کرنا لازم ہے۔ اگر صراحت کیا تو بیع میں داخل ہوں گی ورنہ نہیں اسلئے درخت کی بیع میں پھل داخل نہیں ہوگا۔ ہاں اگر تصریح کرے گا تو داخل ہوگا۔

حدیث مذکور کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ درخت تابیر شدہ ہے تو درخت کی بیع میں پھل بلاتصریح کے داخل نہ ہوگا۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ درخت غیر تابیر شدہ ہے تو درخت کی بیع میں پھل داخل ہو جائیگا۔ امام شافعیؒ کے یہاں مفہوم مخالف کا اعتبار ہے اس لئے مشہور یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے یہاں بعد التابیر پھل درخت کی بیع میں بلاتصریح داخل نہیں ہوگا اور قبل التابیر درخت کے تابع ہوکر بلاتصریح کے بھی داخل ہو جائیگا۔ اور حنفیہ کے یہاں مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے اس لئے بعد التابیر اور قبل التابیر درخت کی بیع میں بلاتصریح کے داخل نہ ہوگا مگر صحیح قول یہ ہے کہ اس میں احناف و شوافع کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ بیع کے صحیح ہونیکے لئے مبیع کا موجود ہونا ضروری ہے۔ پھل کا وجود وظہور ہو گیا ہے تو درخت کے تابع نہیں ہوگا پھل کا ظہور اور وجود عام طور سے تابیر کے بعد ہوتا ہے اس لئے پھل کے ظہور اور وجود کو لفظ تابیر سے بیان کیا اور قد اُبرّت معنیٰ میں ظہرت ثمارھا کے ہے۔ اصل الابار عند اھل العلم التلقیح قال ابن عبد البر الا انہ لایکون حتیٰ ینشق الطلع وتظھر الثمرۃ فعبّر عن ظھور الثمرۃ للزومہ منہ والحکم متعلق بالظھور دون نفس التلقیح بغیر اختلاف بین العلماء وقد فسّر الخرقی الموبر بما قد تشقق طلعہ فتعلق الحکم بذلک دون نفس التابیر۔ (مغنی ابن قدامہ)

سالم عن ابن عمر کی حدیث

ابن عمر کی حدیث سالم کے واسطہ سے اس میں نافع کی روایت کی بہ نسبت ایک ٹکڑے کا اضافہ ہے "من ابتاع عبداً فمالہ للذی باعہ الا ان یشترط المبتاع" یہ ٹکڑا نافع نے نافع عن ابن عمر عن عمر سے موقوفاً نقل کیا ہے۔ نافع اور سالم ابن عمر سے روایت کرنے میں چار حدیثوں میں باہم اختلاف کرتے ہیں سالم مرفوعاً نقل کرتے ہیں نافع موقوفاً نقل کرتے ہیں تو بعض جگہ

ابن عمر کا قول بتاتے ہیں، تو بعض جگہ عمر کا قول بتاتے ہیں۔ زیادہ تر لوگوں نے سالم کے قول کو ترجیح دیا ہے قال ابن عبد البر الاحادیث الاربعۃ رفع سالم عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووقفہا نافع عن ابن عمر الاول حدیث رفع الیدین حین یکبر للرکوع وحین یرفع راسہ من الرکوع والثانی حدیث من باع عبداً ولہ مال والثالث حدیث الناس کابل مائۃ الرابع الحدیث فیما سقت السماء والعیون العشر والقول فیہما قول سالم ولم یلتفت الناس فیہا الی النافع ۔ ابن قیم فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں سالم و نافع کا اختلاف ہے۔ سالم عبد اور نخل دونوں کی بیع کو مرفوعاً نقل کرتے ہیں اور نافع نخل کے قصہ کو مرفوعاً اور عبد کے قصہ کو عن ابن عمر عن عمر موقوفاً نقل کرتے ہیں۔ امام مسلم، نسائی اور حفاظ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ سالم اگرچہ احفظ ہیں لیکن یہاں نافع کی روایت کو ترجیح ہے اس لئے کہ انھوں نے یہاں دونوں قصوں کو الگ الگ بیان کیا ہے۔

مگر امام بخاری، امام احمد اور حفاظ کی ایک جماعت سالم کی روایت کو ترجیح دے رہی ہے اور وہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ دونوں روایتیں مرفوعاً صحیح ہیں۔ نیز نافع کے بہت شاگردوں نے یحیی بن سعید، عبد ربہ بن سعید اور سلیمان بن موسیٰ نے عبد کے قصہ کو مرفوعاً نقل کیا ہے

من باع عبداً ولہ مال فمالہ للبائع :۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غلام کے پاس جو مال ہے اس کا مالک اس کا مولیٰ اور سید ہے اور غلام کیطرف نسبت استعمال اور تصرف کے تعلق سے ہے، ملکیت کی نسبت نہیں ہے یہی مذہب امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر مولیٰ نے غلام کو مالک بنا دیا تو مالک ہو جائے گا۔

الا ان یشترط المبتاع :۔ مشتری نے غلام کے پاس جو مال ہے غلام کو اس مال سمیت خریدا تو امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہ کے یہاں اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ربوا لازم نہ آئے امام مالکؒ کے یہاں بلا تفصیل کے جائز ہے یعنی غلام کے پاس جو مال ہے وہ جنس ثمن سے ہو، غیر جنس ثمن سے ہو، ثمن سے زیادہ ہو، ثمن سے کم ہو۔ ان کے یہاں اس مال کو غلام کے تابع قرار دیا جائے گا اور ثمن کو اس کے مقابل نہیں ٹھہرایا جائیگا۔ جیسے بکری کا حمل، بکری کا دودھ جو اس کے تھن میں ہے۔

باب النهي عن المحاقلة والمزابنة وعن المخابرة وبيع الثمرة قبل بدو صلاحها وعن بيع المعاومة وهو بيع السنين

حدیث جابر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة قال عطاء فسرها لنا جابر قال اما المخابرة فالارض البيضاء يدفع الرجل الى الرجل فينفق فيها ثم ياخذ من الثمر۔ دوسری روایت میں والمخابرة الثلث والربع واشباه ذلك قال زيد بن ابی انيسة قلت لعطاء بن ابی رباح اسمعت جابر بن عبد الله يذكرها هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم۔ پوری روایت نقل کرنیکے بعد زید نے عطاء سے یہ سوال کیا تھا جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث تفسیر سمیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے لیکن پہلی حدیث میں تصریح ہے کہ مخابرہ کی تفسیر حضرت جابرؓ نے کی ہے، اسی طرح دوسری حدیث میں "ان تشتری النخل حتى تشقه والاشقاه ان يحمر او يصفر او يوكل منه شئ"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفسیر بھی نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے منقول ہے لیکن اس کے بعد والی روایت میں تصریح ہے کہ سلیم بن حیان نے سعید بن میناء سے پوچھا کہ اشقاہ کیا چیز ہے تو سعید نے کہا تحمار وتصفار ويوكل منها۔ جس سے معلوم ہوا کہ یہ تفسیر سعید بن میناء کی ہے لیکن حافظ اسماعیلی نے حضرت جابر کی ایک حدیث نقل کیا ہے کہ سعید بن میناء کہتے ہیں کہ میں نے جابر سے پوچھا ماتشقه؟ تو انھوں نے تشریح کی جس سے معلوم ہوا کہ یہ تفسیر حضرت جابر کی ہے۔

المخابرة:۔ مخابرہ اور مزارعت دونوں قریب قریب ہیں: کھیت کا بٹائی پر معاملہ کرنا۔ زید بن ثابت کی حدیث ابوداؤد میں قلت ما المخابرة؟ قال ان تاخذ الارض بنصف او ثلث او ربع۔ کچھ لوگوں نے مخابرہ اور مزارعت میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ مزارعت میں بیج مالک زمین کیطرف سے ہوتا ہے، اور مخابرہ میں بیج مزدور وعامل کیطرف سے ہوتا ہے۔ مخابرہ خبار سے مشتق ہے: نرم زمین کو کہتے ہیں۔ اور کچھ لوگوں نے کہا کہ خبیر سے مشتق ہے جس کے معنی کاشتکار کے ہیں۔ اور کچھ لوگوں نے کہا کہ خُبْرَۃ سے مشتق ہے جس کے معنی حصہ کے ہیں۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ خیبر سے مشتق ہے اس لئے کہ اسطرح

کا معاملہ پہلے ان لوگوں سے ہوا۔ مزارعۃ اور مخابرہ کی بحث آگے تفصیل سے آئے گی۔

المُحَاقلۃ :۔ بیع الزرع القائم بالحبّ کیلاً یعنی مثل مزابنہ کے۔ مزابنہ درخت کے ساتھ خاص ہے اور محاقلہ کھیتی کے ساتھ مخصوص ہے۔

سعید بن مسیب کی حدیث جو پہلے گذر چکی ہے اس میں ایک تفسیر محاقلہ کی مخابرہ سے کی گئی ہے استکراء الارض بالقمح۔ مگر یہاں محاقلہ کے ساتھ مخابرہ کو بھی ذکر کیا گیا ہے اسلئے پہلی تفسیر اس جگہ صحیح ہے۔

بیع السّنین وبیع المُعَاومۃ :۔ معاومہ عام سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ سال کے ہیں جیسے مشاہرہ شہر سے ماخوذ ہے۔ باغ کے پھلوں کو کئی سال کیلئے بیچنا، مبیع معدوم ہے جس کی وجہ سے غرر وخطر ہے۔ بالاتفاق علماء کے نا جائز ہے۔

وعن الثنیا :۔ ثنیا کے معنیٰ استثناء کے ہیں۔ مبیع سے کچھ حصہ کا استثناء کرلینا۔ ترمذی اور نسائی میں عن الثنیا کے بعد الا ان تعلم کا اضافہ ہے جس سے معلوم ہوا کہ مبیع سے مجہول حصہ کا استثناء ہو تو نا جائز ہے مثلاً کہے کہ اس غلہ کے ڈھیر کو بیچتا ہوں اتنے روپیہ میں مگر اس کے کچھ حصہ کو نہیں بیچتا تو مبیع کی مقدار مجہول ہوگئی جس کی وجہ سے بیع فاسد ہوگئی اسے اگر استثناء کی مقدار معلوم ہے مگر اس کے ساتھ مبیع کی بھی مقدار معلوم ہو تو باتفاق علماء کے بیع صحیح ہے جیسے کہے کہ یہ باغ بیچتا ہوں مگر فلاں فلاں درخت کو نہیں بیچتا۔ اور اگر استثناء معلوم ہوا اور مبیع کی مقدار مجہول ہو جیسے کہے کہ یہ ڈھیر بیچتا ہوں مگر اس میں سے دس کلو استثناء کرتا ہوں تو امام محمدؒ امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بروایت حسن نا جائز ہے۔ ان کے یہاں استثناء کے معلوم ہونے کے ساتھ ساتھ مبیع کا بھی معلوم ہونا شرط ہے مگر ظاہر الروایۃ کے مطابق صحیح ہے کیوں کہ قاعدہ ہے کہ جسکو مستقلاً بیچنا صحیح ہے اس کا استثناء کرنا بھی صحیح ہے۔

تشقہ :۔ باء ہوز اور حاء حطی سے دونوں صحیح ہے، دونوں کے ایک معنیٰ ہیں۔

باب کراء الارض

کراء الارض کی متعدد صورتیں ہیں۔ روپیہ اشرفی یعنی نقد کے بدلہ میں یا دیگر چیزوں کے بدلہ میں جو مطعوم کے علاوہ ہوں۔ یہ صورت ائمہ اربعہ اور اکثر علماء کے نزدیک جائز ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں قلما اختلفوا فی الذهب والورق قال ابن المنذر اجمع اهل العلم علی ان

اکتراء الارض وقتا معلوما جائز بالفضۃ۔ بعض علماء اس شکل کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔

ناجائز کہنے والوں کی دلیل

اسی کتاب میں حضرت جابر کی حدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن کراء الارض وفی روایۃ لایواجرھا وفی روایۃ لایکریھا۔ اور حضرت رافع کی حدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن کراء الارض۔ اور عثمان بن سہل کی حدیث جسکو ابو داؤد اور نسائی نے ذکر کیا ہے کہ میرے بھائی عمران بن سہل ابو رافع کے پاس آئے اور کہا کہ ہم نے اپنی فلانی زمین دو سو روپئے میں کرایہ پر دیا ہے تو ابو رافع نے کہا "دعہ فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن کراء الارض" امام نسائی نے فرمایا کہ عثمان بن سہل کی جگہ عیسیٰ بن سہل صحیح ہے۔ قال النسائی عیسیٰ بن سہل ہو الصواب۔ کراء ارض اجارہ بالذہب والفضہ ہی پر زیادہ بولا جاتا ہے، پھر عثمان بن سہل کی روایت میں تو دو سو روپئے کے بدلہ میں زمین کو کرایہ پر دینے کا ذکر ہے کہ جسکو حضرت رافع نے منع فرمایا اور استدلال میں آپ کا قول "نھی عن کراء الارض" کو ذکر کیا اور ابو رافع کی روایت ترمذی میں ہے کہ زمین کو اس کی پیداوار کے کچھ حصہ پر یا دراہم کے بدلہ میں دیتے تھے اس سے آپ نے منع فرمایا۔

جمہور علماء کی دلیل

اسی کتاب مسلم میں حضرت رافع کی حدیث "نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کراء الارض قال الراوی فقلت ابالذہب والورق قال اما بالذہب والورق فلا بأس بہ۔ دوسری روایت میں ہے "واما الورق فلم ینھنا" اسی طرح ثابت بن ضحاک کی حدیث میں "نھی عن المزارعۃ وامر بالمواجرۃ وقال لابأس بھا" ہے اور سعد بن وقاص کی حدیث جسکو ابو داؤد اور نسائی نے نقل کیا ہے "نھانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک وامرنا ان نکریھا بذہب وفضۃ۔ اور رافع کی حدیث "نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلۃ والمزابنۃ وقال انما یزرع ثلثۃ رجل لہ ارض فھو یزرعھا ورجل منح ارضا فھو یزرع ما منح ورجل استکری ارضا بذہب اوفضۃ اخرجہ ابوداؤد وابن ماجۃ واخرجہ النسائی مسندا ومرسلا۔ یہ سب روایتیں اجارہ پر دیئے جانے کی صحت پر صریح ہیں لہٰذا جابر کی روایت کو ایک خاص شکل سے کرایہ پر دیئے جانے کی ممانعت پر محمول کیا جائے گا۔ چنانچہ حضرت جابر ہی کی دوسری حدیث میں آیا ہوا ہے "ناخذ الارض بالثلث والربع بالماذیانات۔ اسی کو آپ نے منع فرمایا ہے یہی حال حضرت رافع کی حدیث کا ہے۔ حضرت رافع کی ایک حدیث میں ہے "انما کان الناس یواجرون علی عہد رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم علی الماذیانات واقبال الجداول واشیاء من الزرع الخ دونوں روایتوں کے راوی ایک ہی ہیں۔ ایک روایت میں عام ہے تو دوسری روایت میں خاص۔ لہٰذا اس عام کو اسی خاص پر محمول کیا جائے گا، اور اگر عام کو عام رکھا جائے تو جواز کی روایت کیوجہ سے نہی کو کراہت تنزیہی اور خلافِ اولیٰ پر محمول کیا جائے گا جیسے ابن عباس اور زید بن ثابت اسکو خلافِ اولیٰ اور نہی تنزیہی پر محمول کرتے تھے۔ ابن عباس کی حدیث میں ہے طاؤس فرماتے ہیں: اخبرنی اعلمھم یعنی ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم ینہ عنھا انما قال یمنح احدکم اخاہ خیرلہ من ان یاخذ علیھا خرجاً معلوماً۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں یغفر اللہ لرافع انا واللہ اعلم بالحدیث منہ انما اتاہ رجلان قد اقتتلا فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کان ھذا شانھم فلا تکروا المزارع اخرجہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجۃ۔

(۲) زمین کو کرایہ پر دینے کی دوسری شکل یہ ہے کہ وہ کرایہ مطعومات کے قبیل سے ہو چاہے وہ مطعوم غلہ وغیرہ ہو یا غلہ کے سوا اور کوئی مطعوم ہو جیسے دودھ یا شہد۔ اس طرح کرایہ پر دینا ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک نا جائز ہے۔

امام مالک کی دلیل اسی کتاب میں حضرت رافع کی حدیث "کنا نحاقل الارض علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنکریھا بالثلث والربع والطعام المسمّی تو آپ نے اسکو منع فرمادیا۔ دوسری روایت میں ہے تواجرھا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی الربیع او الاوسق من التمر والشعیر قال لا تفعلوا۔ اور اسی ابو رافع کی حدیث ابوداؤد میں ولا یکاریھا بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمی۔ ان روایتوں میں طعام مسمّٰی اور اوسق من التمر والشعیر کے بدلہ میں زمین کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا گیا ہے۔

ائمہ ثلٰثہ کی دلیل حضرت رافع کی حدیث میں ہے اما شئ معلوم مضمون فلا بأس بہ۔ اور اسی حدیث میں ہے کہ وہ لوگ ایک مخصوص شکل میں کرایہ پر دیتے تھے اسکو آپ نے منع فرمایا۔ اس لئے حضرت رافع کی حدیث میں اوسق من التمر والشعیر الطعام المسمّٰی کی ممانعت کو اس شکل پر محمول کیا جائیگا جو مضمون اور ذمہ میں نہ ہو بلکہ اس کی شکل یہ ہوگی کہ اس کھیت سے جو غلہ پیدا ہو گا اس میں اتنا اتنا کرایہ کے طور پر دینا ہوگا، نیز اس حدیث کا یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ ربع ثلث کے ساتھ ساتھ طعام مسمّٰی اور اوسق من التمر والشعیر کی بھی قید لگا دیا ہو جس کو آپ نے منع فرمایا۔ اور یہ شکل بالاتفاق ممنوع ہے۔ اس کے ساتھ یہ

بات بھی ثابت ہوئی کہ حضرت رافع کی حدیث مضطرب ہے اسی لئے امام احمدؒ کبھی فرماتے حدیث رافع ضروبٌ اور کبھی کہتے حدیث رافع الوانٌ۔ اور اس کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ممانعت کی حدیث کو کراہتِ تنزیہی پر محمول کیا جائے جیسا کہ ابن عباس کی حدیث میں ہے۔

(۳) زمین کو کرایہ پر دینے کی تیسری شکل مزارعت ہے، یعنی پیداوار کے جزو مشاع ثلث ربع نصف کے بدلہ میں زمین کو کرایہ پر دیا جائے۔ مزارعت کا معاملہ مستقلاً کیا جائے یا مساقات کے ضمن میں، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔ امام شافعی اور امام مالک کے یہاں مزارعت کا معاملہ مساقات کے ضمن میں تو جائز ہے اور مستقلاً یہ معاملہ کیا جائے تو ناجائز ہے۔ امام احمد اور صاحبین کے یہاں مزارعت کا معاملہ مساقات کے ضمن میں کیا جائے یا مستقلاً ہر دو صورت جائز ہے اور احناف کے یہاں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل

ثابت بن ضحاک کی حدیث جو مسلم شریف میں ہے کہ نھٰی عن المزارعۃ۔ حضرت جابر کی حدیث نھٰی عن کراء الارض اور ایک روایت میں ہے نھٰی ان توخذ للارض اجرًا او حظًا۔ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث نھٰی عن المحاقلۃ۔ اسی طرح ابو سعید اور رافعؓ کی احادیث، زید بن ثابت کی حدیث جسکو ابو داؤد نے نقل کیا ہے قال نھٰی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن المخابرۃ قلت ما المخابرۃ قال ان تاخذ الارض بنصف او ثلث او ربع۔ رافع کی حدیث جو مسلم میں ہے فنکریھا علی الثلث والربع تو آپ نے منع فرمایا۔ انھیں کی روایت ابو داؤد میں ہے لا یکاریھا بالثلث والربع اور ابو داؤد میں حضرت جابر کی حدیث میں من لم یذر المخابرۃ فلیاذن بحرب من اللہ ورسولہ۔ مزارعت کے جواز کے قائلین نے حدیث خیبر سے استدلال کیا کہ آپ نے خیبر کے یہودیوں کے ساتھ مزارعت کا معاملہ فرمایا۔ امام ابو حنیفہ کیطرف سے اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ خیبر کا معاملہ بطور مزارعت کے نہیں تھا بلکہ یہ معاملہ بطور خراج مقاسمہ کے تھا خراج وہ لگان جو اراضی پر لگائی جاتی ہے اس کی دو قسم ہے۔ خراج موظف خراج مقاسمہ خراج موظف کی شکل یہ ہے کہ غلہ کی ایک معین مقدار یا دراہم و دنانیر کی ایک معین مقدار زمین والوں پر مقرر کی جائے خراج مقاسمہ کی شکل یہ ہے کہ پیداوار کا ایک جزو مشاع معین ثلث ربع نصف مقرر کیا جائے۔ خلیفہ اور امام کو مفتوح غیر مسلم قوم اور انکی اراضی کے بارے میں اختیار ہے کہ اپنی صوابدید کے ساتھ جس طرح کا چاہے معاملہ کرے۔ اسی طریقہ میں سے ایک طریقہ یہ ہے

کہ انکی رقاب پر منّ اور احسان کرے اور زمین پر خراج مقاسمہ مقرر کرے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اس کو مزارعت مان لیا جائے تو یہ روایت مبیح ہے اور اس کے مقابل میں دوسری روایتیں محرم ہیں پھر یہ روایت فعلی ہے اور اس کے مقابل میں دوسری روایتیں قولی ہیں مبیح و محرم میں تعارض ہو اسی طرح قولی و فعلی میں تعارض ہو تو محرم روایتوں اور قولی روایتوں کو ترجیح دی جاتی ہے۔

امام صاحب کے مذہب کی تحقیق

امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں مزارعت کی مختلف صورتیں بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مزارعت کی ایک صورت کھیت کو پیداوار کے ثلث ربع پر دینا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے اسکو فاسد کہا ہے اور میرے نزدیک شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ جب اس کو فاسد کہتے ہیں تو مزارعت کے مسائل کو کیوں بیان فرمایا ہے۔ علامہ شامی نے خلاصہ کیواسطے سے اسکی وجہ یہ بیان کی ہے کہ امام صاحب کو احساس تھا کہ لوگ میرے قول کو اختیار نہیں کریں گے اسلئے جن لوگوں نے جائز قرار دیا ان کے قول کو سامنے رکھ کر مزارعت کے مسائل کو متفرع کیا ہے۔ وفی الشرنبلالیۃ عن الخلاصۃ ان الامام فرع ھذہ المسائل فی المزارعۃ علی قول من جوزھا لعلمہ ان الناس لایاخذون بقولہ ص۲۷۴ جلد خامس۔ اس کے علاوہ شامی نے ایک دوسری بات نقل کی ہے کہ امام ابو حنیفہ نے تحریم کے طور پر منع نہیں کیا ہے "قضی ابو حنیفۃ بفسادھا بلاحد ولم ینہ عنھا اشد النھی کما فی الحقائق ویدل علیہ انہ فرع علیھا مسائل کثیرۃ" اور شاہ انور صاحب علیہ الرحمہ نے حاوی القدسی سے نقل کیا ہے کرھھا ابو حنیفۃ ولم ینہ عنھا اشد النھی۔ ان سب عبارتوں کا ایک ہی مطلب ہے کہ امام کا منع فرمانا احتیاط اور ورع کے قبیل سے ہے اس لئے کہ امام صاحب کو اگر یہ احساس تھا کہ لوگ میرے قول پر عمل نہیں کریں گے لہذا دوسرے کے قول پر میں مسائل متفرع کردوں تاکہ لوگ اس پر عمل کریں یہ خود دلیل ہے اس بات کی کہ امام صاحب کا منع فرمانا حرمت کی بنا پر نہیں تھا اسلئے کہ محرمات میں تساہل نہیں ہوتا ہے ورع اور احتیاط میں تساہل کیا جاتا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل | رافع ابن خدیج کی روایت جس میں ثلث و

ربع پر زمین کو دینے سے منع فرمایا، اسی طرح حضرت جابر کی روایت میں مذکور ہے کہ لوگ ثلث ربع اور نصف پر زمین دیا کرتے تھے تو آپ نے منع فرمادیا اسی طرح حضرت جابر کی روایت جو ابوداؤد میں ہے "من لم یذر المخابرۃ فلیاذن بحرب من اللہ ورسولہ۔ ثابت بن ضحاک کی حدیث نھی عن المزارعۃ۔ اسی طرح آپ نے مخابرہ سے منع فرمایا ہے اور مخابرہ کی تفسیر زید بن ثابت سے ابوداؤد نے نقل کیا ہے" ان تاخذ الارض بنصف او ثلث او ربع۔ دوسری طرف مساقات کی حدیث ابن عمر کی عامل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھل خیبر بشطر ما یخرج منھا من ثمر او زرع۔ اور دوسری روایت میں" دفع الی یھود خیبر وارضھا علی ان یعملوھا من اموالھم ولرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شطر ثمرھا۔ ان مختلف حدیثوں کی بنیاد پر ان تمام احادیث میں جمع کرنا ضروری ہے اور جمع کرنے کی صورت یہ ہے کہ اباحت کی احادیث کو منسوخ قرار دیا جائے یا ممانعت کی احادیث کو مستقلاً مزارعت پر محمول کیا جائے اور اباحت کی احادیث ایسی مزارعت پر محمول کی جائے جو مساقات کے ضمن میں ہو۔

صاحبینؒ اور امام احمدؒ کی دلیل

یہ حضرات مستقلاً مزارعت کو جائز قرار دیتے ہیں، اسی طرح جو مزارعت مساقات کے ضمن میں ہو اسکو بھی جائز کہتے ہیں ابن عمر کی حدیث جس میں آپ نے خیبر کے باغات اور زمینوں کو بٹائی پر دیا یہ روایت ابن عمر سے مروی ہے اور حضرت عمر، ابن عباس، جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اسی طرح حضرت ابوہریرۃ کی حدیث کہ مہاجرین و انصار نے آپس میں بٹائی کا معاملہ کیا لما قدم المھاجرون المدینۃ قاسمھم الانصار علی ان یعطوا ثمار اموالھم یکفوھم المؤنۃ والعمل۔ اس کے علاوہ بخاری نے نقل کیا ہے کہ حضرت علی، سعد بن وقاص، عبداللہ بن مسعود، عمر بن عبدالعزیز، قاسم اور عروہ اور آل ابی بکر اور آل عمر اور آل علی اور ابن سیرین یہ سب مزارعت کراتے تھے۔ اور ابن ماجہ میں طاؤس سے روایت ہے" ان معاذ بن جبل اکری الارض علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان علی الثلث والربع فھو یعمل بہ الی یومک ھذا۔ الغرض تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہے اور کوئی بھی اس کا مخالف نہیں ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ معاملہ کرتے رہے یہاں تک کہ آپکی وفات ہوگئی خلفاء راشدین برابر اس پر عمل کرتے رہے ان کے خاندان کے لوگ بھی برابر اس پر عمل کرتے رہے۔ پھر کس طرح سے یہ حکم منسوخ ہوسکتا ہے اس لئے کہ

نسخ آپکی زندگی میں ہو سکتا ہے آپکی وفات کے بعد منسوخ نہیں ہو سکتا۔ اگر آپکی زندگی میں منسوخ ہوا تو خلفاء راشدین نے کیسے عمل کیا، اس کا منسوخ ہونا ان پر کیسے مخفی رہا جبکہ خیبر کا قصہ معروف و مشہور ہے اور نسخ کی روایت کرنیوالا کوئی نہیں ہے۔ اسی لئے امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ مساقات اور مزارعت کو مکروہ سمجھتے تھے، ابن ابی لیلی اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، امام ابو حنیفہ اور دوسرے مکروہ قرار دینے والے ابو رافع کی حدیث سے استدلال کرتے تھے جابر کی حدیث سے استدلال کرتے تھے ہم لوگ خیبر والی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ تمام فقہاء اس کو جائز قرار دیتے ہیں سوائے اہل کوفہ کی اس جماعت کے جس کو میں نے بیان کیا۔ اس مسئلہ میں سب سے بہتر بات یہ ہے کہ یہ جائز اور صحیح ہے فکان احسن ما سمعنا فی ذلک واللہ اعلم ان ذلک جائز مستقیم اتبعنا الاحادیث التی جاءت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مساقاۃ خیبر لانھا اوثق عندنا واکثر واعم مما جاء فی خلافھا من الاحادیث۔ اس کے بعد خیبر کے بٹائی دینے والے قصہ کو ذکر کیا اور ابو جعفر سے اس قصہ کو نقل کیا اور ابو بکر و عمر و عثمان کے بارے میں نقل کیا کہ وہ زمین بٹائی پر دیتے تھے پھر فرمایا فھذا الحسن ما سمعنا فی ذلک واللہ اعلم وھو الماخوذ عندنا۔

حضرت رافع کی حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حضرت رافع جس طرح کی بٹائی کو ذکر کرتے ہیں اس میں جزو شائع نہیں رہتا ہے اس لئے کہ کسی روایت میں نقل کرتے تھے "فنکریھا بالثلث والربع والطعام المسمی" کسی میں نقل کرتے ہیں انما کان الناس یواجرون علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی الماذیانات واقبال الجداول واشیاء من الزرع فیھلک ھذا ویسلم ھذا ویسلم ھذا ویھلک ھذا فلم یکن للناس کراء الا ھذا فلذلک زجر عنہ۔ اسی طرح حضرت جابر کی روایت میں ہے "کنا نخابر علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنصیب من القصری ومن کذا۔ ان صورتوں میں غرر اور جہالت لازم آتی ہے اسی طرح سعد بن ابی وقاص کی روایت میں "کانوا یکرون مزارعھم بما یکون علی السواقی وما سعد بالماء (ابوداؤد) اسی لئے تو امام لیث نے رافع کی حدیث نقل کرنیکے بعد فرمایا: وکان الذی نھی من ذلک مالو نظر ذووا الفھم بالحلال والحرام لم یجیزوہ لما فیہ من المخاطرۃ رواہ البخاری۔ اسی طرح دوسری حدیثیں جو مزارعت کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اسی شکل پر محمول کرنا چاہئے جو بالاتفاق فاسد ہے اور اس شکل پر محمول کرنے کی دلیل خود ان احادیث

میں موجود ہے۔ پھر رافع کی حدیث حد درجہ مضطرب ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں حدیث رافع الوان، حدیث رافع ضروب۔ پھر کبھی رافع اس طرح بیان کرتے ہیں جس میں علی الاطلاق کرایہ کی ممانعت ہے جو اجماع کے خلاف ہے، کبھی ایسی شکل بیان کرتے ہیں جو بالاتفاق فاسد ہے، کبھی براہ راست نقل کرتے ہیں، کہیں یہ کہتے ہیں کہ میرے بعض چچا نے بیان کیا، کبھی ظہیر بن رافع کا نام لیتے ہیں۔ جب حدیث میں اس قدر اضطراب ہے کہ صرف یہی حدیث ہوتی اور اس کے خلاف کوئی دوسری حدیث نہ ہوتی تو اس پر عمل متروک ہوتا ہوا ایسی حدیث کو کس طرح ان احادیث سے مقدم کیا جا سکتا جو خیبر کے بارے میں وارد ہے جس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے اور اس کے مطابق تمام خلفاء راشدین اور صحابہ نے عمل کیا۔ پھر حضرت رافع کی حدیث پر فقہاء صحابہ میں زید بن ثابت اور ابن عباس نے انکار کیا۔ زید بن ثابت نے فرمایا "انا اعلم بذلك انما سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلین قد اقتتلا فقال ان کان ھذا شانکم فلا تکروا المزارع۔" ابن عباس نے فرمایا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم ینہ عنہا۔ پھر اگر یہ تمام روایتیں صحیح بھی ہوں اور تاویل اور جمع ممکن نہ ہو اور نسخ ہی کی بات کرنا ضروری ہو تو خیبر کی حدیث کو منسوخ کہنا ممکن نہیں کیونکہ آپکی وفات تک اس پر عمل ہوتا رہا اور خلفاء راشدین کے دور میں بھی اس پر عمل ہوتا رہا۔ ابن عمر نے رافع کی حدیث کو سنکر از راہ احتیاط مزارعت کا معاملہ چھوڑ دیا یہ نہیں ہے کہ اس کو ناجائز کہتے تھے اس لئے کہ رافع سے پوچھنے کے بعد بھی وہی کہتے تھے کہ ممانعت تو ان شرائط کی بنیاد پر تھی خیبر کے معاملہ کو امام ابو حنیفہ کی دلیل میں خراج مقاسمہ پر محمول کیا گیا تھا مگر اس کو خراج مقاسمہ پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مسلمانوں نے خیبر کو فتح کیا تھا، نبی کریم علیہ السلام نے خیبر کو چھتیس ۳۶ حصے پر منقسم فرمایا تھا اٹھارہ ۱۸ حصہ بیت المال میں رکھا اور اٹھارہ ۱۸ حصہ غانمین میں تقسیم فرما دیا تھا وہ زمین مسلمانوں کی ملکیت میں تھی اسی لئے عمر بن خطاب نے اپنے زمانہ میں جب یہودیوں کو جلاوطن کیا تو زمین کا کوئی معاوضہ نہیں دیا۔ ممانعت کی بعض حدیثوں کو ایسی شکل پر محمول کرنا چاہئے جو بالاتفاق فاسد ہے اور بعض حدیثوں کو نہی تنزیہی پر محمول کرنا چاہئے جیسا کہ ابن عباس کی حدیث اور زید بن ثابت کی حدیث میں ہے۔

امام مالک اور امام شافعیؒ نے جمع کی جو صورت اختیار کی ہے اس جمع پر کوئی حدیث دلیل نہیں ہے۔ پھر ایسا بڑا شہر جس کی پیداوار چالیس ہزار وسق تھی اس میں کوئی خالص زمین

نہ ہو یہ بہت بعید بات ہے اور اگر باغات کے اندر جو زمینیں ہیں اس کا معاملہ فرمایا ہو اور باغات سے الگ زمینوں کے ساتھ معاملہ نہ فرمایا ہو اگر ایسا ہوتا تو راوی ضرور اس کا ذکر کرتا مگر سب لوگ قصہ کو بلا تفصیل ذکر کر رہے ہیں۔ پھر انکی تاویل پر خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کرام کے عمل کی کوئی توجیہ نہیں کی جا سکتی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور ان کے احکام سے سب سے زیادہ واقف تھے۔

فنصیبٌ من القُصرِیِّ :۔ قصری بروزن قبطی یہی مشہور ہے۔ بعض لوگوں نے قُصْرٰی بروزن بُشریٰ پڑھا ہے، بھوسا اور بھوسی، گاہنے کے بعد بھوسا اور بھوسا میں جو دانے رہ جاتے ہیں۔

بالماذیانات :۔ ذال معجمہ کے کسرہ کے ساتھ۔ بعض لوگوں نے فتحہ کے ساتھ بھی پڑھا ہے، نہر، نالی، مسایل المیاہ۔ مراد نالیوں پر اور اس کے آس پاس جو اگا ہوا ہو۔ مجاز مرسل کے طور پر محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے یا مجاورت کی بناء پر مراد لیا گیا ہے۔ اَقبال الجداول۔ اقبال قُبل کی جمع ہے قاف کے ضمہ کے ساتھ : آگے کا حصہ۔ جداول جدول کی جمع ہے، چھوٹی نہر۔ الربیع اس کے بھی یہی معنیٰ ہیں۔ ربیع کی جمع اَربعاء۔ جیسے نبی کی جمع انبیاء۔

لاتزری بالخِبر بأسًا خبر خاء کا ضمہ، فتحہ، کسرہ تینوں صحیح ہے۔ کسرہ زیادہ مشہور ہے۔ خبر مخابرہ کے معنیٰ میں ہے۔ حتیٰ کان عام اول۔ اول کو مرفوع و منصوب دونوں پڑھنا صحیح ہے معنیٰ موجودہ سال سے پہلے۔ اول کا استعمال کئی طرح ہوتا ہے (۱) اسم جس میں ظرفیت کے معنیٰ نہ پائے جاتے ہوں۔ مبدأ شئی۔ اسی طرح قدیم کے معنیٰ میں بھی۔ اس کے مقابل میں آخر بولا جاتا ہے اس اول کیلئے ثانی کا ہونا ضروری نہیں ہے ھٰذا اول ماکتسبت۔ (۲) اسم تفضیل اسبق کے معنیٰ میں۔ اس وقت غیر منصرف ہو گا لقیتہ عاما اولَ من عامنا۔ (۳) سابق کے معنیٰ میں اس وقت منصرف ہو گا لقیتہ عاما اولًا (۴) ظرف بمعنیٰ قبل اس پر قبل کے سارے احکام جاری ہوں گے عامُ اولُ صفت موصوف بمعنیٰ سابق عام متقدم من غیر تعیین۔ عامُ اولُ بمعنیٰ الاسبق مِن عامنا الحال ۔ عامُ اول قبلُ کے معنیٰ میں مضاف الیہ محذوف مگر اس کے لفظ کی نیت ہے بمعنیٰ عام قبل العام الحالی۔ یہاں حتی کان عام اول میں عام اول مرفوع غیر منصرف اسبق کے معنیٰ میں، موجودہ سال سے پہلے سال۔ عامُ اولَ ظرفیت کی بناء پر اسی معنیٰ میں۔

کتاب المساقاۃ

مساقاۃ: درخت، باغ کسی کو دینا کہ اس میں پانی دے اور دیگر چیزوں کی نگرانی کرے اس کے ایک جزو شائع معلوم کے بدلہ میں۔ مساقاۃ۔ سقیٔ سے ماخوذ ہے چونکہ اہل حجاز کو پانی دینے اور سینچنے کی زیادہ ضرورت تھی اس لئے اس عمل کو مساقاۃ سے تعبیر کیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مزارعت کیطرح مساقات بھی ناجائز ہے انکی دلیل اور مذہب کی تحقیق پہلے گذر چکی ہے۔ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ کے نزدیک شرائطِ معلومہ کے ساتھ جائز ہے۔ اور مساقاۃ ہر پھلدار درخت میں جائز ہے، امام شافعی کے یہاں صرف کھجور اور انگور میں جائز ہے۔ امام شافعی کا خاص کرنا انگور اور کھجور کے ساتھ اس پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے جبکہ ابن عمر کی روایت " ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عامل اھل خیبر بشطر ما یخرج منھا من ثمر او زرع " میں ثمر کا لفظ عام ہے اور کوئی باغ والا شہر اس میں کھجور اور انگور کے سوا کوئی درخت نہ ہو تعجب خیز ہے پھر بعض روایتوں میں "بشطر ما یخرج من النخل والشجر" آیا ہوا ہے پھر دیگر پھلدار درخت کھجور اور انگور کے مشابہ ہیں جیسے کھجور اور انگور کے اندر مساقاۃ کی ضرورت پڑتی ہے اسی طرح سے ان پھلوں میں بھی ضرورت ہے جس سے قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے اس کو جائز کہا جائے۔

نقرکم بھا علی ذٰلک ما شئنا:۔ یہودیوں کی درخواست پر وہاں پر انکو رہنے دیا ورنہ فتح ہونے کے بعد انکو وہاں سے چلے جانا چاہئے تھا۔ انھوں نے درخواست کی کہ آپ لوگوں کو اتنی فرصت نہیں ہے کہ اس کی دیکھ ریکھ کرسکیں اور جوتیں بوویں۔ تو آپ نے منظور فرمالیا مگر اس کے ساتھ بتلا دیا کہ تمہارا یہاں پر رکنا اور ٹھہرنا دائمی نہیں ہوگا ہم جب چاہیں گے شہر بدر کردیں گے " فسألت الیھود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یقرھم بھا علی ان یکفوا عملھا ولھم نصف الثمر فقال لھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقرکم بھا علی ذٰلک ما شئنا۔

عقدِ مساقات ومزارعت عقود لازمہ میں سے ہے یا عقود غیر لازمہ میں سے؟

امام احمد کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ عقود غیر لازمہ اور جائزہ میں سے ہے مثل مضاربت کے۔ جس طرح مضاربت میں

کسی مدت کا مقرر کرنا ضروری نہیں ہے، اسی طرح مزارعت و مساقات میں مدت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے اسی لئے نبی علیہ السلام اور نہ ان کے خلفاء نے کوئی مدت مقرر کی۔ اور آپ نے فرمایا "نقرکم بھا علیٰ ذلک ما شئنا"۔ ائمہ ثلثہ اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ یہ عقود لازمہ میں سے ہے اس لئے اس میں مدت مقرر کرنا ضروری ہے۔ اور مساقات اجارہ کے مثل ہے جس طرح اجارہ میں مدت مقرر کرنا ضروری ہے اسی طرح اس میں بھی مدت مقرر کرنا ضروری ہے۔ شامی میں مزارعت کی شرائط کو بیان کرتے ہوئے مدت کا ذکر ضروری قرار دیا: ای مدۃ متعارفۃ فتفسد بما لایتمکن فیھا منھا و مالا یعیش الیھا احدھما غالبًا وقیل فی بلادنا تصح بلا مدۃ ویقع علیٰ اول زرع واحد وعلیہ الفتویٰ (مجتبیٰ وبزازیہ)

عبارۃ البزازیۃ وعن محمد جوازھا بلا بیان المدۃ وتقع علیٰ اول زرع یخرج واحد وبہ اخذ الفقیہ وعلیہ الفتویٰ، وانما شرط محمدٌ بیان المدۃ فی الکوفۃ ونحوھا لان وقتھا متفاوت عندھم وابتداءھا وانتھاءھا مجھولٌ عندھم۔ ج ۵ ص ۱۴۲ ۔

اسی طرح مساقات کے باب میں ہے "بیان المدۃ لیس بشرط استحسانا للعلم بوقتہ عادۃً لان الثمرۃ لادراکھا وقت معلوم قلما یتفاوت بخلاف الزرع......... فاذا کان لابتداء الزرع وقت معلوم عرفًا جاز ایضا وتقدم ان علیہ الفتویٰ۔ اس سے معلوم ہوا کہ علماء احناف کے یہاں مفتیٰ بہ قول کے مطابق مزارعت و مساقات میں مدت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے موسم کے ایک پھل اور کھیت کی ایک پیداوار پر یہ عقد ہوگا۔ پھر جانبین میں سے کسی نے فسخ نہیں کیا اور عامل نے اپنا کام شروع کر دیا تو سکوت کیوجہ سے دوسرے موسم کیلئے عقد منعقد ہو جائے گا جس طرح اجارہ میں یہی مسئلہ ہے کہ اجرحانوتا کل شھر بکذا صح فی واحدٍ فقط واذا مضی الشھر فلکل فسخھا وفی کل شھر سکن فی اولہ صح العقد فیہ۔

اور جمہور علماء "نقرکم بھا علیٰ ذلک" کا جواب دیتے ہیں کہ یہ عقد مساقات کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ وہاں رہنے کی جو اجازت مانگی تھی اس آگے ساتھ اس کا تعلق ہے اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ ہم تم سے جو مساقات و مزارعت کا معاملہ کر رہے ہیں یہ بیع و نکاح کیطرح لازمی نہیں ہے بلکہ مدت ختم ہونے کے بعد ہم چاہیں گے تو دوسرا معاملہ کریں گے اور چاہیں گے تو نکال باہر کریں گے۔

حتیٰ اجلاھم عمر الیٰ تیماء واریحاء۔ تیماء اور اریحاء الف ممدودہ کے ساتھ۔ یہ دو شہر

ملک شام کے راستہ میں پڑے ہیں۔

حضرت عمرؓ کے جلاوطن کرنے کیوجہ

جب مسلمانوں کے اہل وعیال زیادہ ہوگئے وہ خود اپنی زمین پر کام کرنیکے قابل ہوگئے اس کے ساتھ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا تھا لایجتمع بجزیرۃ العرب دینان جس کی بنا پر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اہل کتاب میں کسی کے پاس ہم مسلمانوں سے عہدنامہ ہو تو لاکر دکھلائے ورنہ میں تم لوگوں کو جلاوطن کروں گا۔ پھر یہودیوں نے شرارت بھی شروع کردی تھی۔ حضرت عبداللہ بن عمر اپنے باغ کی دیکھ ریکھ کے سلسلہ میں خیبر گئے تھے تو کچھ یہودیوں نے مکان کی چھت سے نیچے گرادیا تھا جس سے ان کے ہاتھ اور پیر کا جوڑ اکھڑ گیا تھا۔ حضرت عمر نے تقریر کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں سے معاملہ فرمایا تھا اور فرمایا تھا کہ نقرکم ما اقرکم اللہ۔ اور عبداللہ بن عمر کے ساتھ ایسا ایسا معاملہ ہوا وہاں پر یہودیوں کے علاوہ ہمارا کوئی دشمن نہیں ہے میرا ارادہ ان لوگوں کو جلاوطن کرنے کا ہے۔ جب حضرت عمر نے اس کا پختہ ارادہ کرلیا تو ابوالحقیق کے لڑکوں میں سے کوئی آیا اور عمر بن خطاب سے کہنے لگا کہ کیسے آپ ہم لوگوں کو شہر بدر کریں گے جبکہ ہم کو یہاں آپ کے نبی نے رکھا ہے اور ہم سے معاملہ کیا ہے۔ تو حضرت عمر نے کہا کیا تو سمجھتا ہے کہ میں بھول گیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول جسکو تجھ سے فرمایا تھا کہ تمہارا کیا حال ہوگا جب تم خیبر سے نکالے جاؤ گے اور تم کو تمہارے اونٹ دوڑاتے ہوئے لے جائیں گے۔ تو اس نے کہا کہ یہ مذاق تھا۔ عمر نے فرمایا کہ تو جھوٹ کہتا ہے۔ پھر حضرت عمر نے ان لوگوں کو جلاوطن کیا اور ان لوگوں کو پھلوں کی قیمت دیا۔ اسی طرح اور دیگر اموال اونٹ اور دوسری چیزوں کی، مگر زمین کی قیمت نہیں دیا اس لئے کہ زمین مسلمانوں کی تھی۔

خیّر ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یقطع لھن الارض والماء او یضمن لھن الاوساق کل عام۔ خیبر کے فتح کرنیکے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو چھتیس ۳۶ حصوں پر تقسیم فرماکر اٹھارہ ۱۸ حصہ بیت المال میں رکھا اور اٹھارہ ۱۸ حصوں کو غانمین میں تقسیم فرمادیا اور پھل کا خمس نکال کر حصوں پر تقسیم فرمادیتے " وکان الثمر یقسّم علی السھمان من نصف خیبر فیاخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخمس۔ نبی کریم علیہ السلام کا حصہ اور خمس میں جو آپکو استحقاق حاصل تھا اس میں سے اپنی ازواج مطہرات کو خرچ دیتے تھے۔

فکان یعطی ازواجہ کل سنۃ مائۃ وسق ثمانین وسقا من تمر وعشرین وسقا من شعیر
حضرت عمرؓ نے جب یہودیوں کو جلاوطن کرکے اس کا خمس نکال کر غانمین کو ان کے حصے دیئے
تو ازواج مطہرات کو اختیار دیدیا کہ چاہیں تو حسبِ دستور ہر سال ۱۰۰ وسق لیا کریں اور چاہیں
تو اس مقدار کو حاصل کرنے کیلئے اتنی زمین اور پانی جاگیر کے طور پر دوں۔ تو کچھ ازواج
مطہرات نے حسبِ دستور ۱۰۰ وسق پیداوار ہی لینے کو ترجیح دیا اور کچھ ازواجِ مطہرات نے زمین
کی جاگیر کو اختیار کیا۔ حضرت عائشہ وحفصہ رضی اللہ عنہما نے زمین اور پانی کو اختیار کیا نبی کریم
علیہ السلام کا حصہ ازواج مطہرات اور دیکھ ریکھ کرنے والوں کے خرچہ کے بعد جو بچے وہ
سب صدقہ ہے اور زمین وقف ہے اس لئے اس کو ملکیت کے طور پر کسی کو نہیں دیا
جاسکتا ہے، اسی طرح خیبر کی زمین میں اٹھارہ حصے جو بیت المال میں تھے اگر وہ وقف
تھے تو اس کو بھی بطور ملکیت کے نہیں دیا جاسکتا ہے۔ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے
ان ازواج مطہرات کو زمینیں بطور ملکیت کے نہیں دی تھیں بلکہ بطور ارصاد کے دی
تھیں کہ اس کی پیداوار سے نفع اٹھائیں اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی۔

باب فضل الغرس والزرع

ام مبشر انصاریہ کا ایک باغ تھا، یہ ام مبشر انصاریہ زید بن حارثہ کی بیوی تھیں۔ ان کی
ایک دوسری کنیت ام معبد بھی ہے۔ ان کو ام بشیر بھی کہا جاتا ہے۔ آپؐ ان کے باغ میں
تشریف لے گئے اور کھجور کے ایک درخت کے بارے میں پوچھا کہ اس کو کس نے لگایا
ہے، مسلمان یا کافر نے؟ تو انھوں نے کہا کہ مسلمان نے۔ تو آپؐ نے فرمایا" لا یغرس
مسلم غرسا ولا یزرع زرعا فیاکل منہ انسان ولا دابۃ ولا طیر الا کانت لہ
صدقۃ الی یوم القیامۃ" مسلم کی قید لگانے کا فائدہ یہ ہوگا کہ یہ ثواب اور اجر مسلمانوں
کے ساتھ خاص ہے، کافر اس اجر و ثواب سے محروم ہوگا۔ ابو ایوب انصاری کی حدیث مسند
احمد میں" ما من رجل یغرس" کے ساتھ مروی ہے جس کی بناء پر کچھ لوگوں نے کہا کہ یہ ثواب
مومن و کافر دونوں کو حاصل ہوگا۔ کافر کو بایں طور کہ دنیاوی رزق میں کشادگی ہو مصائب
اور بلا کو دفع کیا جائے اور ممکن ہے کہ آخرت میں عذاب میں تخفیف کی شکل میں ہو۔
علامہ عینی ما من عبد کو مقید کرتے ہیں مسلم کے ساتھ۔ وہ کہتے ہیں کہ" فان قلت قولہ

علیہ السلام فی بعض طرق ھذا الحدیث ما من عبد وھو یتناول المسلم والکافر قلت یحمل المطلق علی المقید۔

الا کانت لہ صدقۃ الی یوم القیامۃ : پودا لگانے کا ثواب برابر اسکو ملتا رہے گا جب تک اس سے لوگ نفع اٹھاتے رہیں گے۔ معاذ بن انس کی حدیث جسکو مسند احمد میں نقل کیا گیا ہے "ما انتفع من خلق الرحمن" اھ۔ اگرچہ وہ مرجائے یا اس کی ملکیت سے نکل جائے اور دوسرے کی ملکیت میں داخل ہو جائے۔ اور قیامت تک اس کا اجر و ثواب ملتا رہے گا یہاں تک کہ اگر قیامت تک باقی رہے گا تو قیامت تک اس کا ثواب ملتا رہے گا۔ اور امام نووی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس درخت سے اور اس کھیتی سے دوسرا درخت اور دوسری کھیتیاں پیدا ہوتی رہیں تو بھی اسی طرح برابر ثواب ملتا رہے گا" قال النووی ان اجر فاعلی ذلک مستمر مادام الغرس والزرع وما تولد منہ الی یوم القیامۃ "۔ اس حدیث سے یہ بھی پتہ چلا کہ اسکو برابر ثواب ملتا رہے گا اگرچہ اس نے ثواب کی نیت سے درخت نہ لگایا ہو اور کھیتی نہ کی ہو قال العینی وفیہ حصول الاجر للغارس والزارع وان لم یقصد ذلک حتی لو غرس وباعہ او زرع وباعہ کان لہ بذلک صدقۃ لتوسعتہ علی الناس فی اقواتھم کما ورد الاجر للجالب وان کان یفعلہ للتجارۃ۔ اور انما الاعمال بالنیات کا تقاضا یہ ہے کہ جب نیت ہو تو ثواب ملے اور جب اس نیت سے نہ ہو تو ثواب نہ ملے۔ اس میں اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ فعل اختیاری جس کو مباشرۃً انجام دے رہا ہے اس کے ثواب کے لئے نیت شرط ہے اور جو فعل سببیت کے طور پر صادر ہو رہا ہے اس کے ثواب و عذاب کے لئے نیت شرط نہیں ہے۔ جب سبب کا تحقق ہوگا نتیجہ مرتب ہوگا۔ نبی کریم علیہ السلام کے قول "مَنْ سَنَّ سنۃً حَسَنَۃً فلہٗ اجرھا و اجرُ مَنْ عَمِلَ بھا" کیوجہ سے۔ جس کا حاصل یہ نکلے گا کہ اگر ثواب کی نیت سے پودا لگایا ہے یا کھیتی کیا ہے تو اسی وقت سے اس کا ثواب ملنا شروع ہو جائے گا اور اگر نیت نہیں کی ہے تو جب سے اس سے نفع اٹھایا جائے گا اسوقت سے ثواب ملنا شروع ہوگا۔

زراعت اور باغ لگانے کی فضیلت

اس حدیث کیوجہ سے زمین وغیرہ لیکر اس میں کھیتی کرنا باغ لگانا اس کی اباحت بلکہ استحباب ثابت ہوتا ہے اور حدیث ابن مسعود "لا تتخذوا الضیعۃ

فترکنوا الی الدنیا، قال الترمذی حدیث حسنٌ۔ اور ابوامامہ باہلی کی حدیث کہ آپ نے کھیت جوتنے کا ہل اور دوسرے آلاتِ زراعت دیکھے تو نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا "لایدخل ھٰذا بیت قوم الا ادخلہ اللہ الذل"۔ اس طرح کی احادیث محمول ہیں ایسے اشتغال و انہماک پر جو دین میں غفلت کا باعث ہو اور قابلِ لحاظ چیزوں کو ملحوظ نہ رکھنے پر۔ اسی طرح سے اور دوسری حدیثوں کو اسی معنیٰ پر محمول کیا جائے گا جو دیگر پیشوں کے بارے میں وارد ہیں۔ اس لئے کہ دنیا من حیث ہو ہو اس سے اجتناب شریعت میں مطلوب و مقصود نہیں ہے بلکہ جو دنیا اللہ اور آخرت سے غفلت پیدا کرے اس سے اجتناب کا حکم ہے جو چیزیں دنیا و آخرت دونوں میں مضر ہوں یا دنیا کے اعتبار سے نافع اور آخرت کے اعتبار سے مضر ہوں یا غیر مفید ہوں وہ مذموم ہیں۔ پس جو دنیا واجبات سے غافل کرے یا اس سے محرمات کا ارتکاب لازم کرے اس سے اجتناب لازم و واجب ہے اور جو دنیا مستحبات سے غافل کرے اس سے اجتناب مستحب ہے۔

کون سا پیشہ افضل ہے؟

پیشوں کے باب میں کون سا پیشہ افضل ہے اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے زراعت کو افضل قرار دیا ہے تو بعض لوگوں نے صنعت و دستکاری کو اور بعض لوگوں نے تجارت کو۔ جو لوگ صنعت و دستکاری کو افضل بتلاتے ہیں وہ استدلال کرتے ہیں نبی اکرم علیہ السلام کی حدیث سے جو مقدام بن معدی کرب کے واسطے سے مروی ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما اکل احد طعاماً قط خیراً من ان یاکل من عمل یدہ وان نبی اللہ داؤد علیہ السلام کان یاکل من عمل یدہ" (رواہ البخاری) اور رافع بن خدیج کی روایت "قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الکسب اطیب قال عمل الرجل بیدہ وکل بیع مبرور"۔ امام نووی نے کہا ہے کہ اگر کھیتی آدمی خود اپنے ہاتھ سے کرے تو یہ عملِ ید ہے اور سب میں افضل ہے اور اسی طرح دوسروں کے ذریعہ کھیتی کراتا ہے تو عام مسلمانوں اور جانوروں کا اس میں فائدہ ہے اور خواہ مخواہ بلاعوض کے بھی اس میں سے کھایا جاتا ہے "فالصواب مانص علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو عمل الید فان زرع فھو اطیب المکاسب وافضلھا لانہ عمل یدہ ولان فیہ توکلاً، کما ذکرہ الماوردی وقال فیہ نفعاً عاماً للمسلمین والعوام ولانہ لابد

فی العادة ان یوکل منه بغیر عوض فیحصل اجرہ وان لم یکن یعمل بیدہ بل یعمل له غلمانه واجرائه فالکتسابه بالزراعة افضل لما ذکرنا۔ (شرح المہذب ص۵۹ ج۹)

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ صنعت وحرفت کے ذریعہ مال جو حاصل ہوتا ہے اس میں اپنے مشاہدہ کیوجہ سے کسی قسم کا اشتباہ نہیں ہوتا اسلئے وہ اطیب ہے اور دوسرے پیشہ میں نفع لازم کے ساتھ نفع متعدی بھی ہے اسلئے کہا جائے کہ لوگوں کی حاجت اور ضرورت کے اعتبار سے افضل قرار دیا جائے۔ اگر زراعت کی زیادہ ضرورت ہو تو اسکو افضل قرار دیا جائے، تجارت کی زیادہ ضرورت ہو تو اس کو افضل قرار دیا جائے، صنعت وحرفت کی زیادہ ضرورت ہو تو اس کو افضل قرار دیا جائے۔

بابُ وضعِ الجوائِح

عَنْ جَابِرٍ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَمَرَ بِوَضْعِ الْجَوَائِحِ۔

جوائح۔ جائحہ کی جمع ہے۔ لغت میں اس کے معنی المصیبة المستاصلة ہے۔ اصطلاح میں مغنی ابن قدامہ میں ہے کہ پھل پر ایسی آفت ومصیبت جس میں آدمی کو دخل نہ ہو جیسے آندھی، اولہ، ٹڈی، سوکھا۔ کل آفة لاصنع للآدمی فیها کالریح والبرد والجراد والعطش۔ اور ابوداؤد میں عطاء سے مروی ہے الجوائح کل ظاهر مفسد من مطر اوبرد اوجراد اوریح اوحریق۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ آسمانی آفت ہو یا انسانوں کے ہاتھ جس کا دفاع ممکن نہ ہو۔ مالا یستطاع دفعه وان علم به ومایستطاع دفعه ان علم به فلا یکون جائحة۔

پھل کو بدو صلاح کے بعد بیچا گیا ہو اور بائع نے مشتری کے حوالہ کر دیا ہو یعنی تخلیہ ہو گیا ہو۔ اس کے بعد پھل ہلاک ہو جائے جائحہ کیوجہ سے تو یہ بائع کا نقصان ہو گا یا مشتری کا۔ یعنی بائع کے حوالہ کر دینے کے بعد یہ پھل مشتری کے ضمان میں آ گیا یا ابھی بائع کے ضمان میں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے یہاں تسلیم کے بعد پھل مشتری کے ضمان میں آ گیا۔ لہٰذا یہ نقصان مشتری کا ہو گا اور نقصان کی مقدار بائع کے ذمہ واجب نہ ہو گی، تعاون اور ہمدردی کے طور پر بائع ثمن سے اتنی مقدار کم کر دے مستحب ہے واجب ولازم نہیں ہے اور امام مالک واحمد کے نزدیک وہ پھل بائع کے ضمان میں ہے۔ لہٰذا اس کا نقصان بائع کا نقصان ہے۔ اسلئے

اس مقدار ثمن سے کم کرنا لازم و واجب ہے لیکن جائحہ کا اطلاق کب ہوگا اس میں امام مالکؒ اور امام احمد کا اختلاف ہے اس لئے کہ پھل کچھ نہ کچھ ہوا کی وجہ سے گریں گے، کچھ چڑیا کھائیں گی اس لئے کوئی ضابطہ ہونا چاہئے جو جائحہ اور غیر جائحہ کے اندر فاصل و فارق ہو تو امام مالک اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق ایک تہائی حصہ ہلاک و برباد ہو تو وہ جائحہ ہے اور اس سے کم ہو تو جائحہ نہیں ہے اس لئے کہ شریعت نے بہت سے مسائل میں ثلث کو کثیر مانا ہے چنانچہ وصیت کے باب میں آپ نے فرمایا کہ ثلث کی وصیت کر سکتے ہو وَالثُّلُثُ کثیر۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ ثلث کو کثرت کے معنیٰ میں سترہ مسائل میں تسلیم کیا گیا ہے اور امام احمد کے نزدیک کوئی مقدار متعین نہیں ہے، عرف میں جس کو جائحہ کہا جائے چاہے ثلث ہلاک ہو ربع ہلاک ہو خمس ہلاک ہو اس سے وضع اور منہا ہوگا اس لئے کہ جو تلف ہوا ہے بائع کا مال تلف ہوا ہے۔ البتہ تھوڑا بہت جو تلف ہوا ہے جیسے چڑیوں نے تھوڑا سا کھا لیا ہوا سے گر گیا اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ عادت کی بنا پر یہ بات معلوم ہی تھی کہ اتنا کم ہوگا تو گویا شرط تھی جس سے اس کمی کا ثمن پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دلیل

حضرت جابر کی یہی حدیث "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر بوضع الجوائح" اور حضرت انس کی حدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع الثمر حتی یزھو فقلنا لانس ما زھوھا قال تحمر و تصفر ارأیتك ان منع اللہ الثمرۃ بم تستحل مال اخیك اس لئے اس کے ہلاک ہونے کی وجہ سے اس ثمن کو لینا حلال نہیں ہے اس لئے اتنا وضع کرنا ضروری ہوگا اور اس کی وجہ یہی ہے کہ ابھی وہ مشتری کے ضمان میں نہیں آیا ہے بلکہ ابھی بائع کے ضمان میں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل

موطا میں امام مالک نے عمرۃ بنت عبدالرحمن سے مرسلاً روایت نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے ایک باغ کا پھل آپ کے زمانہ میں خریدا اس کی دیکھ ریکھ کی اس کے بعد اس کو اس میں نقصان ہوا "حتی تبین لہ النقصان"۔ نقصان کے ہونے میں بہت سے احتمالات ہیں۔ جو اندازہ لگایا گیا تھا اس کے اعتبار سے پھل کم نکلا یا جائحہ کی وجہ سے نقصان ہوا۔ مگر امام مالک نے اسکو جائحہ کے عنوان میں ذکر کیا ہے تو خریدار نے باغ والوں سے مطالبہ کیا کہ ثمن کم کردے یا بیع فسخ کردے تو باغ والا قسم کھا گیا کہ میں کچھ بھی نہیں کروں گا۔ تو مشتری کی ماں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے پاس گئی اور اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے اس پر انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ اس نے قسم کھالی ہے کہ نیک کام نہیں کروں گا، باغ والے نے سنا تو آپ کے پاس آکر کہا کہ یا رسول اللہ پھر اسکو اختیار ہے چاہے کم کردے یا بیع فسخ کردے۔ اس سے استدلال اس طرح ہے کہ اگر جائحہ کا وضع واجب ولازم ہوتا تو آپ اسکو مجبور کرتے اتنے ہی پر اکتفا نہ فرماتے کہ قسم کھالیا ہے کہ نیکی نہیں کرے گا فیہ دلالۃ ان لا توضع الجوائح لقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تألی ان لا یفعل خیرًا ولو کان الحکم علیہ ان یضع الجائح لکان اشبہ ان یقول ذلک لازم لہ حلف اولم یحلف" یہ روایت بخاری ومسلم میں حضرت عائشہ سے مروی ہے یحیی بن سعید کے واسطے سے جو اسی باب میں مذکور ہے مگر وہ مختصر ہے اس میں باغ اور اس کے پھل کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں ہے اور نیز بائع نے تخلیہ کردیا جس کی وجہ سے مشتری کو بیچنا اور دوسرے تصرف کرنا جائز ہوگیا، تو معلوم ہوا کہ وہ مشتری کے ضمان میں آگیا ہے اور حضرت انس کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک خاص صورت پر محمول ہے جس میں بدو صلاح سے پہلے باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ بیچا ہو جیسا کہ اس کے پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ "ان منع اللہ الثمرۃ" کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ معقود علیہ ایسی چیز ہے جو فی الحال معدوم ہے تاکہ اللہ کے روکنے کا امکان ہو اور تبقیہ کی شرط سے بیع فاسد ہوتی ہے اس میں تخلیہ سے قبضہ نہیں ہوتا ہے، اس لئے وہ بائع کے ضمان میں نہیں ہوگا۔ شامی بیع فاسد کے احکام کے تحت لکھتے ہیں:

• وھل التخلیۃ قبض ھنا صحح فی المجتبیٰ والعمادیۃ عدمہ وصحح فی الخانیۃ انھا قبض اور حضرت جابر کی حدیث" امر بوضع الجوائح" اور" ان بعت من اخیک ثمرًا فاصابتہ جائحۃ فلا یحل لک ان تاخذ منہ شیئًا بم تاخذ مال اخیک بغیر حق"؛ اس میں صرف بیع کا ذکر ہے قبضہ کا ذکر نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ پھل ابھی بائع ہی کے ضمان میں ہے اس لئے جائحہ کے وضع کرنیکا حکم دیا یا اس کو بھی حدیث جابر کیطرح بشرط التبقیہ کی صورت پر محمول کیا جائے، یا بیع باطل پر محمول ہو جیسا کہ حضرت جابر کی دوسری حدیث " نہیٰ عن بیع الثمر سنین" ہے۔ جس کی وجہ سے آپ نے جائحہ کے وضع کا حکم دیا۔ اور عثمان بن عفان نے جائحہ سے نقصان کو مشتری کے ذمہ قرار دیا۔ امام محمد کتاب الحج میں لکھتے ہیں کہ سعد بن ابی وقاص نے عبدالرحمن بن عوف کے ہاتھ عقیق میں انگور کا ایک باغ بیچا تھا۔ شہادت نے ثابت کردیا کہ اسکو ٹڈیوں نے کھالیا حضرت عثمان کے یہاں اس کا فیصلہ گیا تو انھوں نے عبدالرحمن بن عوف

پر پورا ثمن واجب قرار دیا اور فرمایا کہ اللہ نے اس پر احسان کیا اور تم کو اس میں مبتلا کیا۔ یا حدیث عائشہ کی وجہ سے اسکو استحباب پر محمول کیا جائے اسی طرح حدیث ابو سعید جس میں خریدار کو پھلوں میں نقصان ہوگیا اور مدیون ہوگیا تو آپ نے اس کیلئے چندہ کرایا جتنا چندہ ہوا اس مقدار کا دین ادا کر دیا اور قرض دہندوں کا ابھی قرض باقی رہ گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس وقت اتنا لے لو اس سے زیادہ اس وقت نہیں ملے گا اس لئے کہ اس کے بعد مہلت دینا ضروری ہے فنظرۃ الی المیسرۃ کا حکم ہے۔ اگر وضع جائحہ لازم ہوتا تو آپ چندہ نہ کراتے بلکہ فرما دیتے کہ تم لوگوں کو مطالبے کا حق ہی نہیں رہا۔ فلو کانت توضع لم یفتقر الی ذلک وحملوا الامر بوضع الجوائح علی الاستحباب۔ حدیث ابو سعید اگرچہ جائحہ کے باب میں نص نہیں ہے اس لئے کہ پھلوں میں کمی اسکی کوتاہی کی وجہ سے ہوسکتی ہے جس کی وجہ سے وہ جائحہ کے قبیل سے نہ ہوا اس وجہ سے بائع کو ثمن دلوایا ہو مگر جائحہ کے باب میں ظاہر ہے۔ اسی طرح استحباب پر محمول کرنے کی تائید حضرت زید بن ثابت کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ بدو صلاح سے پہلے فروخت کی ممانعت کا حکم بطور مشورہ تھا اور اس کے ساتھ ساتھ اگر فروخت کر دے اور جائحہ ہو جائے تو اس مقدار کو معاف کر دے واللہ اعلم بالصواب

حدیث محمد بن عباد عن عبد العزیز بن محمد عن حمید عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان لم یثمرہا الی آخرہ قال الدارقطنی ہذا وہم من محمد بن عباد او من عبد العزیز فی حال اسماعہ محمدا لان ابراہیم بن حمزہ سمعہ من عبد العزیز مفصولاً مبیناً انہ من کلام انس وکذلک جزم غیر واحد من الحفاظ بانہ اخطأ فیہ وبذلک جزم ابن ابی حاتم فی العلل عن ابیہ وابی زرعۃ۔ قال الحافظ ولیس فی جمیع ما تقدم ما یمنع ان یکون مرفوعاً لان مع الذی رفعہ زیادۃ، ولیس فی روایۃ الذی وقفہ ما ینفی قول من رفعہ۔

بَابُ اسْتِحْبَابِ الْوَضْعِ مِنَ الدَّيْنِ

اس میں ابو سعید خدری کی حدیث "اُصیبَ رَجُلٌ فِی عَهْدِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فی ثمار ابتاعھا" جائحہ کے بارے میں ظاہر ہے۔ اسی لئے امام طحاوی نے اس سے استدلال کیا ہے کہ جائحہ کا وضع کرنا لازم وضروری نہیں ہے۔ اس لئے کہ آپ نے غرماء کے دین کو باطل نہیں کیا اور بائع سے ثمن کا مطالبہ نہیں کیا اس لئے وضع جوائح کا حکم بطور استحباب ہوگا۔ "خذوا ما وجدتم ولیس لکم الا ذلک" اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تم کو بقیہ دین کبھی نہیں ملے گا۔ بلکہ اس کا مطلب ہے کہ فی الحال یہ لے لو اور اب مطالبہ کرنے کا تم کو حق نہیں ہے جب تک وہ تنگدستی سے

بلکہ مہلت دینا ضروری ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مفلس کے سب مال کو دین میں دیدیا جائیگا۔

حضرت عائشہ کی حدیث

اس کے پہلے موطا مالک سے اس حدیث کو نقل کیا جاچکا ہے کہ مشتری کی ماں نے خریدی تھی پھل میں نقصان کی۔ اور اس روایت میں ہے کہ آپ نے بائع اور مشتری کی آواز اپنے دروازہ کے پاس سنی کہ ایک دوسرے سے کمی کی درخواست کررہا ہے اور مطالبہ میں نرمی کی اور دوسرا کہہ رہا ہے" واللہ لا افعل" اس لئے دونوں کے درمیان جمع کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ مشتری کی ماں پہلے آکر آپکو خبردے رہی تھی پیچھے پیچھے بائع مشتری آرہے تھے اور اسی اثنا میں آپنے ان دونوں کی آواز کو سنا یسترفقہ وصول کرنے اور مطالبہ کرنے میں نرمی کی درخواست کررہا تھا جس سے معلوم ہوا کہ اس طرح کی درخواست کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے اس طرح کی درخواست کو مکروہ قرار دیا ہے مگر ان کے کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ ضرورت سے زیادہ گر گر کے درخواست نہیں کرنا چاہئے۔ اس شخص نے نیک کام نہ کرنے کی قسم کھائی جس کو آپنے پسند نہیں فرمایا۔ لَا تَجْعَلُوا اللّٰهَ عُرْضَةً لِاَيْمَانِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْا وَتَتَّقُوْا" کیوجہ سے۔ اور اعرابی جس نے کہا تھا وَاللّٰهِ لَا اَزِيْدُ عَلٰى هٰذَا وَلَا اَنْقُصُ" اس پر آپنے انکار نہیں کیا اسلئے کہ اسکو اسلام کی دعوت دینی تھی اور اس کو اسلام کیطرف مائل کرنا اور جمانا تھا اس لئے آپ نے اس پر انکار نہیں کیا۔ اور جن کے دلوں میں اسلام جگہ پکڑ چکا ہے ان پر انکار کیا اور زیادہ سے زیادہ نیکی کرنے پر برانگیختہ کیا۔ کعب بن مالک کی حدیث۔ ان کا دین ابن ابی حدرد پر تھا کعب بن مالک مطالبہ کررہے تھے، آپنے صلح مصالحت کرادی کہ تم آدھا دین معاف کردو۔ انھوں نے معاف کردیا تو آپ نے ابن ابی حدرد سے کہا کہ جاؤ ابھی ادا کردو۔ اگر دین فی الفور واجب الادا ہے تو اس کے کچھ حصہ کو معاف کرکے کچھ حصہ کو لینا جائز ہے اور یہ اسقاط کے قبیل سے ہوگا اسلئے اس میں ربوا کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ اور اگر فی الفور وہ دین واجب الادا نہیں ہے اس کی اجل اور مدت ہے کچھ حصہ کم کرکے کچھ حصہ فوراً لینا چاہتا ہے تو یہ "ضع وتعجل" کے قبیل سے ہے یہ کمی مدت کے مقابلہ میں ہوگی جو ربوا ہے اس لئے ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

کعب بن مالک کا دین دو اوقیہ تھا۔ افاد ابن ابی شیبۃ فی روایتہ ان الدین المذکور کان اوقیتین:

باب من ادرک ما باعہ عند المشتری وقد افلس فلہ الرجوع فیہ

مفلس۔ جس کے پاس نہ مال اور نہ کوئی چیز ہو جس سے اپنی ضرورت کو پورا کرے۔ مسلم کی حدیث صحابہ سے آپ نے پوچھا مفلس کون ہے؟ تو صحابہ نے کہا "من لا درہم لہٗ ولا متاع"۔ فقہاء کے عرف میں مفلس وہ ہے جس کا دین اس کے مال سے زیادہ ہو اور خرچ آمدنی سے زیادہ ہو اس کا مال واجب الصرف ہے اسلئے نہ ہونیکے حکم میں ہے۔ جیسا کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا کہ مفلس وہ ہے جو قیامت کے دن پہاڑ کے برابر نیکیاں لے کر آئیگا مگر اس کے ساتھ کسی پر ظلم کئے ہے، کسی کو طمانچہ مارے ہے، کسی کی عزت لوٹے ہے۔ یہ لوگ آئیں گے اور بدلہ میں نیکیاں لیں گے، اگر اس کی نیکیاں ختم ہو جائیں گی تو اسی کی بقدر اس کی برائیاں اس پر ڈال دی جائیں گی۔ اس حدیث میں اس آدمی کے پاس نیکیاں ہیں مگر وہ دوسروں کیلئے واجب الصرف ہیں جسکی وجہ سے اس کے پاس کچھ بھی نیکی نہ رہی تو اس کو مفلس کہا گیا ہے۔ اسی طرح یہاں پر بھی مفلس وہ ہے جس کے پاس بس پیسہ ہی پیسہ رہ گیا ہو روپیہ اس کے پاس نہ ہو۔ (۱) اس مفلس کے پاس کسی کا مسروقہ مال ہو یا مغصوبہ مال ہو یا ودیعت و امانت کے طور پر ہو تو باتفاق علماء کے اگر وہ دیوالیہ بھی ہو جائے یا مر جائے تو مالک اس کا دیگر غرماء سے زیادہ حقدار ہے اور غرماء اس میں سے حصہ نہیں بٹائیں گے۔ سمرہ بن جندب کی روایت "من وجد متاعہ عند مفلس بعینہ فہو احق بہ" رواہ احمد۔ اور ابوداؤد میں ہے "من وجد عین مالہ عند رجل فہو احق بہ ویتبع البیع من باعہ"۔ اور ایک تیسری روایت مسند احمد میں انہیں سمرہ بن جندب سے ہے "اذا ضاع لاحد کم متاع او سرق لہ متاع او وجدہ فی ید رجل بعینہ فہو احق بہ ویرجع المشتری علی البائع بالثمن"۔ اور ابوہریرہ کی حدیث بشیر بن نہیک عن ابی ہریرہ اور عراک عن ابی ہریرہ کی سند سے مسلم نے نقل کیا ہے "اذا افلس الرجل فوجد الرجل عندہ سلعتہ بعینہا فہو احق بہا"۔ اور ابوہریرہ کی حدیث یحیی بن سعید عن ابی بکر بن محمد عن عمر بن عبدالعزیز عن ابی بکر بن عبدالرحمن بن حارث عن ابی ہریرہ کی سند سے "من ادرک مالہ بعینہ عند رجل قد افلس فہو احق بہ من غیرہ" اور ابن عمر کی حدیث "اذا افلس الرجل فوجد الرجل مالہ یعنی عند مفلس بعینہ فہو احق بہ"۔

ان تمام روایتوں میں بیع کا لفظ نہیں آیا ہوا ہے اس لئے اسکو محمول کیا جائیگا مغصوب،

مسروق، عاریت و ودیعت کی چیزوں پر۔ اور سمرہ بن جندب کی حدیث مسند احمد کی اس میں مسروق مال کی تصریح ہے اور اس طرح کے مال میں باتفاق علماء کے مالک غرماء سے زیادہ حقدار ہے اور وہ شخص مفلس ہو یا نہ ہو تب بھی مالک اس کا حقدار ہے۔ مفلس کی قید تو اس لئے لگائی ہے کہ ایسے وقت میں دوسرے لوگ بھی دعویدار ہو جاتے ہیں اپنا حق وصول کرنے کے لئے (۲) اس کے پاس خریدا ہوا مال موجود ہے جس کا اس نے ثمن نہیں ادا کیا ہے اور مفلس ہو گیا ہے یا مر گیا ہے تو بائع اپنے بیچے ہوئے مال کا دیگر غرماء سے زیادہ حقدار ہے یا نہیں؟ اسمیں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بائع اور غرماء سب برابر ہوں گے اور اپنے اپنے دین کے مطابق اس کو تقسیم کرلیں گے اور امام مالک امام شافعی امام احمد کے یہاں بائع دیگر غرماء سے زیادہ حقدار ہوگا کہ اس بیع کو فسخ کردے اور اپنا سامان واپس لے لے۔ پھر ان تینوں ائمہ کے درمیان تفصیل میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ بائع کو ثمن وصول کرنیکے لئے مبیع کو روکنے کا حق تھا اس نے مبیع کو حوالہ کرکے اپنے حق ختم کردیا اس لئے اس کو مبیع لوٹانے کا حق نہیں ہوگا جیسے راہن جب رہن کو حوالہ کردے تو رہن کو واپس لینے کا حق نہیں ہے۔ اور اس لئے کہ اب جسطرح اور غرماء کو استحقاق ہے اسی طرح اس کو بھی استحقاق ہے اسلئے سب برابر ہوں گے۔ ائمہ ثلثہ کے یہاں بائع زیادہ حقدار ہے مگر امام احمد کے یہاں (۱) ایک شرط یہ ہے کہ بعینہ وہ سامان موجود ہو اس کا کوئی حصہ تلف نہ ہوا ہو اگر کوئی حصہ اور جزء تلف ہو گیا ہے تو پھر بائع اور غرماء سب برابر رہیں گے اور امام مالک اور امام شافعی کے یہاں جتنا حصہ تلف ہوا ہے اس میں بائع اور غرماء برابر ہوں گے اور جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے اس موجود حصّہ کا بائع زیادہ حقدار ہوگا۔ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کا قول "من ادرك متاعه بعينه" میں امام احمد کہتے ہیں کہ جب اس کا کچھ تلف ہو گیا تو وہ بعینہ باقی نہیں رہا اور امام مالک اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے وہ بھی تو اس کا بعینہ مال ہے۔ (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ مبیع میں کوئی ایسی زیادتی نہ ہوئی ہو جو مبیع کے ساتھ متصل ہو جیسے مبیع موٹا ہو گیا یا کوئی صنعت وحرفت سیکھ لئے ہے۔ اس زیادتی کیوجہ سے بعینہ وہ مبیع باقی نہیں رہی اور اس زیادتی کا مالک مفلس ہوا اسلئے رجوع کا حق نہیں ہوگا مگر امام مالک اور امام شافعی کا مذہب اور ایک روایت امام احمد کی ہے کہ یہ زیادتی مانع نہیں ہے (۳) تیسری شرط یہ کہ بائع نے اس کے ثمن سے کچھ وصول نہ کیا ہو۔ اگر کچھ حصہ وصول کرلیا ہے تو امام احمد کے

یہاں رجوع کا حق ختم ہوگیا اور بائع اور غرماء برابر ہوجائیں گے اور امام شافعی کے یہاں جس قدر ثمن باقی رہ گیا ہے اس مقدار میں رجوع کرسکتا ہے اور امام مالک کے یہاں جتنی مقدار ثمن کی وصول کرچکا ہے وہ واپس کرکے پوری مبیع کو لوٹا لے اور چاہے تو غرماء کے ساتھ شریک ہوجائے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ ابوبکر بن عبدالرحمٰن کی روایت مرسلاً ابوداؤد و موطا امام مالک میں ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ایما رجل باع متاعاً فافلس الذی ابتاعہ ولم یقبض الذی باعہ من ثمنہ شیئاً فوجد متاعہ بعینہ فھو احق بہ وان مات المشتری فصاحب المتاع اسوۃ للغرماء" اگرچہ یہ مرسل ہے مگر عبدالرزاق نے اس کو مسنداً عن ابی ہریرہ نقل کیا ہے۔ اور ابوداؤد میں اسمٰعیل بن عیاش عن الزبیدی عن الزہری عن ابی بکر بن عبدالرحمٰن عن ابی ہریرۃ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم اسی طرح نقل کیا ہے "فان قضاہ من ثمنھا شیئاً فما بقی فھو اسوۃ الغرماء وایما امرء ھلک وعندہ متاع امرء بعینہ اقتضی منہ شیئاً او لم یقتض فھو اسوۃ الغرماء" یہ حدیث نص ہے کہ ثمن کا کچھ حصہ وصول کرنے کے بعد رجوع کا حق باقی نہیں رہتا ہے۔ اسمٰعیل بن عیاش کی روایت شامیوں سے صحیح ہے اور زبیدی شامی ہیں اسلئے امام مالک کا مرسل نقل کرنا اس کے ضعف کی دلیل نہیں ہوگی اسلئے کہ ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے۔ پھر مرسل حدیث خود حجت ہے۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ اس مبیع کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق نہ ہوگیا ہو مثلاً اسکو رہن رکھ دیا ہو، کسی کو ہبہ کردیا ہو، بیچدیا ہو۔ بالاتفاق ائمہ کے یہ شرط ملحوظ ہے۔ مغنی میں ابن قدامہ فرماتے ہیں: "ولا نعلم فی ہذا خلافاً"۔ (۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ وہ مفلس زندہ ہو۔ پس اگر مرگیا ہو تو رجوع کا حق باقی نہیں رہتا ہے غرماء کے برابر ہوجاتا ہے امام مالک اور امام احمد کے یہاں۔ ان دونوں حضرات کی دلیل وہی مرسل روایت ہے اور مسند روایت جسکو ابھی ذکر کیا گیا ہے کہ "وان مات المشتری فصاحب المتاع اسوۃ الغرماء"۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ بائع اس مبیع کا زیادہ حقدار ہے انکی دلیل ابوہریرہ کی حدیث جو ابوداؤد اور ابن ماجہ میں ہے "عن ابی المعتمر عن عمرو بن خلدۃ" کی سند سے "من افلس او مات فوجد الرجل متاعہ بعینہ فھو احق بہ" مگر یہ روایت ضعیف ہے۔ ابوالمعتمر کے بارے میں ابوداؤد فرماتے ہیں "ابوالمعتمر من ہو؟" ابن عبدالبر کہتے ہیں "لیس بمعروف بحمل العلم" تقریب میں ان کو مجہول الحال کہا ہے۔ پھر اس روایت میں موت کی شکل میں بائع کو حقدار قرار دیا ہے بغیر افلاس کی شرط کے یہ بات تمام علماء کے مذہب کے

خلاف ہے اور اس میں بیع کا بھی ذکر نہیں ہے اسلئے اسکو ودائع غصب اور سرقہ کی چیزوں پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت حضرت ابو ہریرہ سے ان کے تین شاگردوں نے نقل کیا ہے۔ بشیر بن نہیک، عراک۔ ان دونوں کی روایت میں بیع کا لفظ موجود نہیں ہے۔ تیسرے شاگرد ابو بکر بن عبد الرحمن ہیں۔ انکی روایت میں اختلاف ہو گیا ہے۔ ابو بکر بن عبد الرحمن کے شاگرد عمر بن عبد العزیز کی روایت جس کو ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم نقل کرتے ہیں۔ ان کے ایک شاگرد ابو الحسین کی روایت میں " الذی باعہ " کا لفظ ہے۔ دوسرے شاگرد یحیی بن سعید سے ان کے مختلف شاگردوں نے نقل کیا ہے۔ انکی کسی روایت میں " الذی باعہ " کا لفظ نہیں ہے۔ دوسرے شاگرد زہری ہیں زہری کی روایت مرسلاً و متصلاً ہے اس میں بیع کا ذکر موجود ہے۔ جس سے اس زیادتی کے بارے میں تردد اور تذبذب ہو گیا ہے۔ ادھر حضرت علی کا فتوی کہ بائع مبیع کا زیادہ حقدار نہیں ہو گا بلکہ غرماء کے برابر ہو گا۔ اس لئے امام محمد نے اسکو بیع قبل القبض پر محمول کیا ہے قال محمدؒ اذا مات وقد قبضہ فصاحبہ فیہ اسوۃ للغرماء وان کان لم یقبض المشتری فھو احق بہ من بقیۃ الغرماء حتی یستوفی حقہ وکذلک ان افلس المشتری ولم یقبض مایشتریہ فالبائع احق بما باع حتی یستوفی حقہ۔

باب فضل انظار المعسر والتجاوز فی الاقتضاء من الموسر والمعسر

فقلت اقبل المیسور واتجاوز عن المعسور :۔ المیسور، ماتیسر من الدین۔ المعسور الشیئ المعسور۔ غریم کو معسور اور میسور نہیں کہا جاتا ہے اس لئے یہ شیئ کی صفت ہے۔ اقبل المیسور ای آخذ ماتیسر۔ واتجاوز عن المعسور اسامح بما تعسر۔

سعد بن طارق کے شاگرد ابو خالد الاحمر کی روایت میں فقال عقبۃ بن عامر الجھنی وابو مسعود الانصاری۔ حرف عطف کے ساتھ ہے۔ دار قطنی نے کہا کہ یہ ابو خالد الاحمر کا وہم ہے۔ صحیح عقبہ بن عمرو ابو مسعود الانصاری ہے۔ عامر صحیح نہیں ہے اسی طرح اس کے بعد حرف عطف واو ہو جس کی وجہ سے دو صحابی ہو جائیں غلط ہے۔ اس لئے کہ سعد بن طارق کے دوسرے شاگرد ابو مسعود عقبہ بن عمرو الانصاری نقل کرتے ہیں۔ اسی طرح سعد بن طارق کے ساتھیوں میں نعیم بن ابی ہند اور عبد الملک بن عمیر ابو مسعود کو ذکر کرتے ہیں جن کا نام عقبہ بن عمرو الانصاری ہے۔

ابوقتادہ کی روایت " طلب غریمالہ " ابوقتادہ کا ایک مدیون تھا حضرت ابوقتادہ اس کے پاس تقاضا کرنے کیلئے جاتے تھے تو وہ چھپ جاتا تھا، ایک دن گئے تو اس گھر سے ایک بچہ نکلا بچہ سے پوچھا تو بچہ نے کہا ہاں وہ خربوزہ کھا رہے ہیں تو حضرت ابوقتادہ نے پکار کر کہا کہ اے فلاں نکلو مجھکو معلوم ہو چکا ہے کہ تم گھر میں موجود ہو۔ وہ نکلا تو ابوقتادہ نے پوچھا کہ تو کیوں مجھ سے چھپتا پھرتا ہے تو کہا میں تنگدست ہوں میرے پاس کچھ نہیں ہے کہاں سے دوں۔ تو کہا کیا تو بخدا تنگدست ہے تو کہا بخدا تنگدست ہوں، تو موقع پر انھوں نے نبی کریم علیہ السلام کی حدیث سنائی کہ جس شخص کو خوشی ہو کہ اللہ تعالیٰ اسکو قیامت کے دن جو گھٹن اور غم ہو اس سے اسکو نجات دے تو اس کو چاہئے کہ تنگدست کیلئے کشادگی پیدا کردے یا معاف کردے " فلینفس عن معسرا ویضع عنہ " یضع عنہ اصل میں لیضع عنہ تھا، تو سعًا لام کو حذف کردیا گیا۔ فلم یوجد لہ من الخیر شئ۔ مغفرت کیلئے ایمان شرط ہے اس لئے ایمان کے علاوہ دوسرے خیر کی نفی کی ہے خاص طور سے مالی خیر کی۔

باب تحریم مطل الغنی وصحۃ الحوالۃ

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث

مَطلُ الغنی ظلمٌ۔ مطل: ٹال مٹول کرنا، جس کی ادائیگی واجب ہو اسکو موخر کرنا۔ غنی سے صاحب نصاب مراد نہیں ہے بلکہ جو اپنے دین کی ادائیگی پر قادر ہو۔ اسی لئے دوسری حدیث میں " لیُّ الواجد " آیا ہے۔ ظلمٌ۔ ٹال مٹول کو تنفیر کیلئے ظلم سے تعبیر کیا گیا ہے اسی لئے حاکم کو تعزیر کا حق ہوتا ہے۔ شرید بن سوید ثقفی کی روایت۔ ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ میں " لیُّ الواجد یحل عرضہ وعقوبتہ " ہے اس کی آبرو کے حلال ہونیکا مطلب یہ ہے کہ صاحب حق کو کہنا صحیح ہے کہ ظلمنی مطلنی۔ اور عقوبت کا مطلب ہے کہ حاکم کیلئے تعزیر جائز ہے۔ اسی سے معلوم ہوا کہ معسر سے مطالبہ نہیں ہوگا اسکو مہلت دینا ضروری ہے۔ قرآن میں ہے " فَنَظِرَۃٌ اِلیٰ مَیسَرَۃٍ "

" اذا اتبع احدکم علی ملیّ فلیتبع " اتبع فعل مجہول باب افعال سے۔ فلیتبع فعل امر باب سمع سے اسکو بعض لوگ باب افتعال سے پڑھتے ہیں مگر نووی نے کہا کہ والصواب ہو الاوّل۔ مَلیٌّ ہمزہ کے ساتھ اور یاء کی تشدید کے ساتھ۔ تمہارا مدیون جب کہے کہ تم مجھ سے مطالبہ چھوڑ کر کے میرے اس مطالبہ کو فلاں مالدار سے وصول کرو تو اسے چاہئے کہ اسکو منظور کرے

اس لئے کہ وہ مالدار ہے اس کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہوگا اور ایک مسلمان سے اس کی توقع نہیں ہے تو تمہارا مقصد بلا اس کے ٹال مٹول کے حاصل ہو جائے گا یہ مطل الغنی ظلم پر متفرع ہوگا۔ دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب مالدار ہے تو تمہارا مطالبہ مل جائیگا از خود نہیں دے گا تو بذریعہ حاکم زبردستی لیا جاسکتا ہے تمہارے حق کے ضائع ہونیکا اندیشہ نہیں ہے۔ اسکو اصطلاح میں حوالہ کہا جاتا ہے۔ حوالہ لغت کے اندر دین یا عین کسی چیز کو نقل کرنا۔ وفی المغرب ترکیب الحوالۃ یدل علی الزوال والنقل ومنہ التحویل وھو نقل الشئ من محل الی محل" اور حوالہ شرعاً نقل الدین من ذمۃ المحیل الی ذمۃ المحتال علیہ" مدیون کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ میں دین کو منتقل کرنا۔ مدیون کو محیل کہا جاتا ہے، دائن کو محتال، کبھی محتال لہٗ اور کبھی محال یا محال لہٗ بھی کہا جاتا ہے اور جس کے ذمہ ڈالا جاتا ہے اسکو محتال علیہ یا محال علیہ کہا جاتا ہے اور وہ دین محال بہٖ ہے۔ اس طرح حوالہ کے اندر تین اشخاص ہوتے ہیں محیل، محال، محتال علیہ۔ حوالہ کے متحقق ہونے کیلئے محیل کی رضامندی بالاتفاق علماء کے ضروری ہے۔ مغنی ابن قدامہ میں ہے" یشترط فی صحتھا رضا المحیل بلاخلاف" اس لئے کہ شریف لوگ دوسروں کے احسان مند ہونے سے ابار کرتے ہیں۔ اسکو ادا کرنا ہے جیسے چاہے ادا کرے خود ادا کرے یا دوسرے کے ذریعہ ادا کرائے۔ مگر علماء احناف کے یہاں زیادات کی روایت کے مطابق محیل کی رضامندی شرط نہیں ہے لیکن صاحب عنایہ تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر حوالہ کرنے کی ابتداء محیل کیطرف سے ہوتی ہے تو یہ اس کا اختیاری فعل ہے یہی اس کی رضا ہے اور اگر خود محتال علیہ ابتداء کرتا ہے تو یہ اس کی طرف سے تبرع ہے جس کی بناء پر محال علیہ ادائیگی کے بعد محیل سے وصول نہیں کر سکتا ہے تو یہ حوالہ نہیں بلکہ احتیال ہوا۔ محتال علیہ احناف کے یہاں حوالہ کی صحت کیلئے اس کی بھی رضامندی ضروری ہے۔ امام مالک اور امام احمد اور ایک روایت امام شافعی کی یہ ہے کہ محتال علیہ کی رضامندی ضروری نہیں ہے۔ ائمہ ثلثہ فرماتے ہیں کہ وہی حوالہ صحیح ہے جب محیل کا محتال علیہ کے ذمہ اس مقدار دین ہو اور اپنے اس دین کے بدلہ میں اس پر لازم کر رہا ہے تو گویا خود وصول کرنیکے بجائے دوسرے کو اپنا قائم مقام بنا رہا ہے تو جیسے کسی کو وکیل بنانے میں اس کی رضامندی کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح اس میں بھی اس کی رضامندی کی ضرورت نہیں ہوگی۔ اگر محتال علیہ کے ذمہ محیل کا کوئی دین نہیں ہے اس وقت میں محتال علیہ کی رضامندی بالاتفاق لازم و ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ وہ محیل کا مدیون ہے لیکن محتال کا مدیون نہیں ہے۔

اس لئے جب تک وہ اس دین کو اپنے ذمہ لازم نہیں کرے گا لازم نہ ہوگا اسلئے کہ وصول کرنے والے یکساں نہیں ہوتے، کوئی سختی کرنیوالا ہوتا ہے کوئی نرمی کرنیوالا ہوتا ہے۔

محتال۔ حوالہ کی صحت کیلئے امام ابو حنیفہ کے یہاں اس کی بھی رضا مندی ضروری ہے یہی مذہب امام مالک اور امام شافعی کا بھی ہے۔ اور امام احمد کے یہاں محتال کی رضامندی لازم نہیں ہے بلکہ محتال کو قبول کرنا لازم وضروری ہے۔ امام احمد کا استدلال اسی حدیث سے ہے جس میں آپ نے قبول کرنے کا امر فرمایا ہے اور امر وجوب کیلئے آتا ہے اور اس لئے بھی کہ محیل کو اس بات کا حق ہے کہ وہ دین بذات خود ادا کرے یا اپنے کسی وکیل کے ذریعہ ادا کرے اور محتال علیہ اس کا وکیل ہے۔ ائمہ ثلثہ کی دلیل سمرہ بن جندب کی حدیث "علی الید ما اخذت حتی تودی" ہے اخرجہ الترمذی وابوداؤد وابن ماجۃ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب تک وہ خود ادا نہ کرے اس کا دین ادا نہیں ہوگا اور دائن پر مدیون کا حق ہے اس کو منتقل کرنا بغیر اسکی اجازت کے صحیح نہیں ہوگا اسلئے کہ لوگ مختلف قسم کے ہوتے ہیں کوئی ٹال مٹول زیادہ کرتا ہے کوئی کم کرتا ہے کوئی نہیں کرتا ہے اسلئے دائن کے حق کی حفاظت کا تقاضہ ہے کہ اس کی رضا کو شرط قرار دیا جائے اگر بغیر اس کی رضامندی کے اسکو لازم کردیا جاتے تو یہ بھی ہوسکتا ہے کہ محیل نے محتال علیہ کے حوالہ کردیا اور اسکو قبول کرنا ضروری ہوا پھر اس محتال علیہ نے کسی اور کے حوالہ کردیا تو اسکو قبول کرنا ضروری ہوا اس طرح یہ سلسلہ چلتا رہے گا اس میں محتال کا ضرر کھلا ہوا ہے اور کوئی حوالہ کسی مالدار پر کرتا ہے تو یہ حوالہ کرنا ٹال مٹول میں داخل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے کہا جائے کہ ایسا حوالہ واجب القبول نہیں ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ امر وجوب کیلئے نہیں ہے بلکہ استحباب کے لئے ہے۔ جب حوالہ صحیح ہو جائے تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک محیل ہمیشہ کیلئے بری ہو گیا مگر احناف کے یہاں ہمیشہ کیلئے بری نہیں ہوگا بلکہ یہ برأۃ مقید ہے عدم توی کے ساتھ۔ توی کی صورت میں محتال پھر محیل سے رجوع کرے گا۔

حوالہ کی دو قسم ہے۔ حوالہ مقیدہ، حوالہ مطلقہ۔ حوالہ مقیدہ میں محیل کا محتال علیہ پر دین ہوتا ہے اور محیل اس دین کے بدلہ میں اپنے یا اس عین سے اپنے دین کی ادائیگی کا حوالہ کرتا ہے۔ اور حوالہ مطلقہ میں مطلقاً اس کے ذمہ لازم کرتا ہے اور وہ اپنے مال خاص سے ادا کرتا ہے چاہے محیل کا مدیون ہو یا نہ ہو مگر دونوں صورتوں میں اس دین کا محتال علیہ کے ذمہ منتقل ہونا اس درجہ نہیں ہوتا ہے کہ اب محیل کیطرف کسی صورت میں نہ لوٹ سکے بلکہ توی

کی صورت میں لوٹ کر آئے گا۔

ہنڈی کی حقیقت موجودہ زمانہ میں مہاجن کے ذمہ کوئی رقم واجب الادا ہوتی ہے وہ رقم کے بجائے ایک کاغذ دیتا ہے جس میں اس مقدار دین کا اقرار ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس بات کا بھی اظہار ہوتا ہے جو کوئی اس کاغذ کو میرے پاس لائے گا اس کو یہ رقم ادا کی جائے گی۔ ہنڈی کی دو قسم ہے۔ ایک درشنی ہنڈی جسکی فی الفور ادائیگی واجب ہوتی ہے، اور دوسری ہنڈی میعادی ہوتی ہے جس میں وہ رقم اسوقت مقررہ پر واجب الادا ہوتی ہے۔ دوسرا شخص کوئی سامان خرید کر اس کے ثمن کے بجائے اس ہنڈی کو دیتا ہے دوسرا اسکو قبول کر لیتا ہے یہ معاملہ حقیقت میں حوالہ ہے۔ اور ہنڈی اس حوالہ کی سند ہے، ہنڈی جاری کرنیوالا مہاجن محتال علیہ ہے اور خریدار محیل ہے اور فروخت کرنے والا محتال ہے تینوں کی رضا پائی گئی اسلئے یہ حوالہ صحیح ہوا۔

چیک ہنڈی اور حوالہ کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے کہ چیک کاٹنے والے کا مقصد یہ ہے کہ میرا روپیہ اس بینک میں موجود ہے جس بینک کا میں نے چیک کاٹا ہے آپ وہاں سے وصول کرلیں اور بینک اس کا وکیل ہے اگر اس کا بینک میں روپیہ ہے تو بینک وکیل ہونیکی وجہ سے آپ کو دیتا ہے اگر اس کا روپیہ بینک میں موجود نہیں ہے تو اسکو رد کر دیتا ہے۔

بینک کے نوٹ کی حقیقت متقدمین فقہاء کے زمانہ میں نوٹ کا رواج نہیں تھا اس لئے اس سلسلہ میں متقدمین فقہاء کا کوئی قول نہیں نقل کیا جا سکتا ہے۔ جب مسلم ملکوں میں نوٹ کا رواج ہوا تو علماء نے نوٹ کی حقیقت پر غور کرنا شروع کیا تا کہ اس کی ایک حقیقت متعین کرکے زکوٰۃ بیع کے احکام خاص طور سے اس کے ذریعہ چاندی سونا کے لین دین کے معاملہ کو واضح کیا جا سکے لیکن اس کی حقیقت کو متعین کرنے میں علماء کا باہم اختلاف ہو گیا۔

پہلا نظریہ اس کی حقیقت حوالہ ہے اور یہ کاغذی نوٹ اس حوالہ کی رسید اور سند ہے اسلئے کہ ہر نوٹ پر دستخط کے ساتھ یہ تحریر ہے کہ جو کوئی بھی اس نوٹ کو لاکر اس کی قیمت کا مطالبہ کریگا تو اس کے دینے کے ہم ذمہ دار ہیں۔ اسی طرح اس میں یہ بھی لکھا ہوا رہتا ہے کہ جب بھی حکومت کیطرف سے اس کے لین دین کو ممنوع قرار دیا جائے گا تو اس کی قیمت دینے کی ضمانت ہوگی

اور یہ بھی واضح بات ہے کہ خود نوٹ اور اس کے کاغذ کی کوئی ذاتی قیمت نہیں ہے۔ ایک کا نوٹ اسی طرح دو، پانچ، دس، پچاس کے کاغذ میں جو تفاوت ہے وہ تفاوت لا یعبأ بہ کے درجہ میں ہے یہ خود دلیل ہے کہ اعتبار اس کے اندر لکھی ہوئی قیمت کا ہے نیز اس میں ضمانت کا لیا جانا اور عند الطلب سونے چاندی کی شکل میں دیئے جانے کو تحریر کرنا یہ سب دلیل ہے اس بات کی کہ خود نوٹ مال نہیں ہے بلکہ حکومت جو اس نوٹ کو جاری کرنے والی ہے اس مقدار ثمن کو اپنے ذمہ دین رکھ کر بطور سند اور رسید کے وہ نوٹ دیتی ہے لہٰذا نوٹ کے ذریعہ جو معاملہ ہوگا وہ حوالہ کے قبیل سے ہوگا اگر کوئی شخص کسی چیز کو خرید کر اس کے بدلہ میں نوٹ دیتا ہے اور بیچنے والا اسکو لیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مشتری اپنے دین کو اس نوٹ جاری کرنیوالے کے اوپر محول کرتا ہے اور اس شخص کی جانب سے اپنے ذمہ دین لینے کی رضامندی کے طور پر سند کے طریقہ پر یہ نوٹ دیتا ہے گویا یہ نوٹ ہنڈی کے قبیل سے ہے۔

اس نظریہ کے نتائج (۱) نوٹ کے ذریعہ بیع سلم کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ تمام اہل علم کے یہاں مجلس میں رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے اور جب نوٹ کو حوالہ کی سند قرار دیا گیا تو رأس المال پر قبضہ نہیں ہوا (۲) سونے چاندی کو اس نوٹ سے خریدنا جائز نہ ہوگا کیونکہ بیع صرف میں مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے اور یہ نوٹ سونے اور چاندی جو ذمہ میں باقی ہے اس کا حوالہ کیا گیا ہے اور یہ اس کی سند و رسید ہے (۳) نوٹ کی رقم سند ہونیکی بنیاد پر یہ دین ہوگا اور دین کے اندر دین قوی ہی کیوں نہ ہو قبضہ کرنے سے پہلے اس کی زکوٰۃ واجب الاداء نہیں ہوتی ہے (۴) نوٹ کے ذریعہ کوئی زکوٰۃ ادا کرے گا تو زکوٰۃ پانے والا جب تک اس کے ذریعہ کوئی سامان نہ خریدے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی اسلئے کہ یہ خود مال نہیں ہے بلکہ مال کی رسید و سند ہے۔

دوسرا نظریہ یہ نوٹ سامان و مال کے حکم میں ہے اس لئے کہ نوٹ کاغذ کا ایک ٹکڑا ہے اور کاغذ مال متقوم ہے۔ لوگوں کی رغبت کیوجہ سے مال کی جو تعریف ہے "ما یمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ للحاجۃ" اس پر صادق ہے۔ سونے چاندی کی ذات سے بالکل مختلف ہے نہ یہ کیلی ہے نہ وزنی اور نہ مطعوم ہے۔

اس نظریہ کے نتائج (۱) سونے چاندی کے علاوہ دیگر اموال جب وہ تجارت کی نیت سے لئے جائیں تو وہ مال نامی ہوتے ہیں اور ان پر زکوٰۃ واجب

ہوتی ہے جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ جن کے پاس نوٹ ہو اس نے تجارت کیلئے نہیں رکھا ہے تو مثل دیگر سامان کے اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی (۲) جن لوگوں کے یہاں ربوا کی علت قدر وجنس ہے قدر کے نہ پائے جانیکی وجہ سے زیادتی کمی کے ساتھ جائز ہوگا۔ دس کے نوٹ کو پندرہ سے اور پانچ کے نوٹ کو دس سے بیچنا صحیح ہوگا اور جن لوگوں کے یہاں ثمنیت اور مطعوم ہونا ہے ان کے یہاں نہ یہ ثمن ہے نہ مطعوم۔ اسلئے کمی زیادتی کے ساتھ اور ادھار بیچنا دونوں صحیح ہوگا۔

تیسرا نظریہ نوٹ پیسوں کے حکم میں ہے۔

اس نظریہ کے نتائج جن لوگوں کے یہاں علت ربوا ثمنیت ہے اور ثمنیت کو سونے چاندی کے ساتھ خاص قرار دیتے ہیں ان لوگوں کے یہاں جیسے ایک پیسہ کی بیع دو پیسہ سے صحیح ہے اسی طرح پانچ روپیہ کے نوٹ کو دس کے نوٹ سے بیچنا صحیح ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے یہاں ایک غیر معین پیسہ کو دو غیر معین پیسہ سے بیچا تو بیع الکالی بالکالی ہونے کے ساتھ ناجائز ہے لیکن ایک معین پیسہ کو دو معین پیسہ سے بیچا تو پیسہ معدودات کے قبیل سے ہے اس میں دست بدست کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہے اسی طرح متعین پانچ روپیہ کو متعین دس روپیہ سے بیچا جائے تو اس قول کے مطابق دست بدست ہو تو جائز ہے۔ البتہ امام محمد کے نزدیک پیسوں کی ثمنیت عاقدین کے اتفاق کر لینے سے باطل نہیں ہوتی ہے اسواسطے پیسوں کو کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہے تو نوٹ کو بھی کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہوگا۔

چوتھا نظریہ یہ اصطلاحی ثمن ہے کہ اس کی ثمنیت عاقدین کے اتفاق کر لینے سے باطل نہیں ہوتی جیسا کہ پیسوں کے سلسلہ میں امام محمدؒ کا قول ہے خاص طور سے جب حکومت نے اسکو بطور ثمن جاری کیا اور بطور ثمن قبول کرنے پر مجبور کیا ہے لہٰذا یہ نوٹ نقد ہے۔ فی نفسہ ثمن ہے کسی چیز کے عوض و بدل میں نہیں ہے۔ نقد اس چیز کو کہا جاتا ہے جسکو تبادلہ کے واسطہ سے عام طور پر قبول کر لیا جائے۔ نوٹ کی ایجاد اور اس کا رواج و شیوع مختلف مراحل سے گذرا ہے۔ ابتداءً اعتماد و اطمینان پیدا کرنیکے لئے نوٹوں کے اوپر عند الطلب ادائیگی کا وعدہ اور اس پر دستخط کئے گئے تھے، اب جب اعتماد و اطمینان پیدا ہو گیا تو قانونی طور سے اب عند الطلب اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے اگرچہ اب بھی دستخط موجود رہتے ہیں مگر یہ گذشتہ بات کی یادگار اور نقل کے طور پر ہے اب تو حکومت کے یہاں یہ بھی اب کوئی عام ضابطہ نہیں رہا کہ اعتماد و اطمینان پیدا کرنے کے لئے جس مقدار میں نوٹ جاری کئے گئے ہیں اس مقدار میں سونا چاندی موجود

ہو بلکہ زمین جائداد اور دیگر اموالِ تجارت بھی ہوا کرتے ہیں بلکہ بعض مرتبہ ضمانت کی چیز کا ہونا بھی ضروری نہیں ہوتا ہے اپنے اپنے اقتصادی احوال کے مطابق کوئی پچہتر فیصد کوئی اس سے کم کوئی اس سے زیادہ زرِ ضمانت کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ الغرض اعتماد و اطمینان پیدا کرنے میں حکومت کے اعتماد پیدا کرنے کو بھی دخل ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ حکومت کے اعتماد دلانے سے اعتماد پیدا ہو بھی جائے۔

اس نظریہ کے نتائج

(۱) ان نوٹوں کا تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ جائز نہ ہوگا بلکہ مساوات ضروری ہوگی اور اس مماثلت کا اعتبار ہوگا جو عدد نوٹ پر لکھے ہوئے ہوں۔ اسی طرح ادھار بھی صحیح نہیں ہوگا۔ مگر مولانا فتح محمد صاحب نے عطر ہدایہ میں ذکر کیا ہے کہ جب نوٹ کو نوٹ سے بدلا جائے تو مساوات باعتبار قیمت شرط ہے اور تقابض لازم نہیں ہے باعتبار اصل صورت کے کہ نہ وزنی ہے نہ کیلی ہے (۲) اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی (۳) اور بیع سلم بھی جائز ہوگی (۴) سونے یا چاندی کے نصاب کے برابر کسی کے پاس نوٹ ہوں تو ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی (۵) ایک جنس کے نوٹ کو دوسری جنس کے نوٹ سے کمی زیادتی کے ساتھ نقد ادھار بیچنا جائز ہوگا، ایک ملک کے نوٹ ایک جنس کے شمار ہوں گے، دوسرے ملک کے نوٹ جنس آخر سے شمار ہوں گے۔ لہٰذا ہندوستانی نوٹ سعودی نوٹ کے جنس سے نہیں ہیں اسلئے ہندوستانی نوٹ کو پاکستانی یا سعودی نوٹ سے کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہوگا حکومتوں نے باہم اپنے نوٹ کی قیمت مقرر کر رکھی ہے حکومتوں کا باہم تبادلہ انھیں مقرر کردہ قیمت کے مطابق ہوتا ہے۔ ان مقرر کردہ قیمت کی خلاف ورزی قانونِ وقت کی خلاف ورزی ہے اس قانون کی بلا رعایت کئے ہوئے اپنے طور پر کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہوگا اس طرح کے تبادلہ کو موجودہ زمانہ میں بلیک کہا جاتا ہے اس بلیک کو عوارض کی بناء پر منع کیا جا سکتا ہے۔ یہی آخری نظریہ تقریباً سبھی لوگوں کے یہاں اب قابلِ قبول ہو گیا ہے، سب سے پہلے اس نظریہ کو مولانا عبدالحی صاحب فرنگی محلی نے اور انکے شاگرد مولٰینا فتح محمد صاحب نے عطر ہدایہ میں اختیار کیا۔

شامی ص ۱۸۳/۴ باع فلوسا بمثلها او بدراهم او بدنانير فان نقد احدهما جاز وان تفرقا بلا قبض احدهما لم يجز۔ اس کے تحت شامی نے نقل کیا ہے کہ اصل کی روایت کے مطابق قبضہ ایک جانب سے ہو جائے تو کافی ہے۔ اور جامع صغیر کی روایت کے مطابق جانبین سے قبضہ ضروری ہے اور بدائع صنائع میں کرخی سے نقل کیا ہے کہ ایک جانب سے قبضہ کافی ہے

اس لئے کہ بیع صرف نہیں ہے، شروح مختصر طحاوی سے نقل کیا ہے کہ جانبین سے قبضہ ضروری ہے اور یہ اس لئے نہیں ہے کہ بیع صرف ہے بلکہ ربا النسیئہ لازم آنیکی وجہ سے ہے اور اسکو صحیح قرار دیا ہے۔ الغرض مسئلہ مختلف فیہ ہے، حاجت وضرورت کی بناء پر گنجائش ہو سکتی ہے۔

باب تحریم بیع فضل الماء الذی یکون بالفلاۃ وتحریم بیع ضراب الفحل

حدیث جابر وابوہریرہ نھی عن بیع فضل الماء۔

پانی تین قسم کا ہے (۱) سمندروں اور بڑے بڑے دریاؤں کا پانی اس میں سب لوگ شریک ہیں ہر شخص کو اس سے نفع اٹھانے کا حق ہے۔ جیسے آفتاب ماہتاب ہوا سے سب کو اٹھانے کا حق ہے ہر طرح کی ضرورت پوری کرنے کا حق ہے پینا، جانوروں کو پلانا، کھیتوں کو سینچنا، اسی طرح اس میں پن چکی لگانا بشرطیکہ عام لوگوں کا اس سے ضرر نہ ہو (۲) لوگوں نے اپنے طور پر نہر کھودی ہو، کنواں بنوایا ہو اس میں جو پانی ہے تو کنواں اور تالاب کا آدمی مالک ہے اور اس پانی کا دوسروں سے زیادہ حقدار ہے۔ عام لوگوں کو اس سے خود پانی پینے اور جانوروں کو پانی پلانے کا حق ہے اور اس پانی کا کنویں والا مالک ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے

امام نووی فرماتے ہیں کہ ہمارے یہاں صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ شخص اس پانی کا مالک ہے اور بعض اصحاب فرماتے ہیں کہ وہ اس کا مالک نہیں ہے۔ علماء حنفیہ کے یہاں بھی دو روایت ہے۔ ظاہر مذہب یہ ہے کہ وہ اس پانی کا مالک نہیں ہے اور غیر ظاہر الروایۃ میں یہ ہے کہ وہ آدمی اس پانی کا مالک ہے۔ جب مالک ہے تو اس کا بیچنا صحیح ہوگا بشرطیکہ اس کی مقدار معلوم ہو۔ البتہ لوگوں کو پینے اور جانوروں کو پلانے سے منع نہیں کر سکتا ہے (۳) وہ پانی جس کو باقاعدہ اپنے کسی برتن میں محفوظ کرلیا ہے بالاتفاق ائمہ اربعہ کے آدمی اس پانی کا مالک ہو جاتا ہے اور اس کا بیچنا جائز ہے۔ البتہ بلاعوض کے پانی دے دینا مستحب ہے لیکن مالک کو ایسے پانی دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے مگر جب لوگوں کو ضرورت ہو پیاس سے مرنے کا اندیشہ ہو ایسی صورت میں دینا لازم وواجب ہے، اگر نہ دے تو قتال کرنا جائز ہے مگر یہ اس وقت ہے کہ مالک کی ضرورت سے فاضل ہو اس کو اپنی جان بچانے کیلئے کافی ہو ورنہ اس کو مالک کیلئے چھوڑ دینا ضروری ہے جیسے جنگل وغیرہ کی لکڑیاں جب آدمی قبضہ کرے تو اس کا مالک ہو جاتا ہے بیچنا جائز ہو جاتا ہے اسی طرح جو پانی برتن میں محفوظ کرلیتا ہے اس کا مالک ہو جاتا ہے بیچنا جائز ہوگا اور نبی کریمؐ کی

حدیث "نھیٰ عن بیع فضل الماء" یا "نھیٰ عن بیع الماء" اور نبی کریم علیہ السلام کی حدیث "المسلمون شرکاء فی ثلثۃ فی الماء والکلأ والنار" یہ محمول ہے اس دوسری حدیث پر جس میں آپ نے فرمایا "لا یمنع فضل الماء لیمنع بہ الکلأ"، کہ جنگل وغیرہ کے اندر جو کنواں کھودے تو آدمی اس زمین کا مالک ہوجاتا ہے اور پانی کا بھی حقدار ہوجاتا ہے مگر لوگوں کو پینے اور جانوروں کو پلانے سے روکنے کا حق نہیں ہے اور فاضل پانی کو پینے اور جانوروں کو پلانے کیلئے بیچنا جائز نہیں ہے۔ یا پھر اس کو محمول کیا جائیگا سمندر اور بڑے بڑے دریاؤں کے پانی پر جو کسی کی ملکیت میں نہیں ہیں الی محل جو لوگ کنویں اور تالاب وغیرہ کے پانی کو اس کے مالک کی ملکیت نہیں قرار دیتے ہیں بلکہ صرف دوسروں سے زیادہ حقدار بتلاتے ہیں اس حدیث کو اس کے پانی کے بیچنے پر محمول کرینگے اور جس پانی کو برتن وغیرہ میں محفوظ کرلیا گیا ہو یا پانی وغیرہ جمع کرنے کیلئے جو ٹنکی بنائی گئی ہے وہ محرز اور مقبوض ہوگیا ہے اس کا بیچنا جائز ہے جس طرح سے گھاس میں سب لوگ شریک ہونیکے باوجود اگر اس کو کاٹ لیا جائے اور قبضہ میں کرلیا جائے تو بیچنا جائز ہے۔

لیمنع بہ الکلأ یا لیباع بہ الکلأ۔ یہ لام عاقبت اور انجام کیلئے ہے۔ جنگل میں جو کنواں وغیرہ رہتا ہے اس کے آس پاس کی گھاس کو چرانے کیلئے چرواہے اپنی بکریاں لے جاتے ہیں ان بکریوں کو ضرورت ہوگی کہ چرنے کے بعد پانی پیئیں جسکی وجہ سے وہ لوگ وہاں نہیں چرائیں گے اس طرح سے وہ گھاس اس کے لئے محفوظ ہوگئی اور اس کا ذریعہ ان بکریوں کو پانی پینے سے منع کرنا ہوا۔ اور جب لام عاقبت کیلئے ہے تو اس نیت سے کرے یا دوسری نیت سے دونوں صورتوں میں ممانعت ہوگی اور اس سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ خود آدمی اور جانوروں کے پینے سے روکنے کی ممانعت ہے، کھیتی سینچنے کی ممانعت اس میں داخل نہیں ہے۔

حدیث جابر :۔ عن بیع ضراب الجمل۔ اونٹ کو جفتی کیلئے کرایہ پر دینا۔

ضراب: ضرب الفحل اذا رکبھا للوقاع۔ اس میں معقود علیہ نفس ضراب ہی ہے اور ضراب پر مالک کو قدرت نہیں اسلئے کہ وہ فحل کے نشاط و رغبت پر مبنی ہے جب منفعت ایسی ہو جس کا وصول کرنا ممکن نہ ہو تو اجارہ صحیح نہیں ہوتا یہی مذہب ائمہ ثلثہ کا ہے۔ امام مالک کے یہاں اس کا اجارہ جائز ہے اس لئے کہ ان کے یہاں مدینہ میں اس کا رواج تھا۔ جمہور علماء ممانعت کے لئے اسی حدیث کو پیش کرتے ہیں اور اہل مدینہ کے رواج کو کرامت و ہدیہ پر محمول کرتے ہیں اجارہ پہ محمول نہیں کرتے ہیں۔ انس بن مالک کی حدیث جس کو ترمذی و نسائی نے نقل

کیا ہے کہ بنو کلاب کے ایک آدمی نے عسب فحل کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے منع فرمایا تو اس نے کہا "انا نطرق الفحل فنکرم فرخص لہ فی الکرامۃ" اجرت عقد میں مشروط ہوتی ہے اور کرامت ہدیہ اور تحفہ کے طور پر ہے جس میں احسان کا بدلہ احسان ہوتا ہے۔

وَعَنْ بیع الارض لتحرث: زمین کو مضاربت پر دینا۔ اسکی بحث پہلے گذر چکی ہے۔ الکلاء ہمزۃ مقصورہ کے ساتھ: گھاس خشک ہو یا تر۔

بَابُ تحرِیم ثمنِ الکلبِ

ابو مسعود انصاری کی حدیث

نَہٰی عَنْ ثمن الکلب۔ اور رافع کی حدیث میں شَرُّ الکسب ثمنُ الکلب۔ اور دوسری روایت میں ثمنُ الکلبِ خبیثٌ اور جابر کی روایت میں زجرَ النبیُّ صلے اللہ علیہ وسلم عَنْ ذٰلک ہے۔

ثمنِ کلب سے ممانعت اور اس کا بدترین کمائی اور خبیث ہونا اس کی خرید و فروخت کے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے جس کی وجہ سے امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک کسی طرح کے کتے کی بیع صحیح نہیں ہے معلّم ہو یا غیر معلّم ہو۔ اور امام ابو حنیفہ کے یہاں جن کتوں کے پالنے کی شریعت نے اجازت دی ہے اس کی بیع صحیح ہے کچھ مشائخ نے تعمیم کرتے ہوئے کہا کہ دیوانہ کتے کے علاوہ ہر طرح کے کتے کی بیع صحیح ہے فی الحال معلّم ہو یا معلّم نہ ہو اس لئے کہ جس سے نفع اٹھانا جائز ہے اس کا بیچنا بھی جائز ہے۔ امام مالکؒ کے اقوال مختلف ہیں۔ ایک قول امام شافعی اور امام احمدؒ کے مطابق ہے، دوسرا قول امام ابو حنیفہ کے مطابق ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ کلب ماذون کی بیع جائز اور کلب غیر ماذون کی بیع ناجائز ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کا استدلال اسی طرح کی حدیثوں سے ہے جس میں نہی کا لفظ ہے یا خبیث یا سحت کا لفظ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ابتداء میں ہر طرح کے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا جیسا آگے ابن عمر وغیرہ کی روایتوں میں آرہا ہے۔ اس کے بعد کچھ مخصوص قسم کے کتوں کو پالنے کی اجازت دی گئی تو اس طرح کے کتوں کی خرید و فروخت کی بھی اجازت ہوئی۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ثمن کلب سے ممانعت کی روایت اس وقت کی ہے جب ہر طرح کے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا، اس کے بعد مخصوص طرح کے کتوں کے پالنے کی اجازت دی گئی تو اس سے نفع اٹھانا جائز ہوا جیسے گدھا۔ کہ اس سے نفع اٹھانا جائز اس کا گوشت کھانا حرام ہے۔ تو جن کتوں سے نفع اٹھانا جائز ہوگا اسکی

بیع جائز ہوگی اور اس کی دلیل جابر بن عبد اللہ کی حدیث "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ثمن الکلب والسنور الا کلب صید۔ اخرجہ النسائی وقال ہذا منکر" مگر نکارت کیوجہ امام نسائی نے نہیں بیان کی، اس کے تمام رواۃ ثقات ہیں اور اس کا متابع بھی پایا جارہا ہے تابع علی حجاج الہیثم بن جمیل عن حماد وتابع علی حماد الحسن بن جعفر عن ابی الزبیر والذین رووہ موقوفا لیس بمناقض لان زیادۃ الثقۃ معتبرۃ۔

ایک دوسری روایت حضرت ابو ہریرہ کی مرفوعاً ہے "نہی عن بیع الکلب الا کلب صید او ماشیۃ" اخرجہ الترمذی وقال لایصح من ہذا الوجہ ابو المہزم تکلم فیہ شعبۃ۔ لیکن ابو مہزم اس روایت کے نقل کرنے میں منفرد نہیں ہیں بلکہ انکا بھی متابع پایا جاتا ہے۔ ابو المہزم تابع علیہ الولید والمثنی عن عطاء عن ابی ہریرۃ۔ اور ابن عباس کی روایت بسند ابوحنیفہ مرفوعاً۔ "رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمن الکلب للصید وسندہ جید۔ اور حضرت عثمان نے ایک شخص پر کتے کی قیمت کو بطور تاوان لازم کیا تھا اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص نے ایک شخص پر جس نے شکاری کتا قتل کر دیا تھا چالیس درہم لازم کیا۔ اسی لئے امام محمد نے کتاب الحج میں کہا قال ابوحنیفۃ لاباس بثمن کلب الصید ولاباس ببیعہ اور مشائخ نے اسی کے ساتھ ان کتوں کو بھی داخل کیا جن سے نفع اٹھانے کی اجازت ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ نہی تحریم کیلئے نص نہیں ہے، نہی جو تحریم کیلئے نص ہے وہ قول القائل لغیرہ علی سبیل الاستعلاء "لاتفعل" ہے۔ یہی حال خبیث اور شر الکسب کا بھی ہے۔ اس لئے کہ آپ نے کسب الحجام کو بھی شر الکسب فرمایا ہے جو بالاتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے اور نہی کو حرمت کے بجائے دناءۃ پر محمول کیا جاتا ہے ایسے کمائی کے طریقے جس سے عار لازم ہو۔ اسی طرح سے یہاں پر بھی ثمن کلب کی ممانعت کو محمول کیا جائے۔ نیز نبی کریم علیہ السلام نے ثمن کلب کے ساتھ ثمن سنور کو شامل کرتے ہوئے زجر فرمایا ہے اور ثمن سنور بالاتفاق جائز ہے اور یہ زجر تنزیہ کے طور پر ہے اور مکارم اخلاق پر ابھارنے کے قبیل سے ہے۔

مہر البغی:۔ بغی فعیل کے وزن پر ہے باغیہ کے معنے ہیں: زانیہ۔ مہر سے مراد یہاں پر زنا کی اجرت ہے۔ تشبیہ کے طور پر اسکو مہر کہا گیا ہے۔ اجارہ کے اندر منفعت کو شرعاً مباح ہونا ضروری ہے۔ اگر منفعت مباح نہیں ہے تو وہ اجارہ باطل ہے۔ اسی لئے فقہاء کے یہاں ضابطہ ہے۔ "الاستیجار علی المعصیۃ لایجوز" امام ابوحنیفہ نے کہا کہ الاستمتاع یا تمکین وغیرہ کے الفاظ جو نکاح متعہ میں استعمال ہوتے ہیں یہ مہر بغی کے قبیل سے نہیں ہیں اس لئے اس کے اوپر حد

نہیں ہوگی بلکہ تعزیر ہوگی اور اجرت حلال ہوگی اگرچہ سبب حرام ہے اور اگر ایسے الفاظ استعمال کئے جو نکاح متعہ کے اندر نہیں بولے جاتے ہیں تو وہ صراحۃً زنا ہے اس پر حد واجب ہوگی، اجرت عورت کیلئے جائز نہیں ہوگی۔

حلوان الکاھن:۔ کاہن کو کہانت پر جو اجرت دی جائے اسکو حلوان کہا جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ پہلے حلوہ وغیرہ کوئی چیز دی جاتی رہی ہو پھر اس کے ہر عوض پر حلوان کا اطلاق ہونے لگا ہو یا شیرینی سے تشبیہ دیتے ہوئے اس پر حلوان کا اطلاق کیا گیا ہے کہ وہ اجرت اسکو بلا کلفت و مشقت کے حاصل ہو رہی ہے۔ جو منفعت شرعاً مباح نہیں ہے اس کا اجارہ صحیح نہیں ہے کہانت نا جائز ہے اسلئے اسکی اجرت بھی نا جائز ہے۔ کاہن ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو غیب دانی کا دعویٰ کرتے ہیں اور ہونیوالی باتوں کو بتلاتے ہیں اور اس کے مدعی ہوتے ہیں۔ اور عراف ان لوگوں کو کہا جاتا تھا جو گذری ہوئی چیزوں کے جاننے کا دعویٰ کرتے تھے جیسے کوئی چیز چوری چلی گئی ہے۔ کوئی چیز گم ہوگئی ہے اور منجم جو تاروں کو دیکھ کر حالات کے بتلانے کے مدعی ہیں لیکن کبھی کبھی کاہن کا اطلاق ان تینوں پر ہوتا ہے اور یہاں پر یہ تینوں مراد ہیں البتہ کبھی کبھی کاہن کا اطلاق طبیب اور ڈاکٹر پر بھی ہوتا ہے۔ یہاں پر کاہن سے مراد طبیب و ڈاکٹر نہیں ہیں۔

کسب الحجام خبیثٌ:۔ اس کی بحث آگے آرہی ہے۔

بابُ الامر بقتل الکلابُ

ایک مرتبہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آنے کا وعدہ فرمایا تھا مگر تاخیر ہوگئی اس لئے کہ آپ کے تخت کے نیچے کتے کا بچہ تھا۔ حضرت جبرئیل کی تاخیر آپ پر بہت شاق گذری پھر یکایک آپ کا ذہن اس کتے کی طرف گیا۔ آپ نے کتے کو باہر کیا اور جگہ کو صاف کیا۔ جب کتا وہاں سے چلا گیا تو حضرت جبرئیل علیہ السلام تشریف لائے۔ آپ نے تاخیر کی وجہ پوچھی تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے کتے کے مکان کے اندر ہونے کو بتلایا اس کے بعد آپ نے کتوں کے قتل کرنے کا حکم دیا۔ صحابہ کرام کتوں کو قتل کرنے لگے یہانتک کہ خانہ بدوشوں کی عورتیں بھی کتے کو ساتھ میں لاتیں تو اس کو بھی قتل کر دیا جاتا۔ **حتیٰ انا لنقتل کلب المریۃ**:۔ میم کے ضمہ راء کے فتحہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ مراۃ کی تصغیر ہے۔ پھر اس کے بعد آپ نے عام کتوں کے قتل کرنے سے منع فرمایا اور فرمایا "ما بالھم و بال الکلاب" یعنی لوگوں کو انھیں قتل نہیں کرنا چاہئے اور فرمایا "علیکم بالاسود البھیم

ذی النقطتین فانہ شیطان، بہیم کے معنیٰ خالص کے ہیں۔ نقطتین، دو نقطے چمکدار جو اس کی آنکھوں کے اوپر ہوتے ہیں۔ فانہ شیطان۔ کتوں کی جنس سے نکالنا مقصود نہیں ہے بلکہ اسکے حکم کو بیان کیا ہے۔ امام الحرمین فرماتے ہیں کہ ابتداءً ہر طرح کے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا پھر اسکو ممنوع کر کے کالے کتے کے قتل کرنیکی اجازت باقی رکھی گئی پھر ہر طرح کے کتے جن سے کوئی ضرر نہیں ہے اس کے قتل سے منع کر دیا گیا چاہے کالا یا غیر کالا۔ اور کتوں کو شکار اور بکریوں کی حفاظت کیلئے پالنے کی اجازت دی گئی۔ "ثم رخص فی کلب الصید وکلب الغنم" اور عبداللہ بن مغفل کی ایک روایت میں ورخص فی کلب الصید والغنم والزرع ہے اسی طرح ابوہریرہ کی روایت میں الا کلب حرث ہے اور سفیان بن ابی زہیر کی روایت میں بھی کلب زرع کا استثناء ہے۔ اور جب ابن عمر سے کہا گیا کہ ابوہریرہ او کلب زرع کا اضافہ کرتے ہیں تو ابن عمر نے کہا ان لابی ھریرۃ زرعًا اس سے ابن عمر کا مقصد روایت کی تضعیف اور شک کا اظہار نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ کھیتی والے تھے اس لئے اسکے مسئلہ سے زیادہ واقف ہیں اسلئے کہ مبتلیٰ بہ کو غیر مبتلیٰ بہ سے زیادہ ہی احکام حاصل کرنا چاہئے رہا ابن عمر کی بعض روایت میں جو الا کلب زرع کا اضافہ موجود ہے تو کہا جائے گا کہ جب انھوں نے ابوہریرہ سے سنا تو ان کو یقین ہو گیا کہ یہ نبی کریم علیہ السلام کا فرمان ہے تو اپنی اس حدیث میں اضافہ کر لیا۔ بلاضرورت کتا پالنا ممنوع ہے اور ان تینوں ضرورتوں کیلئے پالنے کی اجازت منصوص ہے باقی محلہ وغیرہ کی حفاظت کیلئے فقہاء نے اسی پر قیاس کیا ہے۔

الا کلب ضار۔ ضاری، ضاریا۔ کلبًا ضاریًا اس کی ترکیب واضح ہے اور کلب ضاری اور ضار مضاف مضاف الیہ ہے موصوف کی اضافت اپنی صفت کیطرف جیسے ماء البارد۔ اور ضاری، یاء کے ساتھ۔ اسم منقوص میں الف لام نہ ہو تو بھی جائز ہے۔ البتہ مشہور اس کو حذف کرنا ہے۔ کلب ضاریۃ یہ کلب ذی کلاب ضاریۃ کے معنیٰ میں ہے

نقص من عملہ کل یوم قیراطان:۔ ابن عمر کی بعض روایتوں میں قیراطان ہے اور بعض روایتوں میں قیراط ہے اسی طرح سے ابوہریرہ کی بعض روایتوں میں قیراطان اور بعض میں قیراط ہے۔ اس تفاوت کیوجہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ شہر اور دیہات کا فرق ہے کہ شہری کتوں سے دو قیراط کی کمی ہوگی اور دیہاتی کتوں سے ایک قیراط کی (۲)، بعض لوگوں نے کہا کہ مدینہ کے کتوں سے دو قیراط کی اور مدینہ کے علاوہ کے کتوں سے ایک قیراط کی کمی ہوگی (۳)، اعتبار زیادتی کا ہوگا

اس لئے کہ اس نے یاد رکھا ہے اس چیز کو جس کو دوسرے نے یاد نہیں رکھا اسلئے ثقہ کی زیادتی کا اعتبار ہوتا ہے (۴) ابتداء میں ایک قیراط کی بات تھی پھر نفرت بڑھانے کیلئے دو قیراط کا حکم ہوا جس نے جیسا سنا ویسا بیان کیا۔

باب حلّ اجرۃ الحجامۃ

اس کے پہلے رافع کی حدیث میں "شرُّ الکسب کسب الحجّام اور کسبُ الحجّام خبیثٌ" کا لفظ گذر چکا ہے۔ ان احادیث کیوجہ سے بعض علماء نے اسکو حرام قرار دیا ہے اور اسکو غلام کو کھلانا جائز قرار دیا ہے اور آزاد کو کھلانا حرام۔ اور حضرت جابر کی روایت میں آپ نے فرمایا "اعلفه الناضح" اور محیصہ کی روایت میں اس کے کسب سے منع فرمایا، جب زیادہ اصرار کیا تب کہا اعلفه ناضحك اور اطعمه رقيقك" مگر ائمہ ثلثہ اور یہی امام احمد کا بھی مذہب ہے کہ جائز ہے اور یہ ممانعت حرمت کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ دناءۃ کی بنیاد پر ہے جس سے عار لاحق ہوتا ہے۔ ابن عباس کی روایت میں ہے کہ آپ نے سنگھی لگوائی اور اس کی اجرت دی۔ اگر حرام ہوتا تو آپ اجرت نہ دیتے۔ اسی طرح حضرت جابر کی بھی روایت ہے جسکو ابو یعلی نے نقل کیا ہے "لو کان حراما لم يعطه"
فقہ کا قاعدہ ہے ماحرم اخذہ حرم اعطائہ جس کا لینا حرام ہے دینا بھی حرام ہے جیسے ربوا، زنا، رشوت وغیرہ میں البتہ رشوت کو ضرورت کے طور پر بعض صورتوں میں جائز قرار دیا ہے۔ نبی کریم علیہ السلام کو اجرت دینے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، چاہتے تو کہدیتے کہ تم بلا اجرت سنگھی لگاؤ بعد میں تم کو خوش کردوں گا۔ یحیی بن سعید الانصاری فرماتے ہیں کہ برابر مسلمان حجامت کی اجرت کو صحیح سمجھتے رہے اور اس پر انکار نہیں کرتے تھے اور محیصہ وغیرہ کی روایت میں غلام اور جانوروں کو کھلانے کی اجازت دی۔ اگر یہ کسب حرام ہوتا تو زمانہ آئندہ کیلئے منع فرمادیتے مگر زمانہ آئندہ کیلئے اجرت کی اجازت دی اور اس کا مصرف بیان کردیا۔ پھر اگر حرام ہوتا تو اپنے غلام اور جانور کو کھلانے کو نہ فرماتے کیونکہ ان پر خرچ کرنا اپنے اوپر خرچ کرنے کے حکم میں ہے۔

حجم النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم عبدٌ لبنی بیاضة۔ انھیں کی کنیت ابو طیبہ ہے۔ فوضعوا عنه من خراجه۔ خراج کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک اپنے غلام سے کہتا ہے کہ تم کماؤ اور اپنی کمائی سے ماہانہ یا ہفتہ وار مجھ کو ایک مقدار معین دو، اسی مقدار معین کو خراج اور ضریبہ کہتے ہیں۔

افضل ما تداویتم به الحجامة:۔ اطباء کہتے ہیں کہ گرم ملکوں میں حجامت یعنی سنگھی مفید

ہے اور آدھے مہینے کے بعد میں زیادہ مفید ہے اس لئے کہ اخلاط کا ہیجان اول اور آخر مہینوں میں نہیں ہوتا ہے مہینہ کے اوسط میں ہوتا ہے اس لئے" افضل ماتداویتم" کا مطلب اہل حجاز اور اس طرح کے گرم ملکوں کیلئے ہے کیونکہ ان کا خون پتلا ہوتا ہے بدن کے ظاہری حصہ کیطرف خون کا میلان ہوتا ہے۔ دوسری بات ادویہ کے باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی حقیقت یہ ہے کہ نبی کریم علیہ السلام کی اس قسم کی احادیث وحی کے قبیل سے ہیں یا عام تجربے کی باتیں ہیں؟ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی حجۃ اللہ البالغہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے" وما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتھوا" کے قبیل سے ہیں۔ دوسرے وہ امور ہیں جو تبلیغ رسالت کے قبیل سے نہیں ہیں اسی کے بارے میں آپ نے فرمایا" انما انا بشر اذا امرتکم بشئ من دینکم فخذوبہ واذا امرتکم بشئ من رائی فانما انا بشر"۔ تابیر نخل کا قصہ، اس میں آپ نے فرمایا فانی انما ظننت ظنا ولا تواخذونی بالظن ولکن اذا حدثتکم عن اللہ شیئا فخذوبہ۔ شاہ صاحب نے اسی قبیل سے طب کو فرمایا ہے اور اسی قبیل سے" علیکم بالادھم الاقرح" کو بھی قرار دیا ہے اور فرمایا ومستندہ التجربۃ۔

بَابُ تَحْرِیْمِ بَیْعِ الْخَمْرِ وَالْمَیْتَۃِ وَالْخِنْزِیْرِ وَالْاَصْنَامِ

ابوسعید خدری کی حدیث ان اللہ یعرّض بالخمر ولعل اللہ سینزل فیھا امرًا۔ عرب میں شراب کا رواج تھا اس لئے یک بہ یک شراب کو حرام نہیں قرار دیا گیا بلکہ پہلے آیت اتری" یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما اثم کبیرٌ ومنافع للناس" جس چیز میں نقصان زیادہ اور فائدہ کم ہو اس کو حلال باقی کیسے رکھا جا سکتا تھا۔ اس آیت میں خود اشارہ ہے کہ آگے اسکو حرام کر دیا جائیگا۔ پھر ایک خاص وقت میں شراب پینے کو منع کیا گیا" لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکٰرٰی" کی آیت نازل ہوئی۔ اس کے بعد پھر شراب کی حرمت نازل ہوئی۔ پہلی آیت کے نازل ہونے کے وقت میں آپ نے تقریر کی کہ اس کے بارے میں حکم اترنے والا ہے اس لئے جس کے پاس شراب ہو اسکو بیچ لے نفع اٹھالے۔ اسکے بعد جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ جس کے پاس شراب ہے نہ پیئے نہ بیچے۔ تو لوگوں نے اس پر عمل کرتے ہوئے جس کے پاس شراب تھی انھوں نے اس کو بہادیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت کا حکم نازل ہونے سے پہلے پہلے اس کے بارے میں کوئی تکلیفی حکم

نہیں ہے بلکہ مباح ہے۔ "مَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا" کی آیت بھی اسی پر دلالت کرتی ہے اور اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نبی علیہ السلام مسلمانوں کے جہاں دین کے اعتبار سے خیر خواہ تھے اسی طرح دنیا کے اعتبار سے بھی خیر خواہ تھے۔ اسی لئے فرمایا کہ جب تک مباح ہے جلدی سے اس سے فائدہ اٹھا لو۔ بالاتفاق علماء کے شراب پینا حرام ہے اسی طرح اسکا بیچنا حرام ہے۔ کسی چیز کی بیع کے باطل ہونیکی علتوں میں سے ایک علت اس کا نجس ہونا بھی ہے امام شافعی کے یہاں معقود علیہ کا طاہر ہونا ضروری ہے۔ اسی لئے شراب اور کتے کی بیع صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح ایسی ناپاک چیز جس کا پاک کرنا ممکن نہیں اس کا بھی بیچنا صحیح نہیں ہے۔ یہی مذہب امام مالک کا بھی ہے کہ مبیع کو طاہر ہونا چاہئے نجس کی بیع جائز نہیں ہے۔ حنفیہ کے نزدیک مبیع کیلئے مال متقوم ہونا ضروری ہے یعنی جس سے شرعاً نفع اٹھانا جائز ہے شراب اور سور سے شرعاً نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اسلئے اس کا بیچنا بھی صحیح نہیں ہے۔ عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث "ان الذی حرّم شربہا حرّم بیعہا" اس میں بھی پینے کی ممانعت کے ساتھ بیچنے کی ممانعت کی تصریح ہے۔ حضرت عائشہ کی روایت میں جب ربا کی آیت نازل ہوئی تو آپ نے لوگوں کے سامنے پڑھا اور آپنے شراب کی تجارت کی حرمت کو بھی ذکر کیا۔ شراب کی تحریم سورۂ مائدہ میں ہے جو آیت ربو سے بہت پہلے نازل ہوئی ہے اس لئے کہ آیتِ ربوا "آخر ما نزل" کے قبیل سے ہے۔ جب شراب کی حرمت نازل ہوئی اسی وقت اسکی تجارت کی بھی حرمت نازل ہوئی تھی جیساکہ حضرت ابو سعید خدری کی حدیث میں ہے۔ اس لئے کہا جائیگا کہ ربوا کی حرمت کے ساتھ تحریم خمر کی زیادہ سے زیادہ اشاعت کیلئے اس موقع پر بھی آپ نے اس تحریم خمر کو بھی ذکر کیا۔

خمر کی حقیقت امام ابو حنیفہ کے یہاں خمر انگور کا کچا رس ہے، جب اس میں تیزی اور اُبال آئے۔ یہ قلیل و کثیر حرام ہے نجس ہے نجاست غلیظہ کے ساتھ اور اس کا بیچنا جائز نہیں ہے اور اس کے پینے پر حد جاری کی جائے گی، اس سے نشہ ہو یا نہ ہو۔ اور معتمد قول کی بنیاد پر دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ اور دوسری قسم شراب کی انگور کا رس جس کو پکا دیا جائے یہاں تک کہ دو ثلث سے کم ختم ہو جائے۔ اور تیسری قسم "نقیع تمر" اور چوتھی قسم "نقیع زبیب" جب ان کے اندر تیزی اور جوش آجائے۔ یہ تینوں قسم کی شرابیں بھی حرام ہیں مگر ان کی حرمت خمر کی حرمت سے کمتر درجہ کی ہے اور نجس ہے مگر انکی بیع

جائز ہے کراہت کے ساتھ امام ابوحنیفہ کے یہاں۔ صاحبین کے یہاں اسکی بھی بیع جائز نہیں ہے لیکن فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو شراب تیار کی جائے حرام ہے۔ امام صاحب کے یہاں اتنی مقدار جس سے نشہ آجائے وہ ناجائز ہے اور طاہر ہے اور امام محمد کے نزدیک انکا بھی پینا ناجائز ہے اور فتویٰ اسی پر ہے مگر بیع اور طہارت کے باب میں امام صاحب کے قول پر فتویٰ ہے جس کی بناء پر موجودہ زمانہ میں انگریزی دواؤں میں ان دواؤں کے اثر کو تیز اور پائیدار بنانے کے لئے الکحل اس میں استعمال کرتے ہیں اگر یہ الکحل انگور اور کھجور سے نہیں بنائے گئے ہیں تو دواؤں میں اس کو استعمال کرنا اور خریدنا سب صحیح ہوگا۔

حرّم بیع الخمر والمیتۃ والخنزیر والاصنام :۔ شراب آدمی کی عقل کو فاسد کرتی ہے اور سور اور مردار آدمی کے مزاج کو خراب کرتے ہیں اور اصنام آدمی کے دین کو برباد کرتے ہیں عقل اور دین کی حفاظت کیلئے اللہ اور اس کے رسول نے ان سب کو حرام قرار دیا۔

میتہ جو اپنی طبعی موت مرا ہو۔ اس کے حرام ہونیکی وجہ دم مسفوح کا اس کے اندر جذب ہو جانا ہے، اس لئے بال، اون، ہڈی وغیرہ میتہ کے اندر داخل نہیں ہیں حضرت میمونہ کی مری ہوئی بکری کے بارے میں آپ نے فرمایا تھا کہ اس کی کھال سے فائدہ اٹھاؤ تو لوگوں نے کہا کیسے فائدہ اٹھایا جائے وہ تو مردہ ہے تو آپ نے فرمایا "انما حرم لحمھا" اور آیت "ومن اصوافہا واوبارھا واشعارھا اثاثا ومتاعا الی حین" یہ بھی اس کے مباح الانتفاع ہونے پر دال ہے۔ اور حضرت انس کی حدیث جس کو بیہقی نے نقل کیا ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یمتشط من عاج۔ اور عاج : ہتھی کے دانت کو کہتے ہیں۔ امام بخاری نے زہری سے تعلیقاً نقل کیا ہے کہ سلف عظام فیل سے کنگھا کرتے تھے" ادرکتُ ناسًا من العلماء یمتشطون بھا ویدھنون بھا" یہ مذہب جو ماقبل میں بیان کیا گیا ہے امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا ہے۔ امام شافعی کے یہاں یہ سب اجزاء میتہ سے ہیں جو میتہ کا حکم ہے وہی انکا حکم ہے یہ سب ناپاک، ناقابل انتفاع اور ناقابل بیع ہیں۔ آدمی کی لاش بھی ناقابل بیع ہے مسلمان اپنی کرامت کی وجہ سے اور مشرک اس کے بارے میں ترمذی میں ابن عباس کی روایت ہے" ان المشرکین ارادوا ان یشتروا جسد رجل من المشرکین فابی النبی صلے اللہ علیہ وسلم ان یبیعہم" یہ واقعہ غزوۂ خندق کا ہے۔ نوفل بن عبداللہ

خندق کو پار کرنا چاہتا تھا تو مسلمانوں نے قتل کر دیا اس کی لاش کو وہ لوگ خریدنا چاہتے تھے تو حضور علیہ السلام نے فرمایا "لاحاجۃ لنا بجسدہ ولا بثمنہ" اور جس چیز کے اندر نجاست پڑ جائے تو اسکو کھانا جائز نہیں ہے البتہ اس سے دوسرا فائدہ اٹھانا اکثر علماء کے نزدیک صحیح ہے۔ ابوہریرہ کی حدیث "سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن فارۃ وقعت فی سمن فماتت، قال ان کان جامداً فخذوھا وما حولھا ثم کلوا ما بقی وان کان مائعاً فلاتقربوہ" مسند احمد کی ایک روایت میں "فلاتاکلوہ" ہے۔ لہٰذا لاتقربوہ سے مراد لاتاکلوہ ہے۔ کھانا منع ہے دوسرا فائدہ منع نہیں ہے چنانچہ طحاوی نے اپنی سند سے بطریق عبدالواحد عن معمر عن الزہری عن ابن المسیب عن ابی ہریرہ نقل کیا ہے "انہ علیہ السلام سئل عن الفارۃ تقع فی السمن والودك قال استصبحوا بہ ولا تاکلوہ" اسی طرح یہ مضمون ابن عمر سے مرفوعاً منقول ہے اور ابن عمر کا فتویٰ بھی یہی ہے۔ اور ایسی چیز جو نجاست پڑنے سے ناپاک ہوئی ہے اس کی بیع شوافع اور موالک کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان لوگوں کے یہاں بیع کے ممنوع ہونیکی ایک وجہ مبیع کا نجس ہونا بھی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیع کے جائز و ناجائز ہونیکا مدار مبیع کی طہارت و نجاست نہیں ہے بلکہ اس کی منفعت کا مباح ہونا ہے جس سے منفعت جائز اس کا بیچنا جائز اور جس سے منفعت ناجائز اس کا بیچنا ناجائز ہے۔

والخنزیر :۔ بالاتفاق علماء کے خنزیر اور اس کے سارے اجزاء سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔ اس لئے اس کی بیع بھی ناجائز ہے البتہ فقہاء احناف نے کسی زمانہ میں "الضرورات تبیح المحذورات" کے قاعدہ سے سور کے بال کو جوتے میں سلائی کیلئے اس کے استعمال کی اجازت دیتے تھے اور چونکہ بے قیمت نہیں مل پاتا تھا جس سے اس کے خریدنے کو تو جائز قرار دیا تھا مگر مسلمان بائع کیلئے اس کی قیمت کو حرام قرار دیا تھا، بعد میں سور کے بال کا بدل دستیاب ہو گیا تو پھر اس کا استعمال بھی ناجائز ہو گیا۔

والاصنام :۔ صنم اسکو کہتے ہیں جس میں تصویر ہو چاہے اس کا جسم ہو یا نہ ہو اور وثن اسے کہیں گے جس کا جثہ ہو لہٰذا کاغذ وغیرہ پر بنی ہوئی تصویریں اصنام میں داخل ہیں اگرچہ اوثان کے قبیل سے نہیں ہیں۔ اگر صنم کو عبادت کیلئے اور دیگر ناجائز اغراض کیلئے خریدا جائے تو بالاتفاق علماء کے اس کی بیع باطل ہے لیکن اگر اس کے ٹکڑوں سے دوسرا فائدہ اٹھانا ممکن ہو تو بعض علماء کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے۔

فقیل یارسول اللہ أرأیت شحم المیتۃ فانہ یطلی بہا السفن ویدھن بہا الجلود ویستصبح بہا الناس " میتہ کی چربی سے تین طرح کے نفع کو ذکر کیا گیا ہے قال لاھو حرام "۔ ھو ضمیر کے مرجع کے اندر اختلاف ہے۔ اکثر شوافع بیع کیطرف لوٹاتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس سے نفع اٹھانا جائز ہوگا مگر اس کا بیچنا صحیح نہ ہوگا اور علماء حنفیہ اور بیشتر علماء اس سے جو نفع اٹھانا مفہوم ہوتا ہے اس انتفاع کیطرف ضمیر لوٹاتے ہیں۔ اور ابن ماجہ کی روایت "لاھن حرام" سے اسی کی تائید ہو رہی ہے اور اسی لئے بھی کہ ان لوگوں نے انتفاع کی بات ذکر کی ہے اور انھیں افعال کی بابت دریافت کیا جس کا آپنے جواب دیا ہے لاھو حرام " جس کیوجہ سے مردار کی چربی سے کسی قسم کا فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوگا۔ اور جو لوگ ضمیر کو بیع کیطرف لوٹاتے ہیں وہ لوگ کہتے ہیں پوچھنے والوں کی غرض میتہ سے شحوم کو مستثنیٰ کرنا تھا جیساکہ عباس نے حرم کی گھاس سے اذخر کی تخصیص کی درخواست کی۔ اور انھوں نے افعال کے بارے میں خبر دیا ہے کہ ایسا ایسا کیا جاتا ہے اسکی بابت سوال نہیں کیا ہے بلکہ آپنے بیع کی حرمت کو ذکر کیا اس کے بعد ان لوگوں نے اس کے بیچنے کی بابت ان منافع کی بنیاد پر سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ "ھو حرام "۔

قاتل اللہ الیھود ان اللہ عزوجل لما حرّم علیھم شحومھا اجملوہ ثم باعوہ فاکلوا ثمنہ "۔ اِجمال، تجمیل، جَمَلَ (ن)، چربی کو پگھلانا۔ چربی پگھلائے جانے سے پہلے عربی میں اسکو شحم کہتے ہیں اور پگھلائے جانیکے بعد اسکو وَدَکْ کہتے ہیں۔ اس طرح انھوں نے حیلہ کیا کہ نام کی تبدیلی سے فائدہ اٹھانا چاہا جبکہ اس کی حقیقت تبدیل نہیں ہوئی۔ اس طرح کا حیلہ جو حکمت شرعیہ کو باطل کرے بالاتفاق علماء کے ناجائز ہے، اور اگر آدمی ایسی تدبیر کرتا ہے جس سے اپنے اوپر سے یا دوسرے سے مضرت کو دفع کرے اور حرام سے بچے یا حلال تک پہونچے اور اس کیلئے جائز طریقہ استعمال کرے تو صحیح ہے۔ خود نبی کریم علیہ السلام نے اسطرح کی تدبیر بتلائی ہے جیساکہ ابوہریرہ کی حدیث جو بخاری و مسلم میں ہے کہ عامل خیبر نے کہا تھا کہ دو صاع خراب کھجور دے کر ایک صاع اچھی کھجور خریدتا ہوں تو آپ نے فرمایا " لاتفعل بع الجمع بالدراھم ثم ابتع بالدراھم جنیباً "۔

فباعوھا واکلوا اثمانھا۔ ابوداؤد کے اندر ابن عباس کی حدیث میں " ان اللہ اذا حرّم علیٰ قوم اکل شئی حرّم علیھم ثمنہ "، جسکی وجہ سے بعض لوگوں نے کہا کہ جسکا کھانا حرام ہے اسکا بیچنا بھی حرام ہے۔ جمہور علماء کہتے ہیں کہ یہ حدیث قاعدہ کلیہ کے طور پر نہیں بیان کی گئی ہے بلکہ یہ خاص شحوم میتہ اور شراب کے بارے میں ہے کہ اللہ نے اس سے نفع اٹھانے کو بھی حرام قرار دیا جس طرح اس کے کھانے کو حرام قرار

دیا ہے اس لئے کہ تمام علماء کا اجماع ہے کہ گدھے وغیرہ کا بیچنا صحیح ہے جسکا کھانا حرام ہے۔

بَابُ الرِّبوا

ربا کے لغوی معنیٰ: کسی چیز میں اضافہ۔ ربا یربو۔ زکا ونما۔ اصطلاح شرع میں " ہو فضلٌ خالٍ عن عوض بمعیار شرعی لاحد المتعاقدین۔ یعنی اموال ربویہ میں ان کے مبادلہ میں جو زیادتی ہو۔

ربا کی دو قسمیں ہیں:۔ (۱) ربا فی الذمہ (۲) ربا فی البیع ۔ ربا فی الذمہ: جو بیع یا قرض یا کسی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہو اس میں زیادتی ہو۔ ربا ماالقرنی الذمۃ کی دو قسمیں ہیں (۱) ربا الجاہلیۃ ہو القرض المشروط فیہ الاجل وزیادۃ مال علی المستقرض۔ یعنی وہ زیادتی جو قضاء دین کی تاخیر کیلئے لی جائے۔ اس کی دو صورتیں تھیں۔ شروع ہی سے ادھار لیا جائے اور اس مدت کے بدلہ میں زیادتی کو وصول کیا جائے۔ دوسری صورت یہ تھی کہ پہلی مدت کے بدلہ میں زیادتی نہ لی جائے لیکن جب اس مدت پر ادائیگی نہ ہوسکے تو اس کیلئے نئی مدت مقرر کی جائے اور اس کے بدلہ میں زیادتی لی جائے یہی ربا الجاہلیۃ ہے جس کا ذکر قرآن کے اندر ہے اسی کو ربا النسیۃ بھی کہا جاتا ہے جس کی حرمت قطعی اور منصوص ہے اور اس کے حرام ہونے میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں عربوں کے پاس درہم ودینار کی شکل میں سکّے بہت کم تھے کیونکہ یہ سکے ایران وروم سے آیا کرتے تھے اسی لئے زیادہ تر ان کے معاملات لین دین اور قرض ان پھلوں اور غلوں کے متعلق ہوا کرتے تھے جو ان کے ملک میں پیدا ہوتے تھے انھیں کو قرض یا ادھار کے طور پر لیتے تھے اور پھلوں کے پکنے اور کھیتی کے کٹنے کے زمانہ میں دیا کرتے تھے اسی لئے اس طرح کے معاملات کو کبھی سلف، کبھی حق، کبھی دین سے تعبیر کرتے اور کبھی مؤجل (ادھار بیع) سے۔ تابعین نے ربا الجاہلیۃ کی تشریح کرتے ہوئے کبھی دین کبھی مداینہ کبھی حق اور کبھی بیع مؤجل کا لفظ استعمال کیا ہے: القرض ما یعطیہ من المال لیتقاضاہ دنت الرجل اقرضتہ السلف القرض والسلم" اس سے معلوم ہوا کہ دین اور قرض کے درمیان کوئی فرق نہیں تھا، فقہاء جو دین وقرض کے درمیان فرق کرتے ہیں تو اس قرض سے مراد وہ قرض ہے جو تبرع کے طور پر ہو اور وہ قرض جس میں مدت بھی ہو اور مدت کے بدلہ میں زیادتی حاصل ہو تو وہ قرض نہیں ہے بلکہ عقود فاسدہ میں سے ہے۔ اس لئے کہ قرض کے اندر بھی درہم کا تبادلہ درہم سے ادھار ہوتا ہے۔ شریعت نے تبرع کی شرط کے ساتھ

اجازت دی ہے۔
ربا ماتقرر فی الذمۃ کی دوسری قسم۔ ضع وتعجل ہے ۔ ربا فی البیع اس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے اور یہ حقیقۃً بیع کی قبیل سے تھا۔ اہل عرب ربا کے جس مفہوم سے واقف تھے وہ تو وہی ربا ہے جو "ماتقرر فی الذمۃ" ہے اور یہ مفہوم ان کے یہاں جانا پہچانا تھا۔ ربا فی البیع کو نبی کریم علیہ السلام نے غزوۂ خیبر کے موقع پر حرام قرار دیا ہے جس کی وجہ سے بہت سے صحابہ کو اس کی حرمت کا علم نہیں ہو سکا تھا اور وہ ربا فی البیع کا معاملہ کرلیتے تھے۔ جیساکہ آگے روایت میں آرہا ہے کہ آپ کی طرف سے خیبر میں جو عامل مقرر تھے۔ سواد بن غزیہ انھوں نے اس طرح کا معاملہ کرلیا تھا حضرت بلال نے بھی کرلیا تھا۔ ابن عمر بھی اس طرح کے معاملہ کو ابتداءً جائز سمجھتے تھے یہی حال ابن عباس کا بھی ہے پہلے دو حضرات کو تو خود نبی علیہ السلام نے منع فرمایا اور بعد کے دو حضرات یعنی ابن عمر اور ابن عباس انکو جب صحابہ نے حدیثیں بتلائیں تو انھوں نے اپنے قول سے رجوع کرلیا۔ قریب قریب یہی حال حضرت امیر معاویہ کا بھی تھا۔ ربا فی البیع کے مسائل کثیر تھے اس لئے فقہاء کرام نے اس سے زیادہ بحث کیا ہے اور پھر کثرت سے اس کے بارے میں نبی کریم علیہ السلام کا بھی فرمان آیا ہوا ہے اور پھر یہ ربا فی البیع بھی ربا کے نام سے معروف ومشہور ہوگیا۔ نبی کریم علیہ السلام نے ربا الجاہلیۃ کے مفہوم میں توسیع کی اور ربا فی البیع کو اس میں داخل فرمایا ورنہ ربا الجاہلیۃ اسکا مفہوم ہر ایک کو معلوم تھا۔ (۳) اور کبھی کبھی ربا کا اطلاق ان بیوعات فاسدہ پر بھی کرتے ہیں جن میں عاقدین میں سے کسی ایک کو نفع حاصل ہو اور کبھی کبھی تمام بیوعات فاسدہ پر اطلاق کرتے ہیں۔ درمختار میں ہے "والبیوع الفاسدۃ فکلھا من الربوا" ابن العربی نے "احل اللہ البیع وحرم الربوا" کے تحت تمام بیوعات فاسدہ کو مراد لیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے بیع الثمر قبل ان تطیب کو ربا قرار دیا۔ حضرت ابن ابی اوفی نے نجش کرنیوالے کو آکل الربا کہا۔
ربا الجاہلیۃ:۔ اس کی حرمت مقاصد کے قبیل سے ہے اس لئے کہ اس میں ضرر عظیم تھا اس لئے کہ اس میں سو روپیہ بڑھکر ہزار ہا ہزار تک پہونچ جاتا تھا، مقروض اور مدیون دیکھتا کہ مطالبہ اور پریشانی سے نجات مل سکتی ہے اگر مطالبہ کو مؤخر کرالیا جائے اور اس کے بدلہ میں زیادتی دے دی جائے تو وہ ایسا کرلیا کرتا تھا اس طرح سود خور کا مال بڑھتا چلا جاتا تھا اور دوسرے کو حد درجہ ضرر لاحق ہوتا تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت وحکمت سے

اس کو حرام قرار دیا اور سخت وعید نازل فرمائی کہ ایسی وعید کسی کبیرہ کے بارے میں نہیں آئی اسی لئے جب امام احمد بن حنبل سے سوال کیا گیا "الربا الذی لاشك فیہ فقال ھوان یکون لہ دین فیقول لہ اتقضی ام تربی فان لم یقضہ زادہ فی المال وزادہ ھذا فی الاجل"

اور ربا فی البیع کی حرمت سدِ ذرائع کی قبیل سے ہے۔ اسی لئے ابن عمر کی حدیث میں ہے لاتبیعوا الدرھم بالدرھمین فانی اخاف علیکم الرما والرما ھو الربا۔ رواہ احمد والطبرانی عن ابن عمر

ربا فی البیع کی دو قسمیں ہیں۔ ربا الفضل اور ربا النسیئہ۔ اموالِ ربویہ کو اموال ربویہ کی جنس سے بیچا جائے تو ظاہر بات ہے کہ آدمی خواہ مخواہ کیلئے اس جنس کو اسی جنس سے تبادلہ نہیں کرے گا۔ لازمی طور سے باہم تفاوت ہوگا اسی وقت یہ معاملہ کر سکتا ہے اگر اس تفاوت کا لحاظ کرتے ہوئے زیادتی کمی کے ساتھ بیع کو جائز قرار دیا جائے تو اس نقد نفع سے آہستہ آہستہ ادھار نفع شروع ہو جائیگا جو ربا النسیئہ ہے۔ اسی طرح سے اگر اس کے اوصاف کا لحاظ کرتے ہوئے ردّی چیز کی زیادہ مقدار کو اس عمدہ چیز کی قلیل مقدار سے بیچنے کی اجازت دیدی جائے تو اس میں بڑا عزر لازم آئیگا پتہ نہیں چلے گا کہ کس کو خسارہ ہوا کس کو نفع ہوا۔ اسی کو نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "اِنّی اخافُ عَلیکم الرّما الرّبا" اور ربا النسیئہ فی البیع یہ بالکل قریب ترین ذریعہ ہے ربا الجاھلیۃ کا اس لئے کہ ربا النسیئہ فی البیع میں مدت کے پوری ہونیکے وقت میں بس یہی کہنا رہ جائے گا کہ میں مدت بڑھا دیتا ہوں اس شرط پر کہ تم مقدار میں اضافہ کردو جو بعینہ ربا الجاھلیۃ ہے۔

اموالِ ربویہ کی بیع تفاضل یا نسیئہ کے ساتھ اگرچہ ربا حقیقی کا وسیلہ اور ذریعہ ہے مگر یہ ایسا وسیلہ اور ذریعہ ہے جو منصوص ہے اور احادیث میں اس کے حرام ہونے پر واضح دلالت ہے لہٰذا یہ ربوا بھی ہر طرح سے حرام ہے اگرچہ اس کی تحریم وسائل و ذرائع کے طور پر ہو مقاصد کے طور پر نہ ہو۔ نیز ربا النسیئہ فی البیع اگرچہ مقدار کے اعتبار سے تساوی ہو لیکن معاملات میں آدمی عوضین میں سے کسی ایک کے تسلیم میں تاخیر نہیں کرتا ہے مگر اسی وقت میں جب اسکی قیمت زائد ہو اسی کو کہا جاتا ہے کہ "النقد خیر من النسیئۃ" یعنی جو موجودہ وقت میں مال دیا جائے اس کی اہمیت زیادہ ہوتی ہے اس مال سے جو زمانہ آئندہ میں دیا جائے اسی طرح جب کہا جاتا ہے کہ عین کو دین پر فضیلت ہے تو اس کا بھی یہی مطلب ہوتا ہے کہ شئ معین بالذات اس کی اہمیت زیادہ ہوتی ہے بہ نسبت اس شئ کے جس کی تعین اوصاف کے ذریعہ کی جائے اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ اس سے اوصاف میں مختلف ہو اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ جو

اس کے ذمہ واجب ہے اس کو ادا نہ کر سکے۔ الغرض بدلین میں ہر طرح مساوات ضروری ہے، ربوا کے شبہ سے بچنے کیلئے۔ اللہ تعالیٰ کو حد درجہ کی عیش پسندی ناپسند ہے اسی طرح سے طلب دنیا میں انہماک ضرورت سے زیادہ ہو یہ بھی اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں اسی لئے ریشم کے پہننے سے اور سونے چاندی کے برتنوں کے استعمال سے منع فرمایا۔ عیش پسندی کا مطلب یہی ہے کہ ہر چیز میں عمدہ کو الٹی کو پسند کرنا اور ناقص کو الٹی سے اعراض کرنا اور عیش پسندی کی انتہاء یہ ہے کہ ایک ہی جنس کی چیز میں اچھی بری کا لحاظ کیا جائے۔ چاول گیہوں کی قسموں میں بعض کی بعض پر فضیلت کا اعتبار کرنا۔ اسی طرح سونے اور چاندی میں باریک باریک صنعتوں کا اعتبار کرنا یہ سب مسرفین کی عادت ہے اس لئے مصلحت شرعی یہی ہوئی کہ اس دروازہ کو بند کر دیا جائے انسان کو زندگی بسر کرنے کیلئے کھانے پینے اور کسی قدر نقد کی ضرورت پڑتی ہے اور تبادلہ کے بغیر چارہ نہیں ہے لیکن جو چیز دوسرے کی جگہ پر کافی ہوسکے تو اس میں مبادلہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ کھانے کی ایک جنس کا دوسرے جنس سے تبادلہ جائز نہ ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے مزاج کو مختلف بنایا ہے اور زندگی بسر کرنے کے درجات متفاوت ہیں اس لئے مختلف الجنس کے تبادلہ کی اجازت دی گئی مگر قبضہ کو لازم و ضروری قرار دیا گیا۔ الغرض آدمی جب ایک روپیہ کو دو روپیہ سے، ایک کلو گیہوں کو دو کلو گیہوں سے بیچے گا تو لازمی طور سے باہم تفاوت ہوگا اسی وقت یہ معاملہ کر سکے گا اگر اس طرح کے معاملہ کی اجازت دے دی جاتی تو اس نقد نفع سے آہستہ آہستہ ادھار نفع شروع ہو جائیگا پھر یہ ادھار نفع ذریعہ بنے گا حقیقی سود کا کہ اداکر دیا سود دو اس لئے شریعت نے سدّ اللذریعہ ہم جنس میں زیادتی و ادھار دونوں کو منع کر دیا ہے اور جب جنس مختلف ہو تو مساوات کے ضروری قرار دینے میں لوگوں کا ضرر ہے اس لئے اس میں زیادتی و کمی کو یداً بید جائز قرار دیا ہے مگر ادھار کو ناجائز قرار دیا کہ وہ حقیقی سود کا ذریعہ بن جائے گا کہ اداکر دیا سود دو۔ برخلاف روپیہ پیسہ سے جب ادھار خریدا جائے تو اس کو منع نہیں فرمایا ہے اس لئے کہ روپیہ پیسہ کو قدرتی طور سے ثمن بنایا گیا ہے اور اسکو نفع کا ذریعہ بنایا گیا ہے۔ منع کرنے سے لوگوں کو ضرر ہوگا اسی طرح بیع سلم کی کوئی صورت باقی نہیں رہے گی جو غریبوں اور فقیروں کی بیع ہے۔

اسی طرح فرض کرو کہ ایک شخص کے پاس ایک صنف موجود ہے اس کو دوسری صنف کی ضرورت ہے اب وہ دوسری صنف کو یا تو روپیہ پیسہ سے بیچے تاکہ دوسری صنف خریدے

یا اسکو خود اسی صنف سے خریدے۔ دونوں صورتوں میں اس کو فوری طور سے بیچنے کی ضرورت ہے اگراس کو ادھار بیچنے کی اجازت دی جائے تو اسکو بیچے گا زیادتی کے ساتھ اور اسکو ضرورت ہے دوسری صنف کی تو خریدے گا اس کو زیادتی کے ساتھ اس لئے کہ جب وہ زیادتی کے ساتھ دیتا ہے تو زیادتی کے ساتھ لے گا بھی اس لئے منع کرنے سے غرض تجارت میں اس کو ہمثمن بنانے سے روکنا ہے جس طرح ہم جنس چیزوں میں تجارت سے روک دیا گیا ہے۔ (حجۃ اللہ البالغہ)

ربوا کی احادیث

ربوا کے باب میں بہت سی احادیث مروی ہیں جن میں سب سے زیادہ مفصل حدیث عبادہ بن الصامت کی ہے اس کے بعد ابوسعید خدری کی حدیث ہے۔ ابوسعید خدری کی حدیث کو امام ابو حنیفہؒ نے بھی عطیہ عوفی کے واسطہ سے نقل کیا ہے۔ امام محمدؒ نے اسی سند کے ساتھ حدیث کو نقل کر کے ربوا کے باب کو شروع کیا ہے۔

لا تشفّوا بعضها علی بعضٍ:۔ باب افعال سے تاء کے ضمہ، شین کے کسرہ اور فاء کی تشدید کے ساتھ شف سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ زیادتی کے بھی آتے ہیں اور کمی کے بھی آتے ہیں۔ یہ اضداد میں سے ہے۔ مجرد سے لازم، افعال سے متعدی۔

ان ابن عمر قال لہ رجل من بنی لیث:۔ ابن عمر بیع صرف میں ربا الفضل کو جائز قرار دیتے تھے تو بنی لیث کے آدمی نے ابن عمر سے کہا کہ ابوسعید خدری اس کی ممانعت کی حدیث نبی کریم علیہ السلام سے نقل کرتے ہیں تو ابن عمر اسکو لیکر ابوسعید خدری کے پاس گئے اور اس کی تحقیق کی اور ابوسعید خدری سے حدیث سنا۔ آگے اسی مسلم میں ایک روایت آرہی ہے کہ ابونضرہ کہتے ہیں کہ ابن عمر وابن عباس سے میں نے پوچھا تو ان دونوں نے ربا الفضل میں کچھ حرج نہیں سمجھا ابوسعید خدری کے یہاں بیٹھا تھا ان سے پوچھا تو انھوں نے کہا "ما زاد فھو ربوا" میں نے ابن عمر وابن عباس کے فتویٰ کی وجہ سے انکار کیا تو انھوں نے یہ حدیث سنائی، ابن عمر کے پاس میں آیا اور انکو بتلایا تو اس کے بعد وہ اسکو منع کرنے لگے۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ ابن عمر نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔

غائبًا بناجز:۔ ناجز سے مراد حاضر، اور غائب سے مراد ادھار ہے۔

بیع الذھب بالورق نقدًا:۔ **عمر بن خطاب کی حدیث:۔** مالک بن اوس درہم سے دینار کے تبادلہ کا کام کرتے تھے۔ جنس کا جنس سے تبادلہ ہو اس کو مراطلہ کہتے ہیں، اور جنس کا غیر جنس

سے تبادلہ ہو تو اسکو صرف کہتے ہیں۔ طلحہ بن عبید اللہ عمر بن خطاب کے یہاں تھے انھوں نے مالک بن اوس سے کہا کہ اپنا سونا لاؤ، جب ہمارا خادم آجائیگا تب ہمارے پاس آنا تو اسکی چاندی ہم تم کو دیں گے۔ عمر بن خطاب نے کہا کہ ابھی دینا ہو تو دیدو ورنہ اس کا سونا پھیرو۔ کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا ہے" الذھب بالورق ربا الاھاء وھاء" یہ حدیث دلیل ہے کہ اموالِ ربویہ میں جنس مختلف ہو تو بھی مجلس میں قبضہ ضروری ہے گو قبضہ میں تاخیر ہو مگر مجلس میں قبضہ ہو جائے تو صحیح ہے۔ یہی مذہب ائمہ ثلثہ کا ہے۔ ابن عمر کی حدیث کیوجہ سے جس میں ان سے سونے کے بدلے میں چاندی لینے کا مسئلہ پوچھا تو آپ نے فرمایا:

" اذا اشتریت واحدًا بالاٰخر فلا یفارقك صاحبك وبینك وبینه لبسٌ رواہ النسائی۔

اور حضرت عمر کا قول" لاتبیعوا الذھب بالورق احدھما غائب والاٰخر ناجز وان استنظرك حتّٰی یلج بیتہ فلا تنظر" رواہ مالك۔ اور اس لئے بھی کہ مجلس کی تمام ساعات ایک ساعت کے حکم میں ہیں لہٰذا مجلس کا قبضہ عقد ہی کی حالت کا قبضہ مانا جائے گا۔ امام مالک کے یہاں ایجاب کے بعد فورًا قبضہ ضروری ہے تاخیر تمام عقد سے مانع ہے۔

الاھاء وھاء :۔ اسکو الف مقصورہ الف ممدودہ کے ساتھ بھی پڑھنا صحیح ہے مگر الف ممدودہ کے ساتھ پڑھنا اصح ہے۔ ھاء کی اصل ہاک ہے کاف کو مدّہ سے بدل دیا گیا ہے اور مدہ مفتوح ہوگا اور کسرہ پڑھنا بھی جائز ہے۔ مذکر و مؤنث و احد و تثنیہ اور جمع کیلئے یکساں استعمال کیا جاتا ہے۔

عبادہ بن الصامت کی حدیث :۔ فقلت لہ حدث اخانا حدیث عبادۃ بن الصامت" ابو قلابہ نے ابو الاشعث سے درخواست کی کہ اپنے بھائی کو عبادہ بن الصامت کی حدیث سنائیے۔ اخانا سے مراد مسلم بن یسار ہیں۔ امیر معاویہ کی ماتحتی میں یہ لوگ جہاد میں گئے تھے۔ مالِ غنیمت میں چاندی کے بہت سے برتن ملے۔ فامر معاویۃ ان یبیع فی اَعطِیَاتِ النَّاسِ۔ بیہقی میں "فی اعطیات الناس" کے بجائے" الیٰ اعطیات النّاس" ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالِ غنیمت کے چاندی کے برتن کو ادھار بیچنے کا حکم دیا تھا۔ حضرت عبادہ نے منع کیا، حضرت امیر معاویہ کو ممانعت کی حدیث کا علم نہیں تھا اسلئے انھوں نے اس پر انکار کیا۔ حضرت عبادہ بن الصامت نے کہا کہ ہم نے جو نبی کریم علیہ السلام سے سنا ہے اسکو بیان کریں گے امیر معاویہ کو کتنا ہی ناگوار ہو۔ عبادہ بن الصامت کا یہ قصہ امیر معاویہ کے ساتھ بہت سی سندوں سے مروی ہے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں" والطرق متواترہ بذٰلک" مؤطا امام مالک میں ایک قصہ امیر معاویہ کا

ابوالدرداء کے ساتھ منقول ہے۔ عطاء بن یسار کہتے ہیں "ان معاویۃ باع سقایۃ من ذھب او ورق باکثر من وزنھا فقال لہ ابوالدرداء سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینھی عن مثل ھذا الا مثلاً بمثل" اسنادہ صحیح۔ اگرچہ اس کا کوئی متابع نہیں پایا جاتا ہے مگر سند صحیح ہے۔ کہا جائے گا کہ معاویہ کا قصہ حضرت عبادہ کے ساتھ بھی پیش آیا اور ابوالدرداء کے ساتھ بھی۔ ابوالدرداء کی روایت میں کمی بیشی کے ساتھ بیچنے کی بات ہے جس کو امیر معاویہ نے "ما اری بمثل ھذا بأسا" کہا۔ انکو ربا البیع کی حدیث معلوم نہیں تھی جس میں تفاضل اور نسیئہ دونوں سے منع فرمایا گیا ہے مگر امام مالک نے ابوالدرداء کی حدیث کو "باب بیع الذھب بالورق عینا وتبرا" کے تحت نقل کیا ہے کہ سونا چاندی جس شکل میں ہو، سکہ کی شکل میں ہو، زیور و برتن کی شکل میں ہو، اپنی اصلی حالت میں ہو سب کا حکم یکساں ہے۔ امیر معاویہ ابتداءً دونوں کا دو حکم سمجھتے تھے اسلئے کمی بیشی کو جائز سمجھتے تھے۔ ربا فی البیع کی حدیثیں جن لوگوں کو معلوم نہ تھیں وہ اس طرح کا معاملہ کرتے بھی تھے اور فتویٰ بھی دیتے تھے۔ یہی حال امیر معاویہ کا تھا۔ عمر بن خطابؓ نے ان کو لکھا "ان لا یبیع مثل ذٰلک الا مثلاً بمثل ووزنا بوزن"

اس کے بعد حضرت امیر معاویہ سے اس کے خلاف منقول نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا اور دوسرے لوگوں نے بھی معلوم ہونیکے بعد رجوع کر لیا جسکے بعد تمام ائمہ کا اس پر اجماع ہو گیا کہ سونے چاندی میں جید اور ردی تبر اور مسکوک سب کا حکم ایک ہے۔ یدا بید ضروری ہے۔ تفاضل اور ادھار حرام ہے۔ حضرت عبادہ کی حدیث "الذھب بالذھب تبرھا وعینھا" نص ہے اس مسئلہ میں کہ تبر اور مسکوک سب کا حکم یکساں ہے۔ عبادہ بن الصامت کا حدیث بیان کرنا چاندی کے برتنوں کے بارے میں، اسی طرح ابوالدرداء کا حدیث بیان کرنا سونا یا چاندی کے پیالہ کے بارے میں، پھر حضرت عمر کا امیر معاویہ کو خط لکھ کر انکو منع کرنا یہ سب دلالت کرتا ہے کہ ہر طرح کے سونے چاندی کا حکم یکساں ہے، اسی طرح امام مالک نے اپنی مؤطا میں یحیی بن سعید الانصاری سے مرسلاً نقل کیا ہے کہ غزوۂ خیبر کے موقع پر سعد بن ابی وقاص اور سعد بن عبادہ کو مال غنیمت پر مقرر کیا گیا تھا ان دونوں حضرات نے مال غنیمت کے سونے یا چاندی کے برتن تین کو چار دینار کے بدلہ میں بیچا تو آپ نے فرمایا۔ "اربیتما فردّا" آپ نے بیع کو فسخ کرا دیا۔ اسی طرح ابن عمر سے ایک سونار نے پوچھا کہ میں سونے کی کوئی چیز بناتا ہوں اور اس کو اس کے وزن سے زیادہ پر بیچتا ہوں اپنے

محنت کی اجرت کیلئے تو ابن عمر نے منع کیا وہ بار بار پوچھتا رہا، ابن عمر بار بار منع کرتے رہے اخیر میں ابن عمر نے کہا "الدینار بالدینار والدرہم بالدرہم لا فضل بینھما ھٰذا عہد نبینا الینا وعہدنا الیکم"۔ اسی طرح ایک سونار نے عمر بن خطاب سے بھی یہ مسئلہ پوچھا تو حضرت عمر نے بھی یہی جواب دیا۔ اسی طرح سے حضرت ابوبکر سے بھی منقول ہے۔ ابورافع مولیٰ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنی عورت کا پازیب حضرت ابوبکر کے ہاتھ فروخت کیا تو ابوبکر نے ترازو منگوا کر ایک پلڑے میں چاندی اور دوسرے پلڑے میں پازیب رکھا۔ پازیب ذرا سا زیادہ ہو گیا تو حضرت ابوبکر نے اتنا کاٹ کر نکال دیا تو ابورافع نے کہا یا خلیفۃ رسول اللہ میری طرف سے وہ آپ کیلئے حلال ہے تو حضرت ابوبکر نے کہا اگر تم حلال کرتے ہو تو اللہ تو حلال نہیں کرتا پھر وہی حدیث پڑھی "الذہب بالذہب" والی۔ ذہب وفضۃ میں عین وتبر کی تصریح ہے جو مصوغ غیر مصوغ سب کو شامل ہے اور صحابہ کا اسی پر عمل بھی ہے اس لئے ابن تیمیہ کا اس کے خلاف کمی زیادتی کے ساتھ بیچنے کو جائز قرار دینا مردود ہوگا۔

لا تبیعوا منھا غائبًا بناجز عینًا بعین یدًا بید :- اموالِ ربویہ میں علمائے احناف کے نزدیک اس کی تعیین ضروری ہے۔ ربوا سے بچنے کیلئے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے لیکن درہم ودینار ثمن کے قبیل سے ہیں جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں جب تک کہ اس پر قبضہ نہ ہو۔ اس لئے درہم ودینار کو مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ گیہوں جو وغیرہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں اسلئے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے اور ائمہ ثلثہ کے یہاں تمام اموالِ ربویہ میں مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے ان لوگوں کا استدلال یدًا بید سے ہے۔ یدًا بید کنایہ ہے قبضہ سے کیوں کہ ہاتھ قبضہ کا آلہ ہے۔ علمائے احناف کہتے ہیں کہ جب تینوں طرح کی روایتیں ہیں (الف) غائبًا بناجز : اس کا مفہوم متعین ہونا ہے نہ کہ مقبوض ہونا (۲) عینًا بعین : اس کا بھی مفہوم متعین ہونا ہے نہ کہ مقبوض ہونا۔ اس لئے یدًا بید کا بھی مفہوم متعین ہونا مراد ہوگا نہ کہ مقبوض ہونا کیوں کہ ہاتھ جس طرح قبضہ کا آلہ ہے اسی طرح ہاتھ اشارہ اور تعین کا بھی آلہ ہے۔ سر اور آنکھ کی بہ نسبت ہاتھ سے اشارہ زیادہ رائج ہے۔ اس طرح تینوں روایتوں کا مفہوم ایک ہو جائے گا۔

علتِ ربوا نبی کریم علیہ السلام نے چھ چیزوں کا نام لے کر اس میں مماثلت کو ضروری قرار دیا ہے اور ربا الفضل و ربا النسیئۃ کو منع فرمایا ہے۔ اور جب ان کی اجناس مختلف ہوں تو ربا الفضل کو جائز اور ربا النسیئۃ کو ناجائز قرار دیا ہے۔ ربا کا ان چھ چیزوں میں پایا جانا متفق علیہ ہے اس کے علاوہ اور چیزوں کے اندر ربا کا تحقق ہوگا یا نہیں۔ اہلِ ظاہر جو قیاس کے منکر ہیں وہ ربا کو ان چھ چیزوں کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور ان کے علاوہ میں ربا کے قائل نہیں ہیں۔ مگر جو قیاس کے قائل ہیں وہ ربا کو دوسری چیزوں میں بھی مانتے ہیں، دوسری چیزوں کو ان کے ساتھ ملحق کرنے کی علت میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اور امام احمدؒ کی ایک روایت اس کی علت قدر و جنس ہے۔ قدر سے مراد کیلی یا وزنی ہونا ہے۔ جو چیزیں کیلی یا وزنی ہیں ان سب میں ربا جاری ہوگا اور جو چیزیں کیلی، وزنی نہیں ہیں اس میں ربا الفضل جائز اور ربا النسیئۃ حرام ہوگا بشرطیکہ جنس ایک ہو۔

ان حضرات کی نقلی دلیل عبادہ بن صامت وانس بن مالک کے واسطے سے " ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال ما وزن مثل بمثل اذا کان نوعاً واحداً وما کیل فمثل ذٰلک فاذا اختلف النوعان فلا بأس بہ رواہ الدارقطنی قال الشوکانی حدیث انس وعبادۃ اشار الیہ فی التلخیص ولم یتکلم علیہ وفی اسنادہ الربیع بن الصبیح وثقہ ابو زرعۃ وغیرہ وضعفہ جماعۃ۔

دوسری روایت ابو سعید خدری کی " التمر بالتمر والحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ یداً بید عیناً بعین مثلاً بمثل فمن زاد فھو ربا ثم قال کذٰلک ما یکال او یوزن ایضاً اخرجہ الحاکم وقال ھذا حدیث صحیح الاسناد" اس میں ایک راوی حیان بن عبید اللہ ہیں جن کے بارے میں لوگوں نے کلام کیا ہے مگر اسحٰق بن راہویہ نے اپنی سند سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے اخبرنا روحؒ قال حدثنا حیان بن عبید اللہ وکان رجل صدق " اگر یہ جملہ روح کا ہے " فروح محدث نشأ فی الحدیث عارف بہ فتقبل شہادتہ " اور اگر یہ قول اسحٰق بن راہویہ کا ہے تو پھر کیا کہنا۔ اور ابن ابی حاتم نے اپنے باپ سے نقل کیا ہے کہ " ہو صدوق کذا فی شرح المہذب " تیسری روایت ابو ہریرہ اور

بوسعید خدری کی جو متفق علیہ ہے" انا نشتری الصاع بالصاعین بالثلثۃ من الجمع فقال علیہ السلام لاتفعل ولکن بع ھذا واشتر بثمنہ ھذا وکذٰلک المیزان" یہ بھی اسی بات کو بتلا رہی ہے جیسا کہ ابوسعید خدری کی روایت جس کو حاکم نے نقل کیا ہے جس میں تصریح ہے وکذٰلک مایکال ویوزن اور الصاع بالصاعین" میں نفس صاع مراد نہیں ہے بلکہ اس میں جس چیز کو تولا جاتا ہے۔ محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے اسلئے کذٰلک المیزان والی روایت کو سونے چاندی کے ساتھ خاص کرنا یہ تاویل صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ ابوسعید خدری کی روایت جو حاکم میں ہے اس میں تمر، حنطہ، شعیر اور ذہب و فضہ نقل کرنیکے بعد کہا گیا ہے "وکذٰلک مایکال ویوزن" اسی کے مطابق عمار بن یاسر کا فتویٰ ہے" العبد خیر من العبدین" اسی حدیث میں عمار نے فرمایا" انما الربوا فی النسیٔ الا ماکیل او وزن۔

عقلی دلیل ربا کے حرام کئے جانے کی علت لوگوں کے اموال کو ظلم سے بچانا اور اس میں عدل قائم کرنا ہے۔ اسی لئے وزنوا بالقسطاس المستقیم ویل للمطففین الذین اذا اکتالوا علی الناس یستوفون و اذا کالوھم اوزنوھم یخسرون" اسطرح کی آیات نازل ہوئیں اور اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادتی کو حرام اور مماثلت کو واجب وضروری قرار دیا اور زیادتی اور مماثلت کا پتہ کیل اور وزن ہی سے ہوسکتا ہے اس لئے کیل و وزن کو علت ٹھہرانا مناسب ہوگا۔ جب ربا مماثلت اور مساوات سے جو چیز زائد ہو اس کا نام ہے تو یہ" فاعتدوا علیہ بمثل مااعتدیٰ علیکم" والی آیت کے مشابہ ہے جیسے عدوان کے ضمان میں مماثلت کو لازم و واجب قرار دیا ہے اسی طرح بیع میں بھی مماثلت کو ضروری قرار دیا ہے۔ اسی لئے غیر وزنی اور غیر کیلی چیزوں میں صوری مماثلت نہیں ہوتی ہے تو اس کی قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے اسی طرح مختلف الجنس کو جب باہم بیچا جاتا ہے تو نسبت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کوئی شخص گھوڑے کو کپڑے کے بدلہ میں بیچتا ہے تو دیکھتا ہے کہ اس گھوڑے کی قیمت کی نسبت اس کپڑے کی قیمت کی نسبت کے برابر ہے یا نہیں برخلاف اس کے جو کیلی یا وزنی ہم جنس ہو، تو ان میں باہم زیادہ اختلاف نہیں ہوتا سب کی اصلی غرض ایک ہوتی ہے۔ اس میں عدل کی یہی صورت ہے کہ کیل اور

وزن کے اعتبار سے برابر ہو۔ دوسرے یہ کہ جب تفاضل کو منع کردیا گیا تو کوئی شخص جنس کا جنس سے تبادلہ نہیں کرے گا معاملہ کی ضرورت اس وقت پڑے گی جب اس کے منافع مختلف ہوں۔ روپیہ، درہم ودنانیر ان کو تو چیزوں کی مقدار کو جاننے کا ذریعہ ہی بنایا گیا ہے ان سے نفع کمانا مقصود نہیں ہے۔ الغرض بیع میں مماثلت ومساوات ہونا چاہئے جیسے عدوان میں ضروری ہے۔ اگر وہ ذوات الامثال میں سے ہیں یعنی کیلی یا وزنی ہیں تو مثل صوری ومعنوی دونوں کی رعایت کرتے ہوئے اتنی ہی مقدار دلائی جاتی ہے اور ذوات القیم میں مماثلتِ صوری ممکن نہیں ہے تو قیمت دلائی جاتی ہے اور قیمت نام ہے اس مقدار کا جو تجربہ کار لوگوں کی نظر میں اس کی مالیت کے برابر ہو۔ اسی طرح بیع کے اندر اگر وہ ذوات الامثال کے قبیل سے ہے اور جنس ایک ہے تو اجزاء کے اعتبار سے مماثلت کیلاً یا وزناً ہوگی اسلئے کہ وہی اس کا مثل صوری ومعنوی ہے۔ اور اگر جنس مختلف ہو یا ذوات القیم کے قبیل سے ہو تو مثل صوری کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے مثلِ معنوی کا اعتبار کیا جائے گا مگر عدوان کے ضمان میں مالک کیطرف سے ابتداءً اس کا مثل مقرر نہیں کیا گیا تھا اس لئے وہاں پر مثل کیلئے اہل بصیرت کے فیصلہ کا اعتبار کیا گیا اور بیع کے اندر طرفین نے ایک دوسرے کے مماثل ہونے پر اتفاق کر لیا ہے تو جب دوسرے کا فیصلہ قابلِ قبول ہے تو دوسروں کے فیصلہ سے اپنا فیصلہ زیادہ قابلِ قبول ہوگا لہٰذا وہ دونوں جس طرح بیچیں ایک دوسرے کا بدل ہوگا اور اس میں زیادتی کا ظہور نہیں مانا جائے گا۔ جب کیلی یا وزنی چیزوں کو اس کے ہم جنس سے بیچا جائے تو ربا الفضل کے حرام ہونیکے ساتھ ربا النسیئۃ بھی حرام ہے اس لئے کہ نقد کو ادھار پر زیادتی حاصل ہے۔ کیل یا وزن میں مساوات کے بعد نقد کی یہ زیادتی ربا ہوگی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ بعض اجزاء کو مدت کے مقابل میں ٹھہرا دیا جائے کیونکہ یہ تو حقیقی سود ہے اسی طرح وصفِ جودت کے مقابل میں بھی اسکو نہیں کہا جا سکتا ہے اسلئے کہ شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے اور اگر کیلی وزنی ہوں اور جنس مختلف ہو تو زیادتی کی کو تو جائز قرار دیا ہے کیونکہ وہ تو اس کا مثل معنوی ہو سکتا ہے مگر ادھار ناجائز ہوگا اس لئے کہ اس میں بھی اجل اور

مدت کے مقابلہ میں شئ کے اجزاء یا وصف کو قرار دینا پڑے گا جو باطل ہے۔
دوسری بات یہ ہے کہ یہ ربا حقیقی کا قریب ترین ذریعہ ہے۔ اور تیسری بات یہ کہ اس کو ادھار بیچنے کی اجازت دی جائے تو بیچنے والا اور خریدنے والا اس کو ثمن بنا رہا ہے اور ثمن میں تجارت کر رہا ہے اور ثمن کو نفع کا ذریعہ نہیں بنایا گیا ہے۔
ابن رشد بدایۃ المجتہد میں فرماتے ہیں کہ حنفیہ ہی کی بیان کردہ علت بہتر علت ہے۔ اسلئے کہ ربا کے حرام کرنے کی وجہ ربا کے اندر ظلم کا پایا جانا ہے اور معاملات کے اندر عدل باہم برابری میں ہے اور مختلف الجنس اشیاء کے درمیان برابری کا معلوم کرنا مشکل ہوا تو درھم و دینار کے ذریعہ سے اس کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ مختلف الذات اشیاء کے درمیان عدل و مساوات باہمی نسبت کی بنیاد پر ہوتی ہے یعنی ایک چیز کی قیمت کی نسبت دوسری جنس کی قیمت کی نسبت کے برابر ہو۔ ایک شخص نے ایک گھوڑا کپڑے کے بدلہ میں بیچا تو عدل و مساوات اس وقت ہوگی کہ اس گھوڑے کی قیمت کی نسبت کپڑے کی قیمت کی نسبت کے برابر ہو مثلاً گھوڑے کی قیمت پچاس ہو۔ لہٰذا اگر ایک گھوڑے کی قیمت پچاس اور دس عدد کپڑے کی قیمت پچاس ہو تو یہ باہم متفاوت ہونیکے باوجود برابر ہیں۔ اور کیلی وزنی چیزوں میں ان کے منافع قریب ہیں جس کے پاس وہ جنس ہے تو اس جنس کی اسکو حاجت نہیں ہے مگر اسراف و تعیش کے طور پر اسلئے وہاں پر عدل کیل یا وزن میں برابری کی وجہ سے متحقق ہو جائے گا۔ نیز جب تفاضل کو منع کر دیا گیا تو خود بخود اس طرح کا معاملہ باھم نہیں ہوگا اور یہ بھی ایک مقصد ہے اور درھم و دنانیر تو درھم و دنانیر نفع کمانے کیلئے نہیں ہیں ان کی غرض تو انکے ذریعہ چیزوں کی نسبت کو معلوم کرنا ہے۔

امام شافعیؒ کا مذہب

ذہب و فضہ میں ثمنیت ہے جنس کے ایک ہونے کے ساتھ اور بقیہ چار کے اندر مطعوم ہونا ہے انکا استدلال معمر بن عبداللہ کی روایت "نھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام الا مثلا بمثل" سے ہے جس میں نبی کریم علیہ السلام نے مطعوم ہونے کے وصف کو ذکر کیا ہے۔ نیز نبی کریم علیہ السلام نے ان اموالِ ربویہ میں بیع کے جائز ہونیکے لئے دو شرطوں کا اضافہ فرمایا ہے ایک مساوات دوسرے یداً بید۔

یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کا محل بہت اہم اور مہتم بالشان ہے جس طرح سے اور عقود کی بہ نسبت عقد نکاح کی صحت کیلئے شہادت کو لازم قرار دیا گیا ملکِ بضع کی اہمیت کو ظاہر کرنے کیلئے۔ تو اموالِ ربویہ میں ثمنیت ایک اہم صفت ہے اسلئے کہ اموال کی زندگی اسی سے ہے اور مطعوم ہونا اس سے زندگی کا قوام ہے۔

امام مالکؒ کا مذہب ذہب وفضہ میں ثمنیت مع الجنس اور اس کے علاوہ میں مطعوم ہونیکے ساتھ قابلِ ذخیرہ ہونا۔ قابلِ ذخیرہ کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت سے زیادہ تاخیر ہو تو خراب نہ ہو۔ انکی دلیل یہ ہے کہ اگر صرف مطعومیت پیشِ نظر ہوتی تو ان چار چیزوں کو ذکر کرنے کے بجائے ایک ہی پر اکتفاء کر لیا جاتا مگر جب آپ نے ان چار چیزوں کو ذکر کیا ہے تو اس کے درمیان مشترک وصف قابلِ ذخیرہ ہونا اور لوگوں کی خوراک ہونا ہے۔ امام شافعی اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ مطعوم ہونا اور مثمون ہونا اس کی حاجت بہت زیادہ ہوتی ہے اور حاجت وضرورت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے اندر اباحت ہو اور اسکے حصول میں سہولت ہو نہ کہ تنگی۔ لیکن جہاں حاجت وضرورت اس میں وسعت کا تقاضہ کرتی ہے وہیں پر کسی چیز کی زیادہ ضرورت اس بات کو بھی چاہتی ہے کہ لوگ اس کا احتکار نہ کریں اور اس کے ساتھ کھلواڑ نہ کریں جسکی وجہ سے سدِّ ذرائع کے طور پر اس میں تضییق اور حرمت آجاتی ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں، اسی طرح ابن قیم نے اعلام الموقعین میں امام مالکؒ کے قول کو ترجیح دیا۔

بَابُ النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الْوَرِقِ بِالذَّهَبِ دَيْنًا

براء بن عازب کی حدیث ابو المنہال کے کسی شریک نے تجارت میں سونے کو چاندی سے ادھار بیچا اور اس نے آکر بتلایا تو انھوں نے کہا یہ بیع تو صحیح نہیں ہے۔ پھر وہ براء بن عازب کے پاس گئے اور ان سے پوچھا تو انھوں نے فرمایا کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا "ما کان یدا بید فلا بأس به وما کان

من نسیئۃ فھو ربا" اور کہا جا کر زید ابن ارقم سے بھی پوچھ لو کیونکہ ان کی تجارت مجھ سے بڑی ہے انھوں نے بھی ایسے ہی فرمایا۔ صحابہ کرام آپس کے اندر ایک دوسرے کے حق کو پہچانتے تھے اور متواضع تھے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ عالم کو اپنے فتویٰ کی دوسرے عالم سے تصدیق کرالینی چاہئے۔

باع شریك لی ورقا بنسیئۃ اور سألت البراء عن الصرف :۔ نقد کو اس کے مثل سے بیچنا اصطلاحاً مراطلہ کہلاتا ہے اور غیر جنس سے بیچنا اسکو صرف کہا جاتا ہے۔ اسلئے عن الصرف کا مطلب ہے کہ درہم کی بیع دینار سے یا دینار کی بیع درہم سے۔ اور "باع شریک لی ورقا بنسیئۃ" کا مطلب ہوگا" باع شریک لی ورقا بذہب۔

سفیان بن عیینہ کے شاگرد محمد بن حاتم سے امام مسلم نے اور سفیان کے شاگرد علی بن مدینی سے امام بخاری نے اور ان کے تیسرے شاگرد محمد بن منصور سے امام نسائی نے یکساں نقل کیا ہے جس میں بیع الذہب بالفضۃ کا مسئلہ مذکور ہے۔ اسی طرح شعبہ نے حبیب سے نقل کیا ہے انھوں نے ابوالمنہال سے اس میں بھی بیع الذہب بالورق ہی کا ذکر ہے۔ صرف حمیدی سفیان بن عیینہ کے شاگرد وہ روایت نقل کرتے ہیں تو انکی روایت میں" باع شریک لی بالکوفۃ دراہم بدراہم بینہا فضل" اور اس کے بارے میں براء بن عازب نبی کریم علیہ السلام کا قول نقل کرتے ہیں" ماکان یدا بید فلا بأس بہ وما کان نسیئًا فلا خیر فیہ" ان تمام لوگوں کی مخالفت کیوجہ سے بیہقی نے اس روایت کو" ہذا خطأ" کہا ہے۔

باب بیع القلادۃ فیہا ذہب وخرز

سونا اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز بھی شامل ہو یا چاندی اور اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز بھی شامل ہو۔ پہلی شکل میں تنہا سونا سے اور دوسری شکل میں تنہا چاندی سے بیچا جائے اسی طرح دوسرے اموالِ ربویہ مثلاً گیہوں کے ساتھ کوئی دوسری چیز ملا کر اس کی جنس سے بیچا جائے تو ملا ہوا ایک ساتھ بیچنا امام احمد اور امام شافعی کے جائز نہیں ہے اگر بیچنا ہے تو سونے کو دوسری چیز سے الگ کر کے تنہا سونے سے بیچے مثلاً بمثلٍ یدًا بیدٍ۔ یہی حال

چاندی اور گیہوں کا بھی ہے۔ امام مالک کے یہاں اگر مبیع میں سونا دوسری چیز کے تابع ہے تو ایک ساتھ دوسرے سے بیچنا صحیح ہوگا اور اگر تابع نہیں ہے تو بغیر الگ کئے دوسرے سے بیچنا صحیح نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک سونے کے ساتھ دوسری چیز ملا کر خالص سونے سے بیچنے کی کئی صورتیں ہیں جس میں سے صرف ایک صورت جائز ہے کہ جو سونا دے رہا ہے اس کی مقدار زائد ہو اس سونے سے جو دوسرے کے ساتھ ملا ہوا ہے تاکہ اس سونے کی مقدار اس سونے کی مقدار کے برابر ہو کر زائد سونا اس چیز کے مقابل میں جو سونے کے ساتھ ملی ہوئی ہے اگر دیئے گئے سونے کی مقدار کم یا برابر ہو یا کچھ معلوم نہ ہو کہ برابر ہے یا زیادہ، ان تینوں شکلوں میں ربوا اور احتمالِ ربوا کی بناء پر بیع فاسد ہوگی البتہ جب یقینی طور سے معلوم ہو کہ دیئے گئے سونے کی مقدار زائد ہے جس سے ربوا اور احتمالِ ربوا ختم ہو گیا ہے تبھی جائز ہے اس مسئلہ کو ہدایہ اخیرین میں بیان کیا گیا ہے:

"من باع درهمين ودينارا بدرهم ودينارين جاز البيع وجعل كل جنس منها بخلافه" اسی طرح "لو تبايع فضة بفضة او ذهبا بذهب واحدهما اقل مع اقلهما شئ آخر يبلغ قيمته باقي الفضة جاز البيع من غير كراهية وان لم تبلغ فمع الكراهة" امام شافعی کے یہاں جب مجموعہ کا تقابل مجموعہ سے ہو تو اس کا انقسام علی طریق الشیوع ہوگا علی طریق التعیین نہیں ہوگا اور حنفیہ کے یہاں اس کا انقسام علی طریق التعیین ہے۔ شوافع کی کتابوں میں یہ "مدعجوۃ" کے مسئلہ سے معروف و مشہور ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کی دلیل حضرت فضالہ بن عبید کی حدیث قال اشتريت يوم خيبر قلادة باثني عشر دينارا فيها ذهب وخرز ففصلتها فوجدت فيها اكثر من اثني عشر دينارا فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال لا تباع حتى تفصل" یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ ایک ساتھ بیچنا صحیح نہیں ہے الگ الگ بیچنا ضروری ہے۔ چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے پتہ چلا کہ سونے کو دوسری چیز کے ساتھ ملا کر بیچنا صحیح نہیں ہے بلکہ سونے کو الگ کر کے اس کے برابر سونے سے بیچے اور دوسری چیز کو جیسے چاہے بیچے اور آپ نے مطلقاً بلا فصل بیچنے سے منع فرمایا ہے اور اس میں کوئی تفصیل نہیں فرمائی کہ سونا مقابل میں زائد ہے تو فصل کی ضرورت نہیں ہے اور جائز ہے اور معلوم نہ ہو تو فصل کرنا ضروری ہوگا

احناف کی طرف سے حدیث کا جواب

جو شکل حضرت فضالہ کی حدیث میں مذکور ہے اس کو تو ہم بھی نا جائز کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں انھوں نے سونا کم دیا اور بدل اس کا زیادہ حاصل کیا۔ حضرت فضالہ نے جب خریدا تو ان کو اندازہ نہیں تھا کہ اس میں سونا زیادہ یا کم یا برابر ہے۔ ہم بیع کو جائز قرار دینے کیلئے خریدتے وقت میں زائد ہونے کے علم کو ضروری قرار دیتے ہیں۔
اسی طرح اگر اس کی مقدار کو معلوم کرنا بغیر فصل کے ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں ساتھ بیچنے کو ہم بھی نا جائز کہتے ہیں اور فصل کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ عام حالات میں اندازہ لگانا مشکل ہوتا ہے اس لئے سدًّا للذریعہ فصل کو ضروری قرار دیا جا سکتا ہے فی نفسہ فصل لازم نہیں ہے اس لئے کہ مقصود سونے کا سونے سے تبادلہ کرنے میں تفاضل سے احتراز کرنا ہے جب تفاضل یا شبۂ تفاضل ہوگا تو ممنوع ہوگا اسی لئے حضرت فضالہ کی دوسری روایت میں واقعہ اس طرح منقول ہے کہ جنگ خیبر کے موقع پر ہم لوگ ایک اوقیہ سونے کو یہودیوں سے دو دینار تین دینار سے خرید و فروخت کرتے تھے تو آپ نے فرمایا "لا تبیعوا الذھب بالذھب الا وزنا بوزن"۔
بلا فصل کے بیع جائز ہونے کا فتویٰ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے آکر کہا کہ لوگ ہمارے یہاں سود کھاتے ہیں کہ سونے چاندی کا ملا ہوا پیالہ چاندی سے بیچتے ہیں، تو حضرت علی نے سر نیچا کیا اور کہا "لا بأس بہ" اسی طرح ابن عباس سے بھی منقول ہے "لا بأس ببیع السیف المحلی بالدراھم" اسی طرح طارق بن شہاب صحابی سے بھی منقول ہے "کنا نبیع السیف المحلی بالفضۃ ونشتریہ" اسی طرح دیگر تابعین سے بھی اس طرح کا فتویٰ منقول ہے پھر حضرت فضالہ کی حدیث قلادہ کی بابت اس میں خاصہ اضطراب ہے اور حدیث کا مخرج ایک ہے اس لئے اس کو مختلف بیع پر محمول نہیں کیا جا سکتا اور حافظ ابن حجر کا تلخیص الحبیر میں فرمانا کہ اجاب البیھقی عن ھذا الاختلاف بانھا کانت بیوعًا شھدھا فضالۃ قلت والجواب المسدد عندی ان ھذا الاختلاف لا یوجب ضعفا بل المقصود من الاستدلال محفوظ لا اختلاف فیہ وھو النھی عن بیع مالم یفصل اما جنسھا وقدر ثمنھا فلا یتعلق بہ فی ھذہ الحالۃ مایوجب الحکم بالاضطراب وحینئذٍ فینبغی

الترجیح بین رواتها وان کان الجمیع ثقات فیحکم بصحۃ روایۃ احفظهم واضبطهم ویکون روایۃ الباقین بالنسبۃ الیہ شاذۃ ؎ حافظ ابن حجر کا یہ فرمانا قابل قبول نہیں ہے اس لئے کہ اسی مسلم کی روایت میں عامر بن یحیی المعافری اسی حنش الصنعانی سے نقل کرتے ہیں کہ ہم فضالہ کے ساتھ ایک جہاد میں تھے میرے اور میرے ساتھیوں کے حصے میں ایک ہار آیا جس میں سونا چاندی اور جواہر تھے میں نے اسکو خریدنا چاہا حضرت فضالہ سے پوچھا تو انھوں نے کہا کہ اس کا سونا نکال کر ایک پلڑے میں رکھو اور اپنے سونے کو دوسرے میں رکھو پھر برابر سرابر لو کیونکہ میں نے نبی کریم علیہ السلام کو فرماتے ہوئے سنا کہ جو کوئی اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو تو فلا یاخذن الا مثلا بمثل۔ حضرت فضالہ نے فصل کا حکم دیا یہ موقعہ اور محل تھا بیان کرنے کا آپ نے فصل کا حکم دیا ہے "لا تباع حتی تفصل" مگر اس کے بجائے انھوں نے ایک عام حدیث بیان کی۔ اسی طرح سے حنش کے واسطہ سے ایک دوسرا قصہ ہے غزوۂ خیبر کے موقعہ کا نبایع الیهود الاوقیۃ الذهب بالدینارین والثلاثۃ۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ ایک اوقیہ چالیس درہم کے وزن کا ہوتا ہے اور یہ واضح بات ہے کہ کوئی شخص خالص سونے کی اتنی بڑی مقدار کو دو دینار یا تین دینار میں نہیں بیچ سکتا ہے اس لئے کہا جائیگا کہ اس سونے کے اوقیہ میں موتیاں اور دوسری چیزیں بھی رہی ہوں گی تو آپ نے فرمایا "لا تبیعوا الذهب بالذهب الا وزنا بوزن"۔ اور حضرت فضالہ کی ایک دوسری حدیث حنش کے علاوہ علی بن رباح لخمی کے واسطہ سے ہے کہ جنگ خیبر کے موقعہ پر آپ کے پاس ایک ہار لایا گیا جس میں موتی اور سونا تھا اور وہ مال غنیمت تھا جس کو بیچا جانا تھا تو آپ نے ہار سے سونا نکالا، مسئلہ بتلانے کے لئے آپ نے فرمایا الذهب بالذهب وزنا بوزن (۲) لا تباع حتی تفصل۔ حسًا الگ کرنا اور یہی اس کے متبادر معنیٰ ہیں لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ یہ فصل عام ہو حسًا یا ذہنًا ہو۔ حسًا بھی فصل کرنا مساوات کے لئے تھا اسی طرح معنیً فصل بھی مساوات کے لئے ہوگا۔

بابُ بیع الطّعام بالطّعام مثلاً بمثلٍ

معمر بن عبداللہ کی روایت

نبی کریم علیہ السلام کا قول الطعامُ بالطعام مثلاً بمثلٍ: طعام کو اسی جنس کے طعام سے بیچا جائے تو مثلاً بمثلٍ ہے جیسے گیہوں کو گیہوں سے، جو کو جو سے بیچا جائے تو مثلاً بمثلٍ ہونا ضروری ہے۔ اختلافِ جنس کی صورت میں تفاضل بالاتفاق جائز ہے، جمہور علماء کے نزدیک گیہوں اور جو دو جنس ہیں۔ اس لئے ان میں باہم تفاضل جائز ہے اور دو جنس ہونے پر صراحۃً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول موجود ہے "البر بالبر والشعیر بالشعیر" اسی میں ہے فاذا اختلفت ھٰذہ الاصناف فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدًا بیدٍ" یہ الفاظ عبادہ بن صامت کی حدیث کے ہیں جس کو مسلم نے نقل کیا ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک گیہوں، جو ایک جنس سے ہیں اس لئے ان کے یہاں تفاضل جائز نہیں ہے۔ معمر کی حدیث سے ان کا استدلال درست نہیں ہے۔ الطعام بالطعام سے جنسِ طعام مراد نہیں ہے کیوں کہ تمر اور حنطہ بالاتفاق جنسِ طعام سے ہیں جس میں بالاتفاق کمی زیادتی جائز ہے اسلئے اس حدیث کا مطلب ہوگا کہ جس جنسِ طعام کو اسی جنسِ طعام سے بیچا جائے تو مثلاً بمثلٍ ضروری ہے معمر بن عبداللہ کا عمل کہ انھوں نے گیہوں دے کر جو خریدنے کے لئے بھیجا تھا تو وہ جو کی مقدار زیادہ لے آیا تو انھوں نے ڈانٹا اور اس کو واپس کیا اور کہا مثلاً بمثلٍ لو اور یہ حدیث الطعام بالطعام والی پڑھکر سنائی یہ ازراہِ احتیاط کہا ہے اس لئے کہ جب کہنے والے نے کہا کہ یہ گیہوں کی جنس سے نہیں ہے لیس بمثلہ تو انھوں نے کہا "انی اخاف ان یضارع"۔

ابو ہریرہؓ اور ابو سعیدؓ خدری کی حدیث

بعث اخا بنی عدی الانصاری فاستعملہ علیٰ خیبر"

خاندان بنی عدی کے اس بھائی کا نام سواد بن عزیہ تھا انھوں نے خراب کھجور دو صاع دیکر ایک صاع اچھی کھجور لی تھی اس کو آپ نے منع فرمایا۔ اسی طرح حضرت بلال کا قصہ ہے آپ نے فرمایا یہ تو بعینہ سود ہے لاتفعل۔ ایک تیسری روایت میں ہے کہ آپ نے

فرمایا" ھٰذا الرّبا فردوہ۔ آپ نے پھیرنے کا حکم دیا یہ بیع فاسد ہوئی اور بیع فاسد واجب الفسخ ہے اسلئے خیبر والی حدیث میں بھی کہا جائے گا کہ عامل خیبر کو بھی آپ نے فسخ کا حکم دیا ہوگا اگرچہ مسئلہ سے جہالت کیوجہ سے ان لوگوں پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔
بفر جنیب ۔ جنیب ، عمدہ قسم کی کھجور بع الجمع مجموع کے معنیٰ میں۔ کئی طرح کی ملی ہوئی کھجور۔ بع الجمع بالدراھم ثم ابتع بالدراھم جنیباً۔ اس حدیث میں عامل خیبر کو رباسے بچنے کیلئے ایک تدبیر اور حیلہ بتلایا۔ اسی طرح حضرت بلال کو بھی آپ نے تدبیر بتائی کہ ردی کھجور کو روپیہ سے بیچکر روپیہ سے اچھی کھجور خریدلو بات وہی ہوگی مگر تم ربوا اور سود سے بچ جاؤگے

حیلہ شرعی جائز تدبیر کرکے حرام سے بچنا۔ قصد التوصل الی تحویل حکم لاٰخر بواسطۃ مشروعۃ فی الاصل: ایک حکم کو بدل کر دوسرے حکم حاصل کرنیکا قصد کرنا ایسے واسطہ سے جو فی نفسہٖ جائز ہو۔ عام حالات میں اس واسطہ کو جن اغراض کیلئے اختیار کیا جاتا ہے اس کے علاوہ کسی دوسری غرض کو حاصل کرنے کیلئے اس واسطہ کو استعمال کرنا۔ قصد کی قید ہم نے اس لئے لگائی کہ اس کا اگر قصد نہیں ہے تو اس کو اصطلاح میں حیلہ نہیں کہا جائیگا جیسے کسی نے مطلقہ ثلثہ سے شادی کیا پھر اتفاق سے اسکو طلاق دیدیا پہلے سے کوئی تحلیل کی نیت نہیں تھی تو اب یہ بیوی سابق شوہر کیلئے حلال ہوگئی اور یہ حکم کی تبدیلی خالص شرعی تاثیر کی بناء پر ہے کسی دوسری چیز کا شائبہ نہیں ہے اور جائز واسطہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر حکم کے بدلنے کا قصد کرتا ہے ناجائز واسطہ سے تو بالاتفاق یہ حیلہ حرام ہے اس کی کسی فقیہ نے اجازت نہیں دی ہے جیسے عورت معاذ اللہ اسلام سے مرتد ہوجائے تاکہ نکاح فسخ ہو جائے اور شوہر سے چھٹکارا حاصل ہو جائے بنی اسرائیل کا حیلہ اسی قبیل سے تھا۔ سبت یعنی سنیچر کے دن شکار کو حرام قرار دیا گیا، انھوں نے دریا کے کنارے حوض بناکے دریا سے حوض تک نالی بنالی۔ سنیچر کے علاوہ مچھلیاں اور کسی دن نظر نہیں آتی تھیں، سنیچر کے دن مچھلیاں موجوں کے واسطہ سے ان نالیوں کے واسطہ حوض میں چلی جاتیں۔ حوض کے گہرے اور پانی کے کم ہونے کیوجہ سے مچھلیاں نکل نہیں پاتی تھیں، اطمینان سے اتوار کو انھیں نکالتے تھے۔ اس میں شکار کرنے کی

حقیقت سنیچر ہی کے دن پائی گئی اگرچہ اسکو نکالنا اتوار کے دن ہوا ہے۔ تحریم کی علت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے اسی طرح شحم کے استعمال کو حرام قرار دیا گیا۔ پگھلانے کے بعد صرف نام میں تبدیلی ہوئی کہ اب اس کا نام ودک ہو گیا عرف ولغت کے اعتبار سے یہ تبدیلی ہوئی حقیقت کے اعتبار سے یہ تبدیلی نہیں ہوئی۔ عرف لغوی کے مقابلہ میں عرف شرعی کا اعتبار ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی قسم کھاتا ہے کہ صلوۃ نہیں پڑھے گا تو صرف رکوع، سجدہ والی نماز پڑھنے سے حانث ہوگا اگرچہ لغت میں صلوۃ کے معنیٰ اور ہوں۔ الغرض بنی اسرائیل نے جائز واسطہ کے بجائے ناجائز واسطہ استعمال کیا اس لئے یہ حیلہ حرام ہوا۔ حیلۂ شرعی کی حقیقت سے یہ خارج ہے۔ اور تیسری قید لگائی کہ فی نفسہ واسطہ جائز ہو اس لئے کہ حکم شرعی کی تبدیلی کیلئے جب اس واسطہ کو استعمال کیا جائے یہی محل بحث ہے کہ اب وہ جائز رہا یا نہیں۔ جن احکامات کا تعلق خدا اور بندے کیساتھ مخصوص ہوتا ہے کہ اس سے مقصود دنیاوی فائدہ نہیں ہے بلکہ صرف اخروی فائدہ مقصود ہوتا ہے جیسے عبادات تو اس میں نیت کو دخل ہوتا ہے اور اس کی صحت کیلئے نیت شرط ہوتی ہے اور جن احکام کا تعلق باہم بندوں سے ہوتا ہے اس میں دنیاوی فائدہ مطلوب ہے اس کے صحیح اور فاسد ہونے میں نیت کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے اسمیں ارکان وشروط کا پورے طور سے پایا جانا صحت کیلئے کافی ہوتا ہے جیسے بیع وشراء اور عام معاملات۔ حافظ ابن حجرؒ "انما الاعمال بالنیات" کی تشریح کرتے ہوئے ابن منیر سے ایک ضابطہ نقل کرتے ہیں "کل عمل لا تظہر لہ فائدۃ عاجلۃ بل المقصود بہ طلب المثوبۃ فالنیۃ مشترط فیہ وکل عمل ظہرت فائدتہ ناجزۃ وتعاطتہ الطبیعۃ قبل الشریعۃ لملائمۃ بینہما فلا تشترط النیۃ فیہ الا لمن قصد بفعلہ معنی اخر یترتب علیہ الثواب قال وانما اختلف العلماء فی بعض الصور من جہۃ تحقیق مناط التفرقۃ" اور اس تفریق کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی دل کے احوال سے واقف ہے اسکو ظاہری دلیل کی ضرورت نہیں ہے اسلئے جو معاملہ بندے اور اللہ کے درمیان ہے اس میں اس کی نیت کا اعتبار ہے اور جو معاملات باہم بندوں کے درمیان ہوتے ہیں اس کا مدار ظاہری دلیل پر ہے آدمی کے مقاصد اور نیتوں کے جاننے کا وہی واحد ذریعہ ہے اس لئے احکام کے صحیح اور

فاسد ہونے میں نیت اثر انداز نہیں ہے البتہ نیت کا اثر مطلق کو مقید کرنے عام کو خاص کرنے اس قسم کے احتمالات الفاظ میں عوارض کی بنا پر ہوا کرتے ہیں۔
وہاں نیت کے ذریعہ سے اس کو مقید اور خاص کیا جاسکتا ہے اور نیت کرنے والا اپنی نیت کو ظاہر نہیں کرے گا تو جو زیادہ ظاہر احتمال ہے اس پر عمل ہوگا۔ نیت کی یہ تاثیر اس لفظ کی تشریح اور تعیین کے سلسلہ میں ہوئی ہے اسی لئے اگر عبارت واضح ہے تو اس کی تشریح و تعیین کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے جب یہ بات واضح ہوگئی کہ جن احکام میں دنیاوی فائدہ ہوتا ہے صحت و بطلان میں نیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ اس کے ارکان و شرائط کو دخل ہوتا ہے تو جب کوئی شخص اس جائز واسطہ کو استعمال کریگا کسی حکم شرعی کو حاصل کرنے کیلئے اور اس کے تمام شرائط و ارکان پائے جارہے ہیں تو اس پر لازمی نتیجہ مرتب ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوئی کہ عام حالات میں جن مقاصد کیلئے اسکو استعمال کیا جاتا ہے اس کے سوا کیلئے استعمال کر رہا ہے مگر جب اس کی اس نیت کا کوئی اثر نہیں ہے تو اس سے وہ حکم صحیح رہے گا فاسد نہیں ہوگا جیسا اس حدیث کے اندر بیع کو عام طور سے جس غرض سے مشروع کیا گیا ہے اس کے سوا دوسری غرض کیلئے اسکو استعمال کیا جارہا ہے اور آپ نے خود اس واسطہ کو دوسری غرض میں استعمال کرنے کی رہنمائی فرمائی اور کہا ”ثم ابتع بالدراهم جنيبا“ اور اس حدیث میں یہ دلیل بالکل واضح ہے۔ لفظ بیع کو حدیث میں عام کہا جائے یا مطلق کہا جائے حدیث سے استدلال اس پر موقوف نہیں ہے۔ عام کہو تو اس کے تمام افراد میں مطلق کہو تو کوئی نہ کوئی اس کا فرد ہوگا جو خارج میں پایا جائے اور جو فرد ہوگا وہ مشتمل ہوگا ایسی غرض پر کہ اسے عام حالات میں جس غرض کیلئے استعمال کیا جاتا ہے وہ غرض اسکے خلاف ہوگی جیسے کوئی کسی عورت سے زنا کا ارادہ کرے پھر اس سے ہٹ کر اس سے نکاح کرلے، اس میں بھی حرام سے بچنے کیلئے ایسا واسطہ اختیار کیا ہے جو حلال ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ”خذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث“ یہ ایک تدبیر ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو بتلائی تاکہ اپنی قسم کو پورا کرلیں۔ حضرت ایوب علیہ السلام نے بعینہ جس طرح کا ارادہ کرکے قسم کھائی تھی اس کو پورا نہیں کیا بلکہ اپنے اور اپنی بیوی پر تخفیف کیلئے جائز وسیلہ کو اختیار کیا جس کی رہنمائی اللہ نے فرمائی اس پر بھی حیلہ

کی جو تعریف کی گئی ہے صادق آرہی ہے۔ اسی طرح کمزور بدن کے آدمی پر حد جاری کرنے کیلئے آپ نے تدبیر بتلائی کہ ایک گچھا جس میں سو شاخیں ہوں لیکر ایک مرتبہ ماردو۔ یہ اصل میں واجبی حد نہ تھی اسی لئے کہ لوگوں نے کہا تھا کہ اگر ہم اس کو سو مرتبہ ماردیں گے تو مرجائے گا تو آپ نے اس کی رہنمائی فرمائی۔ یہ بھی جائز واسطہ ہوا آدمی سے اصلی حد ساقط کرنے کا۔ اس پر بھی حیلہ کی تعریف صادق آرہی ہے۔۔۔ حد کے ساقط ہونے کی علت گچھا سے مارنا ہی ہے ضرورت تو سبب ہے۔ اگر جسم کا حد کو متحمل نہ ہونا حد کو ساقط کردیتا تو البتہ یہ کہنا صحیح تھا کہ ضرورت اس کی علت ہے لیکن حدیث اس واسطہ کے استعمال کو ضروری قرار دے رہی ہے اور کسی حکم کو ساقط کرنے یا بدلنے کیلئے آدمی حیلہ کو استعمال کرتا ہے تو ضرورت اور حاجت ہی کی بناء پر استعمال کرتا ہے۔ لوگوں کو اچھی کھجور کھانے کی ضرورت تھی آپ نے اس کیلئے جائز واسطے کی رہنمائی فرمائی تاکہ سود کے بغیر ان کی ضرورت پوری ہوجائے۔ ان تمام باتوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ پہلے ایک چیز حرام تھی اس کو مباح کرلینا، یا ایک چیز واجب تھی اس کو ساقط کردینا جائز واسطہ کے ذریعہ سے صحیح اور درست ہے۔ معاملات کے اندر صحت کا مطلب ہوتا ہے کہ ظاہر فتویٰ اور قضاء کے اعتبار سے یہ بات صحیح ہے جس کو عبادات میں کہا جاتا ہے کہ وہ فعل قضاء کو ساقط کرنے والا ہے اور معاملات میں کہا جاتا ہے اس پر نتیجہ مرتب ہوگا۔ رہا دیانۃً صحیح ہونا یعنی آخرت میں اس عمل پر آثار کا مرتب ہونا ثواب کا پانا سزا سے بچنا یا اس پر گناہ کا مرتب ہونا اس کا تعلق نیت سے ہے اور اس نیت کے ساتھ جو اغراض و مقاصد متعلق ہیں اس پر۔

سألت ابن عمر وابن عباس عن الصرف فلم يريا به بأسا :۔ عبداللہ بن عمر کو نبی کریم علیہ السلام کی حدیث ربا الفضل معلوم نہ تھی اسلئے وہ ربا الفضل کے جواز کا فتویٰ دیتے تھے جسکو ابو نضرہ نے سن رکھا تھا اور یہی ابو نضرہ ابو سعید خدری کے یہاں بیٹھے تھے تو ابو سعید خدری نے کہا یہ ناجائز ہے اور کہا ماذاد فہو ربا۔ ابو نضرہ کہتے ہیں کہ میں نے اعتراض کیا تو ابو سعید خدری نے حدیث سنائی، میں ابن عمر کے پاس آکر ان کو بتلایا تو اس کے بعد سے اس بیع کو منع کرنے لگے اس سے پہلے روایت گذر چکی ہے کہ وہ خود ابو سعید خدری کے یہاں گئے اور ابو سعید خدری سے براہِ راست انھوں نے سنا۔ اس سلسلہ

میں ابن عمر سے بھی ربا الفضل کی ممانعت کی روایت مروی ہے۔ شرجیل ابن سعد، ابن عمر ابوہریرہ، ابوسعید خدری تینوں سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: الذهب بالذهب و الفضة بالفضة مثلاً بمثلٍ عيناً بعينٍ فمن زاد او ازداد فقد اربیٰ۔ رواہ احمد۔ مگر یہ روایت ضعیف ہے۔ شرجیل ابن سعد وثقہ ابن حبان و ضعفہ جمہور الائمۃ۔ یا ممکن ہے کہ ابن عمر کو یہ حدیث یاد نہ رہی ہو بعد میں یاد آئی ہو یا ابوسعید خدری سے سنا تھا اس اعتماد پر روایت نقل کی ہو۔

ابن عباس رضؓ ابن عباس بھی ربا الفضل کے جواز کا فتویٰ دیتے تھے وہی ابونضرہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن عمر کے پاس جا کر ان کو بتا دیا تھا مگر ابن عباس کے پاس نہیں جاسکا مگر مجھ سے ابوالصہباء نے بیان کیا کہ میں نے مکہ میں ابن عباس سے اس کے بارے میں پوچھا فکرہہٗ۔ طحاوی میں ابوالصہباء کے واسطہ سے نقل کیا ہے کہ نزل عن الصرف۔ ابوالجوزاء کہتے ہیں کہ میں نے ابن عباس سے "بیع الدرہم بالدرہم یداً بید" پوچھا تو انھوں نے جائز قرار دیا، پھر دوسرے سال آیا اور پوچھا تو انھوں نے منع فرمادیا۔ رواہ الطبرانی باسناد حسن۔ ابوالشعثاء کہتے ہیں کہ "سمعت ابن عباس یقول اللھم انی اتوب الیک من الصرف انما ہذا من رائی وہذا ابوسعید الخدری یرویہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ الطبرانی ورجالہ ثقات مشہورون۔ اور اسی مسلم میں ابوسعید خدری فرماتے ہیں کہ میں نے ابن عباس سے مل کر کہا کہ تم جو یہ فتویٰ دیتے ہو آیا اس کو نبی کریم علیہ السلام سے سنا ہے یا قرآن میں موجود ہے؟ تو انھوں نے کہا کہ نہ میں نے سنا ہے نہ میں قرآن میں اسکو پاتا ہوں مجھ سے تو اسامہ بن زید نے کہا کہ آپ نے فرمایا ہے: انما الربا فی النسیئۃ۔ اور مستدرک حاکم میں حیان بن عبید اللہ کے واسطہ سے نقل کیا ہے کہ ابوسعید خدری نے ابن عباس سے کہا" الا تتقی اللہ الی متی توکل الناس الربوا۔ پھر حدیث سنائی تو ابن عباس نے فرمایا: جزاک اللہ یا اباسعید الجنۃ فانک ذکرتنی امرا کنت انسیتہ استغفر اللہ واتوب الیہ فکان ینہی عنہ بعد ذلک اشد النہی۔ اسی طرح مستدرک حاکم میں ابواسید ساعدی اور ابن عباس کا مناظرہ منقول ہے فقال لہ ابواسید الساعدی واغلظ لہ القول۔ اس میں بھی ابن عباس نے کہا انما ہذا شئی کنت اقولہ برائی ولم اسمع فیہ بشئی۔ الغرض ابن عباس کا بھی رجوع ثابت ہے ابن مسعود کا بھی

اور حضرت امیر معاویہ کا بھی۔ سب کا اتفاق و اجماع ہو گیا ہے کہ ربا الفضل حرام ہے۔

إنما الربوا في النسيئة. الربوا في النسيئة، لا ربوا فيما كان يدًا بيد

یہ تینوں الفاظ مسلم نے حضرت اسامہ کی حدیث میں نقل کیا ہے جس کو ابن عباس نے روایت کیا ہے جس سے ربوا کا نسیئہ میں منحصر ہونا سمجھا جا رہا ہے اور ربا الفضل کی حدیثیں بیس صحابہ سے منقول ہیں۔ شرح المہذب میں ہے: فهولاء من حضرني رواياتهم من الصحابة رضي الله عنهم عشرون صحابيًا۔ جس میں ابو سعید اور ابو بکرہ کی روایت متفق علیہ ہے اور چار حدیثیں حضرت عثمان، ابو ہریرہ، فضالہ، عبادہ کی مسلم شریف میں ہیں اور بقیہ صحابہ کی روایتیں دیگر کتب احادیث میں ہیں۔ ان روایتوں میں باہم تعارض کو دفع کرنے کیلئے علماء نے کئی طریقے اختیار کئے ہیں۔

(۱) نسخ۔ ابتداء میں ربا الجاہلیہ کی حرمت قرآن کریم میں نازل ہوئی اس وقت میں وہی ممنوع تھا، ربا فی البیع کا حکم اس وقت نازل نہ ہوا تھا اسلئے ربا فی البیع جائز تھا جنگ خیبر کے موقع پر آپ نے ربا فی البیع کو حرام قرار دیا چنانچہ شرح المہذب میں نقل کیا ہے کہ محمد بن اسحٰق اپنی سند سے عبادہ بن صامت سے نقل کرتے ہیں "نہانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم خیبر" اسی طرح مسلم شریف میں حضرت فضالہ کی حدیث میں ہے کہ ہم لوگ جنگ خیبر کے موقع پر ایسی بیع کرتے تھے تو آپ نے منع فرمایا "لا تبيعوا الذهب بالذهب الا وزنا بوزن۔ حضرت اسامہ نے اس کو غزوۂ خیبر سے پہلے نبی علیہ السلام سے سنا ہوگا اس تقدیم وتاخیر کی بنا پر اس کو منسوخ کہا جائیگا۔ اسی طرح ابن عباس کا ابو سعید خدری سے حدیث سن کر اس حدیث کے خلاف عمل کرنا اور اس سے رجوع کرنا بھی حدیث کے نسخ کا قرینہ ہے اسلئے کہ تحریم تفاضل کی حدیثیں ہمارے لئے متواتر اور مشہور کیطرح ہیں مگر ابن عباس کے حق میں حضرت اسامہ اور ابو سعید کی حدیثیں خبر واحد ہیں پھر ابن عباس نے اسامہ کی حدیث پر ابو سعید خدری کی حدیث کو کیسے ترجیح دیا۔

(۲) رفع تعارض کی دوسری شکل ترجیح ہے۔ حضرت اسامہ کی حدیث خبر واحد ہے جو تنہا حضرت اسامہ سے مروی ہے، تحریم تفاضل کی حدیثیں اس کے مقابل میں مشہور و متواتر ہیں اسلئے کہ تحریم تفاضل کی حدیث بیس صحابہ سے مروی ہے۔ تعارض کے وقت خبر واحد کے مقابل میں خبر مشہور کو ترجیح دیا جاتا ہے اس لئے تحریم تفاضل کی حدیث

کا اعتبار ہوگا۔

(۳) رفع تعارض کی تیسری شکل تطبیق وتاویل ہے علماء نے تطبیق وتاویل کی مختلف صورتیں بیان کی ہیں۔ (۱) آپ نے مستقلاً یہ جملہ نہیں فرمایا بلکہ سائل کے جواب میں اس کو ذکر کیا ہے۔ سائل نے صنفین مختلفین کا سوال کیا تھا یعنی سونے کو چاندی سے یا تمر کو حنطہ سے بیچا جائے۔ اس کے جواب میں آپنے فرمایا تھا" انما الربا فی النسیئۃ حضرت اسامہ نے یا تو سائل کے سوال کو سنا ہی نہ تھا یا سائل کے سوال کو سنا تو تھا مگر ان کو خیال ہوا کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے مورد کی خصوصیت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور انھوں نے اس کو مطلقاً نقل کر دیا حالانکہ آپ کا مقصد مختلف الجنس اموال ربویہ کے تبادلہ میں رباکو نسیئۃ میں منحصر کرنا تھا نہ کہ مطلق ربا کو نسیئۃ میں منحصر کرنا اور اس طرح کی بات کہ آپنے خاص موقع اور محل میں ایک بات فرمائی ہے اور راوی نے عام نقل کر دیا ہے۔ دوسری احادیث میں بھی اس کی مثال موجود ہے جیسے افطر الحاجم والمحجوم۔ ان المیت لیعذب ببکاء اھلہ۔ (۲) نبی کریم علیہ السلام نے غیر کیلی اور غیر وزنی چیزوں کی بیع میں ربا کو نسیئۃ میں منحصر کیا تھا جیسا کہ عمار بن یاسر کا ایک فتویٰ ہے۔ • العبد خیر من العبدین والامۃ خیر من الامتین۔ اسی میں آگے ہے" ماکان یدا بید فلا باس بہ انما الربوا فی النسیئۃ الا ماکیل اووزن۔

ان دونوں جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ حصر حقیقی نہیں ہے بلکہ اضافی ہے یا مختلف الجنس کے اعتبار سے ہے یا غیر کیلی وغیر وزنی کے اعتبار سے ہے۔

(۴) یہ حصر ادعائی ہے۔ ربا الجاہلیۃ جسکو قرآن نے حرام قرار دیا جس کے بارے میں وعید ہے وہ ربا فی النسیئۃ ہے جس میں مدت کو مال کے ذریعہ خریدتے تھے۔ حقیقی سود یہی ہے۔ دوسری قسم کا سود ربا البیع یہ اسی ربا حقیقی پر محمول ہے۔ آپ نے اس کو تغلیظاً اور سود حقیقی کے مشابہ ہونیکی بناء پر اس کو سود کہا۔ اسی لئے کہ ربا البیع کے بارے میں آپ نے فرمایا" انی اخاف علیہ الربوا"۔ اس لئے اس حدیث کا مطلب ہوگا کامل درجہ کا ربا، حقیقی ربا، جلی اور واضح ربا ادھار میں ہے۔ قال الطحاوی الربوا الذی حرمہ القرآن وجاء فیہ الوعید علیہ ہو الربوا فی النسیئۃ وکان ذلک ربا النسیئۃ فی المکیلات والموزونات۔ (المعتصر)

باب اخذ الحلال وترک الشبہات

نعمان بن بشیر کی حدیث یہ روایت نعمان بن بشیر کے علاوہ دیگر صحابہ سے بھی مروی ہے مگر ان روایتوں کی سند میں کلام ہے۔

اس حدیث میں نبی کریم علیہ السلام کھانے پینے اور تمام امور کے متعلق تنبیہ فرمارہے ہیں کہ اس کو حلال ہونا چاہئے اور مشتبہ چیزوں سے پرہیز کرنا چاہئے اس میں آدمی کا دین بھی محفوظ ہوگا اور عزت بھی۔ اگر مشتبہ چیزوں کا ارتکاب کرے گا اور اس سے اجتناب نہیں کرے گا تو حرام کا بھی ارتکاب کرنے لگے گا۔ اور حرام کے ارتکاب کرنیکی دو صورت ہے۔

(۱) جو شخص مشتبہ چیزوں کا عادی ہو جائیگا تو اس کا دل تاریک ہوتا چلا جائے گا اور معاصی پر جرأت ہوتی چلی جائے گی اسلئے کہ انسان تدریجی طور سے ترقی کرتا ہے جیسا کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا لعن اللہ السارق یسرق البیضۃ فتقطع یدہ ویسرق الحبل فتقطع یدہ۔ مرغی کا انڈا اسی طرح معمولی رسّی کی قیمت نصاب کو نہیں پہنچتی ہے پھر بھی حدیث میں ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے۔ اس اشکال کی بنا پر بعض علماء انکے ہیں میں حضرت اعمش بھی ہیں فرماتے ہیں کہ اس سے مرغی کا انڈا مراد نہیں بلکہ خود مراد ہے جس کو جنگ کے وقت سر پر رکھتے ہیں۔ اور حبل سے عام رسی مراد نہیں ہے بلکہ حبل السفینہ مراد ہے اسٹیمر وغیرہ کی رسی جو قیمتی ہوتی ہے مگر یہ تاویل بعید ہے بلکہ نبی کریم علیہ السلام اس میں اشارہ فرمارہے ہیں کہ انسان کسی کام کو تدریجی طور سے انجام دیتا ہے اس لئے چور پہلی ہی مرتبہ کسی بڑی چیز کی چوری نہیں کرتا بلکہ پہلے چھوٹی اور کم قیمت چیزوں کو چراتا ہے اس کے بعد بڑی بڑی اور قیمتی چیزیں چراتا ہے، وہی چھوٹی چیزوں کا چرانا بڑی چیزوں کے چرانے کا سبب ہوا اسلئے قطع کی نسبت ان چھوٹی چیزوں کیطرف کردی گئی ہے۔

شاہ عبد العزیز صاحب تفسیر عزیزی میں فرماتے ہیں کہ اچھا کام ہو یا برا کام، اس کے انجام دینے میں مختلف دور آتے ہیں ان مختلف ادوار کیطرف اللہ نے اپنے قول "والنازعات غرقا والناشطات نشطا" میں اشارہ فرمایا کوئی عمل اچھا ہو یا برا نفس اس کی تکمیل کیطرف جب متوجہ ہوتا ہے تو طبعی یا شرعی یا عقلی تقاضہ ترک کرنے

میں نفس کو بہت بار محسوس ہوتا ہے لیکن جب اس میں انہماک پیدا ہو جاتا ہے اور اشتغال زیادہ ہو جاتا ہے تو ایک طرح کا لگاؤ پیدا ہو جاتا ہے اس اشتغال سے خوشی اور سرور محسوس ہوتا ہے اس کے بعد اس کو مہارت اور کمال حاصل ہو جاتا ہے اور اس کو بلا تعب حاصل کر لیتا ہے اور اس کے بعد اس کو ایک قسم کا ملکۂ راسخہ حاصل ہو جاتا ہے ان سب مدارج کے حاصل ہونے کے بعد اس سلسلہ میں لوگوں کا پیشوا اور استاذ بن جاتا ہے۔ اسی طرح جب وہ مشتبہ چیزوں سے احتراز نہیں کرے گا تو آہستہ آہستہ ترقی کرتے کرتے حرام کا ارتکاب کرنے لگے گا۔ ابن حبان کی ایک روایت ہے" اجعلوا بینکم وبین الحرام سترۃ من الحلال۔ اسی کو نبی کریم علیہ السلام نے مثال دیکر سمجھایا کالراعی یرعی حول الحمی سے حمیٰ مصدر مفعول کے معنیٰ میں وہ چراگاہ جس کے اندر دوسرے کو چرانا ممنوع ہو اور چرانے پر سزا ہو۔ قبیلۂ عرب میں رؤسا کسی چراگاہ کو اپنے لئے خاص کر لیا کرتے تھے دوسرا کوئی چراتا تو اس کو سخت سزا دیتے تھے اس لئے چرواہے اس چراگاہ سے دور دور اپنی بکریوں کو چراتے تھے اس لئے کہ چراگاہ کے آس پاس چرانے میں اس بات کا قوی اندیشہ تھا کہ ذرا غفلت ہوئی تو بکریاں چراگاہ کے اندر منہ ڈال دیں گی جسکی وجہ سے ہم سزا کے مستحق ہو جائیں گے۔ اللہ کی حمیٰ اس کے محارم ہیں یہ مشتبہ چیزیں اسی محارم کے آس پاس ہیں پھر آپنے مشتبہ چیزوں سے بچنے کی تدبیر بتائی کہ قلب کی اصلاح ہے حرام کے ارتکاب کی دوسری صورت یہ کہ اگر مشتبہ چیزوں کا ارتکاب کرے گا اور تحقیق نہیں کرے گا تو یہ بات عین ممکن ہے کہ وہ چیز واقع اور نفس الامر میں حرام ہو اور عدم تحقیق کیوجہ سے اس کا ارتکاب کر لیا ہو۔

ان الحلال بیّن وان الحرام بیّن وبینھما مشتبھات:۔ آپ نے حکم کے اعتبار سے چیزوں کو تین قسم پر منقسم فرمایا۔

(۱) جس کا حلال ہونا واضح ہو (۲) جس کا حرام ہونا واضح ہو (۳) جس کے بارے میں شبہ ہو کہ آیا وہ حرام ہے یا حلال۔ لیکن یہ اشتباہ بعض لوگوں کو ہوتا ہے سب کے لئے وہ مشتبہ نہیں ہے۔ اس طرح متشابہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تشابہ حقیقی: جس کا علم خدا کے سوا کسی کو نہ ہو (۲) تشابہ اضافی: کسی کے اعتبار سے متشابہ ہو کسی کیلئے تشابہ نہ ہو۔ جس کے لئے تشابہ ہے اس کیلئے حدیث میں اجتناب کا حکم ہے۔ ان الحلال بیّنٌ یعنی

بیّن حکمہٗ کہ اس کا حکم واضح ہے کہ کرنے میں کوئی ضرر اور نقصان نہیں ہے۔ ان الحرام بیّن حکمہٗ وبینھما مشتبھات حکمھن اس کا ترجمہ کرنا کہ کل الحلال بیّنٌ ہر حلال واضح ہے۔ کل الحرام بیّن ہر حرام واضح ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر تیسری شکل متشابہ باقی نہیں رہے گی اسلئے کہ واقع اور نفس الامر میں سب چیز یا تو حلال ہے یا حرام ہے پھر محل اشتباہ کیا چیز رہ جائے گی۔

وجہِ اشتباہ کبھی تو نصوص میں تعارض کیوجہ سے اشتباہ پیدا ہوتا ہے گو مجتہد نے کسی دلیل کیوجہ سے اس کی حلت کو ترجیح دیدیا ہو۔ کبھی اس مسئلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہوتی ہے وہ مسئلہ قیاسی ہوتا ہے مگر قیاس باہم متعارض ہے گو مجتہد نے کسی دلیل سے اس کے حلال ہونے کو ترجیح دیا ہو مگر اس کا حلال ہونا واضح نہیں ہے ان سب کا حکم یہی ہے کہ اس میں احتیاط کی جائے۔

بَابُ بَیْعِ الْبَعِیْرِ وَاسْتِثْنَاءِ رُکُوْبِہٖ

جابر بن عبد اللہ کی حدیث حضرت جابر کے اونٹ بیچنے کا قصہ۔ بخاری کی روایت میں ہے کہ یہ قصہ غزوۂ تبوک میں پیش آیا۔ مسند احمد کی روایت کے مطابق یہ قصہ غزوۂ ذات الرقاع میں پیش آیا۔ روایات میں شادی کا قصہ مذکور ہے اور شادی کی جو مصلحت حضرت جابر نے بیان کی اس کا تقاضہ یہ ہے کہ غزوۂ احد کے بعد شادی میں زیادہ تاخیر نہ ہو۔ غزوۂ تبوک کے اندر ماننے میں بہت زیادہ تاخیر ہو جائے گی۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو ذات الرقاع میں مانا جائے۔

حضرت جابر کے اونٹ کا قصہ مسند احمد بن حنبل میں بہت تفصیل سے اس قصہ کو بیان کیا ہے۔ حضرت جابر کا اونٹ گم ہو گیا تھا۔ ان کا گذر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا آپ نے پوچھا مَالک یا جابر؟ میں نے کہا میرا اونٹ گم ہو گیا ہے۔ آپ نے کہا کہ ارے وہاں تمہارا اونٹ ہے جا کر لے لو۔ فقال لی ہذا جملک اذہب فخذہ۔ جدھر آپ نے فرمایا تھا تلاش کیا

مگر نہیں پایا اور واپس آکر میں نے کہا مجھ کو تو نہیں ملا پھر وہی جملہ آپ نے فرمایا: وہیں تو ہے جاکر لے لو پھر میں گیا اور واپس آکر کہا مجھے تو نہیں ملا آپ کسی کام میں مشغول تھے آپ نے فرمایا اچھا ذرا ٹھہرو پھر میرا ہاتھ پکڑ کر لے گئے اور جس جگہ اونٹ تھا وہاں پہونچے آپ نے اونٹ پکڑ کر حضرت جابر کو دیا۔ میں اونٹ پر چڑھا اونٹ بڑا سست رفتار تھا تھک ہار گیا تھا میں کہنے لگا " لہف امی ان یکون لی الا جمل قطوف "۔ آپ نے میری آواز سنی، فضرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم عجز الجمل بسوط او بسوطی۔ مسلم میں ہے، فدعالی وضربہ۔ دوسری روایت میں ہے " فضربہ ودعا لہ "۔ اور ایک روایت میں ہے فنخسہ فوثب۔ بعض روایتوں میں ہے کہ آپ نے اونٹ یا لاٹھی پر دم کیا اونٹ کے سینے پر کلی کیا کوڑے یا لاٹھی سے مارا تیزی کے ساتھ چلنے لگا اور اتنی تیزی سے چلنے لگا کہ آپ کے اونٹ سے بھی آگے بڑھ گیا میں اس کی لگام کو کھینچتا تھا تاکہ آپ کی بات سن سکوں پھر اونٹ کی خرید وفروخت کی بات ہونے لگی۔ آپ نے کہا " بعنی جملک ہذا " میں نے کہا نہیں وہ آپ کو ہدیہ ہے " بل ہو لک " آپ نے بیچنے پر اصرار کیا تو میں نے بیچ دیا مدینہ آکر وہ اونٹ آپ کی خدمت میں لے گیا تو آپ نے اس کی پوری قیمت دی اور مزید ایک قیراط دیا۔ وہ ایک قیراط برابر میری تھیلی میں رہتا تھا اور حرہ کی لڑائی میں شامیوں نے اس کو لے لیا۔ اسی حدیث میں یہ بھی ہے کہ میں نے مدینہ آنے کیلئے اور لوگوں سے پہلے اجازت مانگی تو میری شادی کا تذکرہ آگیا جس میں انھوں نے کہا کہ بہنوں کی رعایت میں ثیبہ عورت سے شادی کی ہے تاکہ وہ انکی دیکھ ریکھ کرے۔

بیع بالشرط حضرت جابر نے اونٹ بیچا تو بیع میں شرط لگالی تھی کہ ابھی نہیں حوالے کروں گا بلکہ اس پر چڑھ کر مدینہ جاؤں گا اور بعد میں آپ کے حوالے کروں گا۔ یا بلا شرط بیچا تھا بعد میں نبی کریم علیہ السلام نے از خود یا جابر کے مطالبہ کرنے پر چڑھ کر جانے کی اجازت دی تھی۔ حضرت جابر سے مروی روایتوں میں اختلاف ہے۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ شرط کے ساتھ بیچا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ بلا شرط بیچا۔ امام بخاری کی تحقیق یہ ہے کہ اشتراط کی روایتیں باعتبار تعداد کے بھی زیادہ ہیں اور سند کے اعتبار سے بھی زیادہ صحیح ہیں۔ الاشتراط ہو اکثر واصح عندی قالہ ابو عبد اللہ قال الحافظ ای اکثر طرقا واصح مخرجا ان الذین ذکروہ بصیغۃ الاشتراط اکثر عددا

من الذین خالفوھم ولہذا وجہ من وجوہ الترجیح فیکون اصح - پھر جن لوگوں نے اشتراط کی روایت کی ہے وہ ایک امر زائد کو بیان کرتے ہیں اور وہ حافظ اور ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادتی معتبر ہوا کرتی ہے۔

شرط کی حقیقت اور اس کے اقسام

عقود عاقدین کے ارادے سے وجود میں آتے ہیں۔ اور جب عقد تام ہو جاتا ہے تو شارع عقد کے اثرات کو اس پر مرتب کرتا ہے شارع نے ہر عقد کے آثار کو متعین کیا ہے اور اس عقد پر وہ آثار از خود مرتب ہوتے ہیں انھیں آثار کو مقتضائے عقد کہا جاتا ہے شرائط کی غرض انھیں اثرات کو گھٹانا بڑھانا ہوتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا شرائط کے ذریعہ ان اثرات میں کمی بیشی یا تبدیلی کرنا ممکن ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

مذہب احناف

(۱) جو شرط مقتضائے عقد کے مطابق ہو اس کا صحیح ہونا بالکل بدیہی ہے اسلئے کہ مقتضائے عقد بلا شرط کے لازم ہوتا ہے شرط کے ذریعہ اسی مقتضائے عقد کی تاکید و تصریح ہوتی ہے اور بالاتفاق علماء کے یہ شرط صحیح ہے۔

(۲) ایسی شرط جو عقد کے ملائم و مناسب ہو ادھار بیچنا اس شرط پر کہ مشتری ثمن کے بدلہ میں کوئی چیز رہن رکھے گا یا کفیل دے گا یہ شرطیں بظاہر مقتضائے عقد کے خلاف معلوم ہوتی ہیں مگر حقیقت میں مقتضائے عقد کی تاکید و تقریر ہے۔ ثمن جو بائع کا حق تھا اسی ثمن کی توثیق و تاکید کر رہا ہے رہن اور کفالت کے ذریعہ۔ دوسرے ائمہ ملائم عقد کی شرط کو مصلحتِ عقد کی شرط سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۳) ایسی شرط جس میں بائع یا مشتری کا فائدہ ہو یا مبیع کا بشرطیکہ وہ غلام یا باندی ہو اور وہ نص کے صریح مخالف نہ ہو نہ اس کا رواج ہو یہ شرط مفسدِ بیع ہے۔

(۴) ایسی شرط جس میں عاقدین کے علاوہ کسی تیسرے کا نفع ہو یا مبیع کا نفع ہو مگر وہ غیر انسان ہو ایسی شرط احناف کے صحیح قول کے مطابق لغو ہوگی اور بیع صحیح ہوگی۔ ایسی شرط جس کا رواج عام ہو اور وہ صراحۃً ممنوع نہ ہو ایسی شرط لازم ہوگی اور بیع صحیح ہوگی۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شرط فاسد دو طرح کی ہیں۔ ایک شرط

فاسد جو عقد کو فاسد کردے وہ شرط فاسد ایسی ہوتی ہے جس کے اندر ایسے شخص کو منفعت حاصل ہوتی ہے کہ اس کا دعویدار ہو سکتا ہے اور یہ منفعت بائع کو ہو یا مشتری کو یا مبیع کو۔ دوسری قسم کی شرط فاسد وہ ہے جو خود لغو ہو جاتی ہے اور عقد باقی رہتا ہے ایسی شرط جو نہ مقتضائے عقد کے مطابق ہے نہ ملائم عقد ہے اور نہ اس کا رواج ہے اور اس کے اندر بائع یا مشتری یا مبیع بشرطیکہ انسان ہو ان میں سے کسی کا فائدہ ہو۔ تیسری قسم کی وہ شرط جو لازم بھی ہو اور عقد بھی صحیح ہو جس شرط کی شارع نے اجازت دی ہو جیسے خیارِ شرط، خیارِ رویہ، خیارِ عیب وغیرہ۔ یا اس شرط کا رواج ہو اور وہ شرط صراحۃً ممنوع نہ ہو۔

امام شافعی کا مذہب

(۱) جو شرط مقتضائے عقد کے مطابق ہو (۲) جو شرط عقد کے ملائم ہو۔ شوافع اس دوسری شرط کو مصلحتِ عقد کی شرط کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ الشرط الذی فیہ مصلحۃ العقد او الشرط الذی تدعو الیہ الحاجۃ (۳) اور ایسی شرط جس میں عاقدین میں کسی کا فائدہ ہو اگرچہ اس کا رواج ہو مگر مصلحتِ عقد کی قبیل سے نہیں ہے تو وہ مفسدِ بیع ہے۔ اور جس شرط میں عاقدین میں سے کسی کا نفع نہیں ہے وہ شرط لغو ہو گی اور بیع جائز ہو گی۔

امام مالک کا مذہب

(۱) ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہو (۲) ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے مناقض نہ ہو۔ اس طرح کی شرطوں سے بیع فاسد نہیں ہوتی ہے بلکہ بیع بھی صحیح اور شرط بھی لازم۔ اس کی بناء پر ایسی شرط لگانا جس میں متعاقدین میں سے کسی کا فائدہ ہے بشرطیکہ وہ عقد کے مناقض نہ ہو تو بیع بھی صحیح اور شرط بھی لازم ہو گی۔ مناقضِ عقد کا مطلب یہ ہے کہ اگر شرط پر عمل کیا جائے تو عقد کی افادیت ختم ہو جائے۔ (۳) اسی طرح ایسی شرطیں جن سے ثمن کی مقدار مجہول ہو جائے یہ بھی مفسدِ عقد ہیں۔ حملہ اهل المذهب علی وجهين احدهما الشرط الذی يناقض مقتضی العقد، و الثانی الشرط الذی يعود بخلل فی الثمن اما الشرط الذی يناقض مقتضی العقد فهو الذی لايتم معه المقصود من البيع مثل ان يشترط عليه ان لايبيع و لايهب هذا اذا

عمّم او استثنی قلیلاً اما اذا خصص شیئاً قلیلاً فیجوز ومعنی اخلاله بالثمن بان یعود جهله فی الثمن اما بزیادة ان کان الشرط من المشتری او نقص اذا کان من البائع ۔ اور جو شرط مقتضائے عقد کے پورے طور سے مناقض نہیں ہے تو ایسی شرط خود لغو ہو جائے گی اور عقد صحیح ہوگا۔ (تکملۃ فتح الملہم)

امام احمد بن حنبل کا مذہب

جو شرط مقتضائے عقد کے مطابق وملائم ہو یا جو شرط مقتضائے عقد اور مصلحتِ عقد سے نہیں ہے لیکن مقتضائے عقد کے منافی بھی نہیں ہے اس طرح کی شرطیں لگانا صحیح ہے اور جو شرطیں مقتضائے عقد کے خلاف ہیں تو وہ شرط لغو ہوگی اور عقد ایک روایت کے مطابق صحیح ہوگا اور بائع یا مشتری جس کا نقصان ہو اس کو رجوع بالنقصان کا حق ہوگا اور دوسری روایت یہ ہے کہ ایسی شرط بیع کو فاسد کردے گی اور ایسی شرط جو صراحۃً ممنوع ہو وہ مفسدِ عقد ہے اسی طرح سے عقد میں دو شرطیں لگانا جس کے اندر متعاقدین میں سے کسی کا فائدہ ہو اور وہ مقتضائے عقد کے مطابق ہے نہ ملائم عقد ہے یہ مفسدِ عقد ہے اور اس طرح کی ایک شرط لگائے تو جائز ہے۔

ابن تیمیہ کا مذہب

شروطِ عقد میں اصل جواز وصحت ہے اسلئے اس کے بارے میں انسان آزاد ہے۔ جب نص سے اس کی حرمت ثابت ہوگی یا قیاس معتبر سے تب وہ شرطیں مفسدِ عقد ہیں۔

ائمہ میں اختلاف کی وجہ

احادیث اس باب میں مختلف ہیں۔

(۱) حضرت جابر کی حدیث جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اونٹ کو بیچتے وقت انھوں نے مدینہ تک اس پر سوار ہو کر جانے کی شرط لگائی تھی جس کا تقاضا ہے کہ بیع بالشرط صحیح ہو یعنی کہ بیع بھی صحیح ہو، شرط بھی صحیح ہو ۔

(۲) حضرت عائشہ کی حدیث حضرت بریرہ کے واقعہ میں۔ بریرہ کے مالکین نے حضرت عائشہ سے ان کو ولاء کی شرط کے ساتھ بیچا تھا اور حضرت عائشہ نے اس شرط کے ساتھ خریدا تھا کہ ولاء ان کے مالکین کو حاصل ہوگا۔ آپؐ نے تقریر میں ان پر انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ اس طرح کی شرط کیوں لوگ لگاتے ہیں۔ آپؐ نے بیع کو باقی رکھا اور شرط کو لغو قرار دیا۔ اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ بیع صحیح شرط لغو ہو۔ (۳) عمرو بن شعیب

عن ابیہ عن جدہ سے مروی ہے نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط۔
اسی سند سے ایک دوسری روایت ہے لا یحل سلف و بیع و لا شرطان فی بیع۔
ائمہ نے اپنے اجتہاد کے مطابق ان احادیث کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے یا ترجیح دینے کی۔ احناف نے "نہی عن بیع و شرط" پر عمل کرتے ہوئے اس شرط کو مقید کیا ہے ایسی شرط کے ساتھ جس میں عاقدین کا نفع ہو یا مبیع کا بشرطیکہ وہ مبیع انسان ہو اور نیز اس کا رواج نہ ہو حضرت عائشہ اور حضرت جابر کی روایت میں تاویل کرتے ہیں۔ احناف نہی عن بیع و شرط کی علت نزاع کو قرار دیتے ہیں اور جب عاقدین میں سے کسی ایک کا نفع ہو یا مبیع کا بشرطیکہ وہ انسان ہو تب ہی وہ شرط باعث نزاع ہوگی اسی لئے اگر اس طرح کی شرط کا رواج ہو گیا تو وہ باعث نزاع نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ سے ایسی شرط کو جائز قرار دیتے ہیں۔ شامی میں مذکور ہے "فان قلت نہی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط فیلزم ان یکون العرف قاضیا علی الحدیث قلت لیس بقاض علیہ بل علی القیاس لان الحدیث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود بہ وھو قطع المنازعۃ والعرف ینفی النزاع فکان موافقا لمعنی الحدیث فلم یبق من الموانع الا القیاس والعرف قاض علیہ۔
یہ عرف حادث ممانعت کی علت کو ختم کر دیتا ہے پس یہ تخصیص علت کی بناء پر ہوئی عرف حادث کی بناء پر نہیں ہوئی یعنی حدیث کا مطلب ہی تھا ایسی شرائط جو باعث نزاع ہو اسی لئے عرف حادث عام ہو یا خاص سب سے تخصیص ہو جاتی ہے جسکی بناء پر ہر ایک کو اپنی بیعوں میں ایسی شرطیں لگانی جائز ہو جائیں گی جن کا وہاں پر رواج ہو بشرطیکہ اس شرط کی صراحۃً ممانعت نہ ہو۔

حدیث جابر کا جواب اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع مشروط تھی اور بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع مشروط نہیں تھی۔ اگرچہ امام بخاریؒ نے کتاب الشروط میں اس حدیث کو نقل کر کے کہا ہے "الاشتراط اکثر و اصح" مگر بعض دوسرے حضرات نے بخاری کے اس دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا ہے اور کہا ہے کہ عدم اشتراط کی روایات اکثر و اقوی ہیں۔ ہم کو اس سے بحث نہیں لیکن اس سے اتنی بات ثابت ہوئی کہ یہ اختلاف روایت بالمعنی

کیوجہ سے پیدا ہوا ہے جس کیوجہ سے یہ بات متعین طور سے نہیں کہی جا سکتی ہے کہ بیع مشروط ہی ہوئی تھی اسلئے بیع بالشرط کے جواز کیلئے اس حدیث کو بنیاد بنانا صحیح نہیں ہوگا۔ المعتصر میں جابر کی دونوں قسموں کی روایتوں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا "ولیس رواتھما یدون رواۃ الحدیث الاول فی المقدار فی العلم و لا فی الضبط واذا تکافأت الروایات فی ذلک ارتفعت و لم یکن بعضھا اولیٰ من بعض و سقط فی ھذا الحدیث الاحتجاج بجواز البیع بالشرط ص۲۲۰۔

اور شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں، وقد تختلف صیغ حدیث لاختلاف الطرق و ذلک من جہۃ نقل الحدیث بالمعنیٰ فان جاءت حدیث ولم یختلف الثقات فی لفظہ کان ذلک لفظہ صلے اللہ علیہ وسلم وامکن الاستدلال بالتقدیم و التاخیر والواو والفاء ونحو ذلک من المعانی الزائدۃ علےٰ اصل المراد و ان اختلفوا اختلافاً محتملاً وھم متقاربون فی الفقہ و الحفظ والکثرۃ سقط الظھور فلا یمکن الاستدلال بذلک الا علی المعنی الذی جاء وابہ جمیعاً و جمھور الرواۃ کانوا یعتنون برؤس المعانی لابحواشیھا وان اختلفت مراتبھم اخذ بقول الثقۃ و الاکثر و العارف بالقصۃ وان اشعر قول الثقۃ بزیادۃ الضبط اخذ بہ مثل قولہ قالت وثب وما قالت قام وقالت افاض علی جلدہ الماء وما قالت اغتسل و ان اختلفوا اختلافاً فاحشاً وھم متقاربون و لا مرجح سقطت الخصوصیات المختلف فیھا (حجۃ اللہ باب القضاء فی الاحادیث المختلفۃ)

(۲) دوسری توجیہ بھی امام طحاوی ہی سے منقول ہے کہ نبی علیہ السلام کا مقصد بیع کرنا نہیں تھا بلکہ حضرت جابر کے ساتھ احسان کرنا تھا۔ ان کے ساتھ احسان کرنے میں دوسرے لوگ بھی امیدوار ہو سکتے تھے اس لئے آپ نے بیع کی صورت اختیار کی۔ آپ کا قول: اترانی ماکستک لآخذ جملک خذ جملک ودراھمک فھو لک" اسی پر دلالت کرتا ہے یعنی تم سمجھتے ہو کہ تم کو کم قیمت دیکر تمہارا اونٹ لینا چاہتا تھا اپنا اونٹ بھی لیجاؤ۔ قد جنح الطحاوی الی تصحیح الاشتراط لکن تاوّلہ بان البیع المذکور لم یکن علے الحقیقۃ لقولہ فی اٰخرہ اترانی ماکستک قال فانہ یشعر بان القول المتقدم

لم یکن علی التبایع حقیقۃً۔

اور ترمذی شریف میں مناقب جابر میں حضرت جابر سے مروی ہے قال استغفر لی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لیلۃ البعیر خمسًا وعشرین مرۃً اس کی تشریح کرتے ہوئے امام ترمذی فرماتے ہیں کان جابر قد قتل ابوہ عبد اللہ یوم احد وترک بنات فکان جابر یعولھن وینفق علیھن فکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یبر جابرا ویرحمہ بسبب ذٰلک۔

حدیث عائشہ کی تاویل

بعض شرطیں ایسی ہوتی ہیں کہ اس کا پورا کرنا انسان کے اختیار ہی میں نہیں ہوتا جیسے غلام باندی اس شرط پر بیچا کہ مشتری کے آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہوگا۔ ایسی شرطیں لغو ہوتی ہیں۔

تفسیر مظہری میں ہے" فمنھا شرط لا یمکن للمشروط علیہ اتیانہ مثل شرط ان لا یقع العتق باعتاق المشتری وان یکون ولاءہ للبائع ومثل ھٰذا الشرط باطل لغوٌ وان کان مائۃ شرط ویعتبر کانہ لم یکن" اسلئے کہ شرط کے ذریعہ سے جو چیز پہلے سے مباح تھی اس کے کرنے کو واجب کیا جاسکتا ہے جو چیز فی نفسہٖ حرام ہو اسکو شرط کے ذریعہ حلال قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ بلا شرط کے جو چیز جائز ہو وہی شرط لگانے سے واجب ہوتی ہے اور اس کا مطالبہ صحیح ہوتا ہے اور اسی طرح کی شرط کے بارے میں فرمایا گیا ہے" المسلمون علی شروطھم ما وافق الحق من ذٰلک" اور جس طرح کی شرطیں پہلے ہی سے حرام ہیں شرط لگانے سے واجب نہیں ہوئیں تو اس کا مطالبہ بھی نہیں ہوگا تو وہ مفضی الی المنازعۃ بھی نہیں ہوں گی اور نہ وہ مستلزم ربوا ہیں اسلئے اس طرح کی شرط عند الاحناف بھی مفسدِ بیع نہ ہوں گی بلکہ وہ شرط لغو ہوگی جیسا کہ "نہی عن بیع وشرط" کی حدیث میں شامی کا قول ذکر کیا جاچکا ہے۔ آپنے پہلے اجازت دی تاکہ بیع اس شرط کے ساتھ منعقد ہوجائے پھر آپنے اسکو باطل کردیا۔ یہ تو ایک طرح کا خداع ودھوکہ ہوا اور امر باطل کی اجازت ہوئی اس کا متعدد جواب دیا گیا ہے۔

(۱) حضرت بریرہ کی حدیث کے اندر ایمن کی روایت ہیں" اشتریھا ودعیھم یشترطوا ما شاءوا (رواہ البخاری) یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ جن روایتوں میں "اشترطی" آیا ہوا ہے یہ امر اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ تسویہ کیلئے ہے۔ اشتراط وترکِ

اشتراط کے درمیان جیسے استغفر لھم او لا تستغفر لھم۔ یا اصبروا او لا تصبروا۔ لہٰذا واشترطی لھم الولاء کا مطلب ہے اشترطی لھم الولاء او لا تشترطی۔ اسی لئے اس کے بعد آپ نے فرمایا فانما الولاء لمن اعتق۔ نبی کریم علیہ السلام لوگوں کو پہلے بتا چکے تھے اور یہ بات معروف و مشہور ہو چکی تھی بریرہ کے مالکین پر یہ بات مخفی نہیں تھی اسی لئے آپ نے تقریر میں زجر و توبیخ فرمایا۔ اگر پہلے سے خدا کا حکم نہ بتایا گیا ہوتا تو آپ تقریر میں حکم کو بیان فرماتے نہ کہ زجر و توبیخ کرتے اس لئے کہ اصل تو اشیاء میں اباحت ہے۔

اس تقریر پر یہ اعتراض ہی ختم ہو گیا کہ بریرہ کے مالکین بغیر اس شرط کے بیچنے پر راضی نہیں تھے پھر کیسے آپ نے شرط کی اجازت دیکر بیچنے والوں کو دھوکہ دیا۔

(۲) فورود الامر اشترطی علی سبیل الزجر والتوبیخ غایۃ ما فی الباب اخراج لفظۃ الامر عن ظاھرھا وقد ورد خارجۃ عن ظاھرھا فی مواضع یمتنع ان یراد بھا ظاھرھا کقولہ اعملوا ماشئتم، قل اعملوا سیری اللہ عملکم فکانہ یقول اشترطی لھم فسیعلمون ان ذلک لا ینفعھم

(۳) امام نوویؒ اس شرط لگانے اور دھوکے کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ خاص اس واقعہ میں اجازت دی گئی اور حقیقۃً ان کو یہ حق حاصل ہوا اسلئے یہ دھوکے کی بات نہیں ہوئی پھر اس کو باطل قرار دیا گیا تاکہ لوگوں کی اس عادت کو ختم کرنے میں زیادہ معین و مددگار ہو جیسے حجۃ الوداع میں حج کے احرام کی اجازت دی گئی پھر اسکو فسخ کر کے عمرہ بنانے کا حکم دیا گیا کیونکہ اہل عرب عمرہ کو اشہر حج میں ممنوع قرار دیتے تھے اسکو اچھی طرح ختم کیا جائے وقد تحتمل المفسدۃ العظیمۃ لتحصیل مصلحۃ عظیمۃ۔

(۴) قد یجاب ان معنی اشترطی ترک المخالفۃ لما یشترطہ البائعون وعدم اظھار النزاع کما یدل قولہ علیہ السلام دعیھم یشترطون ماشاءوا وقد یعبر عن الترک والتخلیۃ بصیغۃ تدل علی الفعل فمعنی اشترطی اسکتی وھذا مجاز قطعًا وھو استعارۃ تبعیۃ شبہ اشتراطھا مع اضمار خلافہ بسکوتھا وترکھا من حیث ان کلا منھما غیر نافع

فی الذی ارادہ البائع و القرینۃ عقلیۃ وھو ان النبی علیہ السلام لایخدع (۵) لفظۃ الاشتراط بمعنے الاعلام یعنے اعلمی بذلک انہ لا ینفع

امام احمد کے یہاں ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے منافی نہیں ہے اور اس میں بائع یا مشتری کا نفس مبیع کے ذریعہ فائدہ ہو جیسے حضرت جابر نے مدینہ پر اس پر چڑھکر جانے کی شرط لگائی یا مشتری کپڑے کے خریدنے میں شرط لگائے کہ بائع اسکو دُھلے گا یا سلے گا اور وہ شرط ممنوع نہ ہو اس طرح کی دو شرط لگائی جائے تو وہ مفسدِ عقد ہے اور ایک شرط ہو تو جائز ہے" لایحل سلف وبیع ولا شرطان فی بیع" والی حدیث سے جو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے واسطہ سے مروی ہے (اخرجہ الخمسۃ الا ابن ماجۃ) اسی طرح ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگائی مثلاً میں اپنا مکان اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم بھی اپنا فلاں سامان میرے ہاتھ فروخت کرو ایسی شرط بائع لگائے یا مشتری یہ بھی دو شرطوں کے حکم میں ہے جو مفسدِ عقد ہے مگر ابن تیمیہ وغیرہ" نھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن بیعتین فی بیعۃ" اسی طرح "نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صفقتین فی صفقۃ" اور" لایحل بیع وسلف ولا شرطان فی بیع" ان تمام احادیث کا ایک ہی مطلب بیان کرتے ہیں۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث جو ابوداؤد میں ہے" من باع بیعتین فی بیعۃ فلہ اوکسھما او الربوا" اس حدیث کی وجہ سے کہتے ہیں کہ اس سے مراد ایک خاص طرح کی بیع ہے جس کو" بیع عینہ" کہا جاتا ہے جس میں کوئی شخص اپنا سامان دوکاندار کے پاس لے جاکر کہتا ہے کہ یہ سامان مجھ سے دس روپئے میں نقد خرید لو پھر میں تم سے اس سامان کو بیس روپئے میں ادھار خریدلوں گا مقصود دس روپیہ ادھار لینا تھا مگر وہ ادھار نہیں دیتا تھا اس کے لئے اس نے یہ حیلہ کیا اور دوکاندار کا بھی مقصد دس کے بدلے بیس لینا ہے اب اگر ثمن لیتا ہے تو ربوا لازم آئے گا اور اگر بیع کو فسخ کرتا ہے تو دیا ہوا قرض اوکس و انقص ہوا وہ لوگ کہتے ہیں کہ شرطان میں شرط سے مراد بیع ہے شرط بمعنیٰ مشروط ہے آپ کے منع کرنیکی وجہ یہی ہے کہ وہ ذریعۂ ربوا ہے اسی لئے آپ نے سلف وبیع ولا شرطان فی بیع کو ایک ساتھ ذکر فرمایا ہے۔

فائدہ :- احناف کے یہاں مقتضا کے خلاف جو شرط ہے اس کے مفسد ہونیکی

وجہ مفضی الی النزاع ہونا ہے نہ کہ سود اور ربوا کا پایا جانا۔ اس لئے کہ اگر سود اور ربوا کا پایا جانا یہ وجہ ہوتی تو عرف و رواج کیوجہ سے احناف اس کو جائز نہ کہتے۔ موجودہ دور میں بیع بالشرط کا کثرت سے رواج ہو رہا ہے تجارت کی سہولت کیلئے رواج کا انتظار نہ کرتے ہوئے ابتداء ہی سے ایسی شرطوں کو جائز قرار دیدیا جائے تو کوئی قباحت نہ ہونی چاہئے۔

وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِالصَّوَاب

بابُ جَوازِ اقتراضِ الحیوانِ

حدیثِ ابورافع وابوہریرہ

استسلف من رجل بکرا۔

البکر بفتح الباء: نوجوان اونٹ۔ رباعیا: اونٹ کے جب چھ سال مکمل ہو کر ساتویں سال شروع ہو جائیں اور رباعی دانت نکلے تو مذکر کو رباعی اور مؤنث کو رباعیہ کہتے ہیں۔

خیارکم محاسنکم قضاءً۔ محاسن محسن کی جمع ہے بفتح المیم۔ اور محسن کی بھی جمع ہے خلاف قیاس۔ زیادہ تر احاسنکم آتا ہے اسلئے یہاں ذوو محذوف مانا جائیگا یعنی ذوو محاسنکم۔

ابوہریرہ اور ابورافع کی حدیث میں ایک ہی مضمون ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اونٹ ادھار لیا تھا۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت میں ہے کہ آپ نے لشکر کی تیاری کا حکم دیا تھا اونٹ ختم ہوگئے تھے تو صدقہ کے اونٹوں کی امید پر ایک اونٹ کے بدلے میں دو اونٹ دینے کے وعدہ پر لیا۔ اخرجہ ابوداؤد۔

ان روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کیلی اور وزنی کے علاوہ حیوانات بھی ذمہ میں لازم ہوتے ہیں اس لئے اس کو ادھار لینا، قرض لینا، مسلم فیہ بنانا صحیح ہے یہی مذہب امام شافعیؒ کا ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت ہے جسکو ابن قدامہ نے ترجیح دیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ ذوات القیم کے قبیل سے ہیں ذمہ میں لازم نہیں ہوتے اس لئے اس کو ادھار لینا دینا، مسلم فیہ بنانا صحیح نہیں ہے۔ استدلال میں سمرہ بن جندب کی روایت پیش کرتے ہیں۔ حسن بصری عن سمرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ۔ اخرجہ الاربعۃ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح۔ حسن کا سمرہ سے

سماع اس میں اختلاف ہے اس میں امام ترمذی فیصلہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں "وسماع الحسن عن سمرۃ صحیح هٰکذا قال علی ابن المدینی وغیرهم۔ دوسری روایت ابن عباس کی ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم نهٰی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ رواہ البزار فی مسندہ وقال البزار لیس فی الباب اجل اسناداً من هٰذا۔ اصل میں ثوری کے شاگردوں میں اختلاف ہوگیا ہے ایک شاگرد اس کو مرسلاً عن عکرمہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نقل کرتے ہیں اور دو شاگرد متصلاً نقل کرتے ہیں اسی طرح معمر کے شاگردوں میں اختلاف ہوگیا ہے، دو شاگردوں نے متصلاً اور دو شاگردوں نے مرسلاً نقل کیا ہے۔ اسی طرح یحیی بن ابی کثیر کے ایک شاگرد علی بن مبارک نے مرسلاً نقل کیا ہے۔ چونکہ ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے اسلئے یہ روایت متصلاً صحیح ہے تیسری روایت ابن عمر کی جسکو مسند احمد وطحاوی نے نقل کیا ہے اس حدیث کے بارے میں امام ترمذی کہتے ہیں" سألت البخاری عن هٰذا الحدیث فقال انما یروی عن زیاد بن ابی جبیر عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم مرسلاً"۔ چوتھی روایت جابر بن عبداللہ کی قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الحیوان اثنین بواحد لا یصلح نسأ ولا بأس بہ یداً بید۔ اخرجہ الترمذی من طریق حجاج بن ارطاۃ وقال حدیث حسن۔ پانچویں حدیث مسند احمد بن حنبل اور طبرانی نے نقل کیا ہے ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم نهٰی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً۔

ان تمام روایتوں سے حدیث فی الجملہ ثابت ہو جاتی ہے اسی لئے امام محمدؒ نے فرمایا کہ "بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ" کے عدم جواز میں بہت سے آثار پائے جاتے ہیں جس کے بعد قیاس کی حاجت نہیں رہ جاتی ہے اس طرح سے جواز و عدم جواز کی احادیث میں تعارض ہوا۔ اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ ربوا فی البیع کی حرمت بعد میں نازل ہوئی ہے اور اس لئے بھی کہ مبیح اور محرم کا تعارض ہے ایسی صورت میں محرم کو ترجیح دی جاتی ہے ممانعت ہی کا حکم راجح ہوگا اور ممانعت کی احادیث کو جانبین سے ادھار پر محمول کرنا یہ تاویل نہیں ہے بلکہ ایک طرح کی تحریف ہے۔ جواز کی احادیث کا ایک دوسرا جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ نبی علیہ السلام کا اونٹوں کو قرض لینا اپنی ذات کیلئے نہیں تھا بلکہ بیت المال کے لئے تھا اور علماء حنفیہ کے یہاں بیت المال پر مجہول حق ثابت ہو سکتا ہے جس طرح بیت المال

کیلئے مجہول حق ثابت ہوتا ہے۔
فیض الباری میں ہے کہ حیوانات ذمہ میں قضاءً لازم نہیں ہو سکتے، اس کی علت منازعت ہے مگر قرض میں آدمی مسامحت کرتا ہے اس لئے منازعت نہ ہونیکی بناء پر یہاں جائز ہوگا اسلئے کہ عقود دو قسم کے ہیں۔ اول فی نفسہ معصیت ہیں، دوسرے منازعت کی بناء پر ممنوع قرار دیا گیا تو عدم منازعت کی صورت میں جائز ہوگا۔ رہ گیا تھوڑا بہت تفاوت تو بیع میں اس کا لحاظ ہوتا ہے اور قرض میں لوگ اس کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔
فقدمت علیہ ابل من الصدقۃ فامر ابا رافع ان یقضی الرجل بکرہ۔
صدقات کے اونٹ سے اس کے قرض کو ادا کرنا اس لئے تھا کہ آپ نے جہاد فی سبیل اللہ کیلئے قرض لیا تھا جیسا عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث میں گذرا۔ البتہ اس پر ایک اعتراض وارد ہوگا کہ بیت المال سے آپ نے اس بڑھیا اور عمدہ کس طرح دیدیا یہ تو تبرع ہوا اور صدقات کے منتظم کو اس سے تبرع کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کا ایک جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ رواج و دستور کے مطابق بیت المال کے منتظم کو تصرف کا حق حاصل ہے اور اس قدر مسامحت جائز ہوگی لیکن بہتر جواب یہ ہے کہ آپ نے خود اپنے لئے قرض لیا تھا اور جب صدقات کے اونٹ آئے تو آپ نے اس کو خریدا جیسا ابوہریرہ کی روایت میں ہے فاشتروا لہ اس لئے یہ زیادتی آپ کے مال سے ہوگی بیت المال سے نہیں۔

قرض لینا آپ مغرم سے پناہ مانگتے تھے "اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُبِکَ مِنَ الْمَغْرَمِ" اور مغرم وہ دین ہی ہے۔ اسی طرح جو مقروض مرتا اور اس کے ادا کرنے کی کوئی صورت نہ ہوتی تو آپ اس کے جنازہ کی نماز نہیں پڑھتے تھے اس طرح قرض کے سلسلہ میں آپ سے بہت سی ترہیبی حدیثیں مروی ہیں۔ علماء نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ حاجت کی بناء پر قرض لینا جائز ہے اور آپ کا استعاذہ کرنا مدیون ہونیکی وجہ سے نہیں بلکہ اس سے جو اخلاقی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں کہ جھوٹ بولنے لگتا ہے، وعدہ خلافی کرنے لگتا ہے اس سے پناہ مانگی ہے۔ اسی طرح مطلقاً قرض لینے کے سلسلہ میں تہدید و ترہیب کی حدیثیں نہیں ہیں بلکہ ایک خاص طرح کے قرض کے باب میں مثلاً عدم ادائیگی کی نیت سے لینا اور اس طرح کے دین کے باب میں تہدید وارد ہے۔

باب بیع الحیوان بالحیوان متفاضلا

حدیث جابرؓ ایک غلام مسلمان ہو کر آپکی خدمت میں آیا اور ہجرت پر بیعت ہوا، آپکو معلوم نہیں تھا کہ یہ غلام ہے آپ نے بیعت کرلیا۔ بعد میں اسکا مالک آیا اور اپنے ساتھ لے جانا چاہا تو آپ نے اس کو دو حبشی غلاموں کے بدلہ میں خرید لیا اس کے بعد آپ جب بھی بیعت کرتے تو تحقیق کر لیتے تھے کہ یہ غلام ہے یا آزاد۔

سوال:۔ کسی حربی کا غلام مسلمان ہو کر دارالاسلام میں چلا آئے گا تو آزاد ہو جائے گا صلح حدیبیہ اور غزوۂ طائف کے موقعہ پر جو غلام مسلمان ہو کر آپ کے پاس چلے آئے تھے آپ نے ان کو "هم عتقاء الله" فرمایا اور واپس کرنے سے انکار کردیا۔ عبد لهم اسلم فجاءنا الی دارنا او عسکرنا و کذلک لو خرج مراغما لمولاه فاسلم فی دارنا فالحکم کذلک بخلاف ما اذا خرج باذن مولاه او بامره لحاجة فاسلم فی دارنا۔ (ہدایہ)

جواب:۔ کہا جائے گا کہ مالک پہلے سے مسلمان رہا ہوگا یا مالک نے اس کو اپنی ضرورت سے بھیجا ہوگا اسلئے نبی کریم علیہ السلام نے اسکو دو غلام کے بدلہ میں خرید کر آزاد کیا تاکہ اس کی ہجرت باقی رہے۔ اور اس کا مالک اگر مسلمان تھا تو اس کو اپنے وطن لوٹ کر جانے کی اجازت اسلئے رہی ہوگی کہ اسکو وطن میں رہکر دین پر قائم رہنا ممکن ہوگا جسکی وجہ سے ہجرت ان پر فرض نہیں تھی اور اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ دونوں حبشی غلام جو آپ نے بدلہ میں دیا تھا مسلمان ہوں اور اگر مالک رہا ہو تو اس صورت میں دونوں غلاموں کو کافر مانا جائے گا۔

علت ربوا احناف کے یہاں علت ربوا قدر و جنس ہے دونوں کے جمع ہونیکی صورت میں ربا الفضل اور ربا النسیئہ دونوں حرام ہیں۔ اور اگر ایک پایا جائے تو ربا الفضل جائز اور ربا النسیئہ حرام ہے۔ یہاں پر ایک غلام کو دو غلام سے بیچنے میں صرف جنس پائی جارہی ہے اسلئے ربا الفضل جائز ہوا۔ شوافع و موالک کے یہاں علت ربوا ثمنیت یا مطعومیت ہے ان دونوں میں سے کوئی علت نہیں پائی جارہی ہے اس لئے ان لوگوں کے یہاں ربا الفضل کے ساتھ ربا النسیئہ بھی جائز ہوگا۔

بَابُ الرَّهنِ

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث نبی علیہ السلام نے ایک یہودی سے غلہ ادھار خرید اور اس کے پاس اپنی زرہ رھن رکھی ۔ حضرت انس کی حدیث میں وہ غلہ شعیر ہے ۔ حضرت عائشہ کی روایت کتاب الجہاد ص۴۰۹ میں تیس صاع جو کے ہے " بثلثین صاعاً من شعیر " اور حضرت انس و ابن عباس کی روایت ترمذی میں " بعشرین صاعاً من طعام " ہے جس یہودی سے آپ نے غلہ خریدا تھا اس کا نام ابوشحم تھا اس غلہ کی قیمت ایک دینار تھی اور ادھار کی مدت ایک سال تھی ۔ اخیر تک آپ اس کو نہ چھڑا سکے حضرت ابوبکر یا حضرت علی نے اسکو چھڑایا ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم سے لین دین کا معاملہ کیا جا سکتا ہے ۔ اسوقت مسلمانوں کی دکانوں پر یا تو غلہ نہیں تھا یا مسلمان ہدیۃً دینے کی کوشش کرتے یا پھر آپ نے بیان جواز کیلئے یہودی کی دوکان سے غلہ لیا اور قرآنی آیت " ان کنتم علے سفر فلم تجدوا کاتباً فرھنٌ مقبوضۃ " اس آیت سے حالت سفر میں رہن کا ثبوت ہوتا ہے اور حدیث سے حالتِ حضر میں بھی کا ثبوت ہو رہا ہے یہ حدیث دلیل ہوگی اس بات کی کہ آیت کے اندر سفر کی قید احترازی نہیں ہے ۔

الرَّھن ۔ لغت میں " حبس الشیئ بای سبب کان " اور فقہاء کے یہاں کسی مال کو روکنا کسی ایسے حق کے بدلہ میں کہ اس حق کو اس شئ مرہون سے وصول کرنا ممکن ہو ۔ اس مال کو رہن بھی کہتے ہیں اور مرہون بھی ۔ رہن کہنا تسمیۃ للمفعول بالمصدر ہے ۔ رہن دینے والے کو راہن اور لینے والے کو مرتہن کہتے ہیں ۔ ابراہیم نخعی نے سلم یعنی مسلم فیہ کے مقابلہ میں رہن رکھنے کو اسی حدیث سے ثابت کیا ہے ۔ اسلئے کہ مسلم فیہ بھی ادھار ہے ۔ آیت " إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى " میں آگے چل کر " فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ " آیا ہے اور تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ عام ہے خواہ بیع ادھار ہو یا بیع سلم ہو ۔ امام احمد کی ایک روایت میں بیع سلم میں رہن رکھنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ رب السلم کے ہاتھ مال ہلاک ہو جائے ایسی صورت میں رب السلم اپنے حق کو شئ مرہون سے وصول کرے گا اور ابوسعید خدری کی حدیث " من اسلم فی شئ فلا یصرفہ الی غیرہ " سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم فیہ کے علاوہ کسی اور چیز سے وصول کرنا منع ہے ۔

بَابُ السَّلَمِ

سلم اور سلف دونوں ہم معنیٰ ہیں اسلئے کہ اس بیع میں راس المال پر مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ تسلیم کے اعتبار سے سلم اور تقدیم کے اعتبار سے سلف ہوا۔ سلم اسلام کا اسم مصدر ہے اور اسلام مسلم کی صفت ہے۔ اگر اس کو ملحوظ رکھا جائے تو اس کی تعریف ہوگی "شراء آجل بعاجل" اور بعض لوگ "بیع آجل (جو مسلم فیہ ہے) بعاجل (جو رأس المال ہے) سے کرتے ہیں۔ بیع سلم کے صحیح ہونے کیلئے مسلم فیہ کی جنس، نوع، صفت اور مقدار کا معلوم ہونا شرط ہے تاکہ جہالت ختم ہوجائے اسی طرح مدت کی تعیین بھی ضروری ہے۔ بیع سلم میں اگر مسلم فیہ نقد ہو تو یہ بیع سلم امام شافعیؒ کے یہاں جائز ہے اس لئے کہ جب ادھار جائز ہے تو نقد تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "الی اَجَلٍ معلوم" کا مطلب یہ ہے کہ جب ادھار ہو تو مدت کی تعیین ضروری ہے تاکہ نزاع نہ پیدا ہو جیسے کیل کی شرط کے ساتھ یا وزن کی شرط کے ساتھ معاملہ ہو تو کیل یا وزن کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

جمہور علماء کہتے ہیں کہ جب مسلم فیہ نقد ہے تو یہ حقیقت میں بیع سلم نہیں ہے اس لئے کہ حدیث "لا تبع ما لیس عندك" کا تقاضہ تو یہ تھا کہ بیع سلم جائز نہ ہو مگر ان احادیث کی بنا پر جائز قرار دیا گیا ہے تو انھیں شرائط کے ساتھ جائز ہوگا جن کو ان حدیثوں میں بیان کیا گیا ہے۔ اصل میں "لا تبع ما لیس عندك" کے مفہوم میں اختلاف ہوگیا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس سے مراد کوئی معین سامان جو تمہاری ملکیت میں نہیں ہے اور نہ تم اس کے وکیل ہو اس کو بیچنے سے منع فرمایا گیا ہے اس سے مبیع مضمون فی الذمہ مراد نہیں ہے اور بیع سلم میں مسلم فیہ مضمون فی الذمہ ہوگا یا کوئی معین سامان جو اسکا مملوک ہے یا غیر مملوک مگر اسکا وکیل ہے اس لئے انکی تحقیق پر اس حدیث پر بیع سلم سے تعارض نہیں ہوگا۔ جمہور علماء کہتے ہیں کہ جب کوئی خریدار کسی کے پاس آتا ہے تو اس کی غرض کسی خاص آدمی کی ملکیت کا مال نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی غرض مالِ مطلوب کی جنس ہوتی ہے کہ اس کو اس طرح کی کتاب یا اس قسم کا گیہوں چاہئے۔ اس کے بارے میں آپ نے فرمایا ہے کہ تم اس کے تسلیم کرنے پر قادر نہیں ہو اور وہ تمہارے ضمان میں ابھی نہیں آیا ہے اور تم اس سے پہلے نفع حاصل کرنا

چاہتے ہو تو ایسا نہ کرو اس میں غرر و خطر بھی ہے یعنی مضمون فی الذمہ سے منع فرمایا ہے اس لئے اس میں بیع سلم بھی داخل ہے۔ پھر بیع سلم کی احادیث سے بیع سلم کا استثناء ہوگا جس کی بناء پر سلم فی الحال ممنوع ہوگا۔ دوسری بات اگر سلم فی الحال ہو تو مبیع کو معلوم ہونا چاہئے اور مجلس میں قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے مگر ثمن پر قبضہ مجلس میں ہوگا جس سے یہ بیع بیع الکالی بالکالی سے نکل گئی اور جب مبیع ادھار بھی نہیں ہے تو یہ حقیقۃً نقد بیع ہے۔ محض سلم کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اس لفظ کے استعمال سے سلم اصطلاحی نہیں ہوگا کیونکہ عقود میں الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ معانی کا اعتبار ہوتا ہے۔

باب تحریم الاحتکار

معمر کی حدیث "مَنِ احْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِئٌ": خاطی کے معنٰی عاصی کے آتے ہیں یعنی گنہگار۔ بر خلاف مخطی کے کہ اس کے مفہوم میں گنہگار ہونا داخل نہیں ہے اسی لئے مجتہد کو مخطی کہا جاتا ہے، خاطی نہیں کہا جاتا۔ احتکار کے معنٰی لغت کے اندر روکنے کے آتے ہیں۔ معمر صحابی انسانی خوراک کے علاوہ دوسری چیزوں کا احتکار کرتے تھے، یہی حال ان کے شاگرد سعید بن المسیب کا بھی تھا۔ قال ابن عبد البر وآخرون انما کانا یحتکران الزیت۔ کوئی مسلمان خاص طور سے صحابی آپکی حدیث جانتے ہوئے آپ کے حکم کے خلاف نہیں کرسکتا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ احتکار کی ممانعت مخصوص چیزوں کے ساتھ ہے اور انسانوں کی خوراک کا احتکار بالاتفاق علماء کے ممنوع ہے۔ امام احمد اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ حرام احتکار احتکار فی الاقوات ہے۔ احتکار کے تحقق کیلئے فقہاء نے کچھ شرائط بیان کی ہیں۔ اپنی زمین کا غلہ روکے ہوئے ہو تو احتکار میں داخل نہیں ہے، اسی طرح سے دور دراز شہر سے لایا ہو تو اس کے ساتھ عام لوگوں کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ بھی احتکار میں داخل نہیں ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر عام طور سے اس شہر سے غلہ آتا ہو تو وہ احتکار میں داخل ہے۔ جو چیز روک رکھی ہے وہ لوگوں کی خوراک ہو یا جانوروں کی خوراک ہو وہ احتکار میں داخل ہے۔ یکرہ الاحتکار فی اقوات الآدمیین والبھائم اذا کان ذلک فی بلد یضر الاحتکار باھلہ فاما اذا کان لایضر فلا بأس"

لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر وہ چیز جس کے روکنے سے لوگوں کو ضرر ہو وہ احتکار ہے "کل ما اضر بالعامۃ حبسہ فھو احتکار۔ (شامی) کیونکہ احتکار ممنوع ہونیکی وجہ واقعی ضرر کا ہونا ہے۔ ومن احتکر غلۃ ضیعتہ اوما جلبہ من بلد آخر فلیس بمحتکر وقال محمد ما یجلب منہ الی المصر فی الغالب یحرم الاحتکار فیہ۔ بخلاف ما اذا کان البلد بعید المتجر العادۃ بالحمل منہ" لیکن امام ابو یوسف جہاں سے بھی لایا جائے اسکے احتکار کو مکروہ کہتے ہیں۔ امام احمد اور امام شافعی کے یہاں احتکار طعام ہی کے ساتھ خاص ہے۔ معمر بن عبداللہ صحابی اسی طرح سعید بن مسیب کا مذہب بھی یہی ہے۔

فائدہ سعید بن مسیب کا اعتراض کے جواب میں کہنا کہ اس حدیث کے راوی احتکار کرتے تھے اس لئے میں بھی احتکار کرتا ہوں اس سے ایک قاعدہ پر روشنی پڑتی ہے کہ راوی حدیث کا حدیث پر عمل نہ کرنا دلالت کرتا ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہے یا اس میں تاویل و تخصیص کی گئی ہے۔

حدثنی بعض اصحابنا عن عمرو بن عون: غسانی صحیح مسلم میں چودہ [۱۴] حدیث مقطوع بتلاتے ہیں انھیں میں سے ایک یہ بھی حدیث ہے۔ قاضی عیاض کہتے ہیں کہ اسکو مقطوع نہیں کہنا چاہئے بلکہ اس کا راوی مجہول ہے۔ امام مسلم کا اسکو ذکر کرنا متابعت کے طور پر ہے۔

باب النھی عن الحلف فی البیع

منفقۃ، ماینفق بہ۔ اور محقۃ مایمحق بہ۔ قسم کھانے کی وجہ سے بسا اوقات مشتری دھوکہ کھا سکتا ہے اور اسی طرح کثرت سے قسم کھانے سے خدا کے نام کی تعظیم میں کمی آتی ہے اور تجارت میں برکت کی بنیاد فرشتوں کی دعاؤں پر ہے۔ اس معصیت سے فرشتے بجائے دعا کے بد دعا کریں گے جس سے برکت ختم ہو جائے گی۔

بَابُ الشُّفْعَۃِ

شین کے ضمہ اور فار کے سکون کے ساتھ - یہ شفع سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ ملانے کے ہیں۔ کہا جاتا ہے شفعت الشیٔ اذا ضممتہ۔ شفعہ میں بھی اپنے حصہ کے ساتھ دوسرے کے حصہ کو ملانا ہوتا ہے اس لئے اس کو شفعہ کہا جاتا ہے۔ اصطلاح فقہار میں "حق تملک البقعۃ جبرًا علی المشتری بما قام علیہ - شفعہ میں بائع کی ملکیت جس کو مشتری نے حاصل کیا ہے زبردستی شفیع کو دلائی جارہی ہے لیکن حدیث میں ہے" لاضرر ولاضرار"۔ بائع نے شفیع کو نظرانداز کرکے ضرر پہنچانے کی کوشش کی ہے اور مشتری کے نفع کو جو ختم کیا جارہا ہے وہ حقیقت میں شفیع کے ضرر کو دور کرنا ہے اور جلب منفعت سے دفع مضرت مقدم ہے اور شفعہ کی اصل شرکار اور پڑوسیوں سے ضرر کو دفع کرنا ہے۔

شفعہ کا ثبوت مبیع کا عقار کی قبیل سے ہونا ضروری ہے یعنی جس کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہ ہو۔ اس سے مراد زمین ہے اور زمین کے تابع ہوکر جو اس میں عمارت یا درخت ہے۔ عمارت کا ملبہ یا کٹا ہوا درخت منقولات میں سے ہے اور اس کے ساتھ لگا ہوا ہو تو زمین کے تابع ہے۔ حق شفعہ زمین کے ساتھ اس سے بھی متعلق ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالک کا مذہب ہے امام شافعیؒ کے یہاں کھیتی اور پھل جو درخت پر ہوں شفعہ کے اندر داخل نہیں ہیں۔

اموال منقولہ جمہور علمار کے نزدیک اس میں شفعہ نہیں ہوتا ہے۔ امام احمد اور امام مالک کی ایک ایک روایت میں ہر مال میں شفعہ ہوتا ہے منقول ہو یا غیر منقول۔ جمہور علمار کی دلیل" الشفعۃ فی کل ارض اور ربع او حائط" ہے۔ رواہ مسلم عن جابرؓ ہے۔ اور مسند بزار میں یہی حدیث" لاشفعۃ الا فی ربع او حائط" کے لفظ سے مروی ہے۔ اور ابوہریرہ کی روایت " لاشفعۃ الا فی دار او عقار۔ رواہ البیہقی۔ امام مالک اور امام احمد کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث" قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالشفعۃ فی کل شیٔ" میں کل شیٔ کے عموم سے ہے۔ جمہور علمار کہتے ہیں کہ کل شیٔ سے مراد کل شیٔ یتعلق بالارض او الدار من الطریق والشرب وغیرہما ہے۔ قرینہ حضرت جابرؓ کی سابق حدیث ہے۔ اسی طرح دوسری حدیث

الشفعۃ فیما لم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ کا بھی تقاضہ ہے کہ مراد اس سے زمین ہو۔

ربع :۔ راء کے فتحہ اور باء کے سکون کے ساتھ۔ اصل میں اس مکان کو کہتے ہیں جس میں موسم ربیع گذارا جائے پھر اس کا اطلاق ہر مکان پر ہونے لگا۔ حائط :۔ اس باغ کو کہتے ہیں جس کے چاروں طرف دیوار کھینچی ہو۔

جو عقار نا قابلِ تقسیم ہو اس میں شفعہ کے ثبوت میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کا مذہب اور امام مالک و احمد کی ایک ایک روایت ہے کہ اس میں شفعہ نہیں ہوگا۔ اور احناف کا مذہب اور ایک ایک روایت امام مالک و احمد کی ہے کہ شفعہ ہوگا۔ احناف کہتے ہیں کہ حضرت جابر کی حدیث الشفعۃ فی کل شیئ۔ اسی طرح دوسری روایت کل مال لم یقسم کا تقاضہ ہے کہ اس میں شفعہ ہو اور حدیث الشفعۃ فیما لم یقسم الخ کی غرض اس بات کو بیان کرنا ہے کہ جب تقسیم ہو گئی تو شفعہ ختم ہو گیا۔ اس بات کو بیان کرنا نہیں ہے کہ کس میں شفعہ ہوگا کس میں نہیں ہوگا کہ کہا جائے کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شفعہ منقسم میں نہیں ہوگا۔ نیز جب شفعہ کی مشروعیت سے غرض ضرر کو زائل کرنا ہے تو غیر منقسم میں قابلِ تقسیم سے زیادہ ضرر ہے تو اس میں بدرجۂ اولیٰ شفعہ ہونا چاہئے۔

سببِ استحقاقِ شفعہ ائمہ ثلٰثہ کے یہاں شرکت فی نفس المبیع ہے اور احناف کے یہاں شرکت فی نفس المبیع یا شرکت فی حق المبیع پھر جوار ہے اور اسی ترتیب سے شفعہ حاصل ہوگا اور بعض علماء کے یہاں شرکت فی نفس المبیع اور شرکت فی حق المبیع ہی سبب ہے۔ قال العنبری والسوار تثبت بالشرکۃ فی المال وبالشرکۃ فی الطریق۔

ائمہ ثلٰثہ کی دلیل حضرت جابر کی حدیث "من کان لہ شریک فی ربعۃ او نخل" اسی طرح دوسرا لفظ ہے قضی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بالشفعۃ فی کل شرکۃ لم تقسم جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرکت فی نفس المبیع کی وجہ سے شفعہ ہوتا ہے۔ لیکن حضرت جابر کی حدیث بروایت ابو سلمہ قضی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بالشفعۃ فی کل مالم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ۔ رواہ البخاری وابوداؤد والترمذی

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حدبندی بھی ہو جائے اور راستے بھی الگ الگ ہو جائیں تب شفعہ ختم ہوتا ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہوگا کہ دونوں نہ ہوں یا ایک ہو ایک نہ ہو تو شفع ہوگا اسی مفہوم کو ابوداؤد اور ترمذی نے بروایت عبدالملک عن عطاعن جابر نقل کیا ہے الجار احق بشفعتہ جارہ ینتظر بہا وان کان غائبًا اذا کان طریقہما واحدًا۔ لیکن ترمذی نے کہا قد تکلم شعبۃ فی عبد الملک من اجل ھذا الحدیث وعبد الملک ثقۃ مامون عند اھل الحدیث لا نعلم احدًا تکلم فیہ غیر شعبۃ من اجل ھذا الحدیث۔ یعنی شعبہ نے عبدالملک کی حدیث ابوالزبیر و ابوسلمہ کی حدیث کے مخالف جانا جس کی بناء پر عبدالملک پر کلام کردیا۔ اسی طرح امام شافعی فرماتے ہیں "یخاف الا یکون محفوظًا۔ ابوسلمہ حافظ وکذلک ابوالزبیر ولا یعارض حدیثہما بحدیث عبدالملک۔ اسی طرح بخاری نے کہا "ویروی عن جابر خلاف ہذا" حقیقت یہ ہے کہ عبدالملک کی حدیث اپنے دونوں ساتھیوں کے مخالف نہیں ہے۔ عبدالملک کی حدیث میں اس کے مفہوم مخالف کو بیان کیا گیا ہے اور اس کی تائید حضرت جابر ہی کی ایک دوسری حدیث "قضیٰ بالشفعہ بالجوار" سے بھی ہوتی ہے جسکو نسائی نے نقل کیا ہے۔ حضرت ابوہریرہ کی ایک حدیث "اذا قسمت الارض وحدت فلا شفعۃ فیھا" رواہ ابوداؤد والنسائی۔ اس میں حدبندی کے بعد شفعہ کی نفی کی گئی ہے اور حضرت جابر کی حدیث میں حدبندی کے ساتھ راستے بھی الگ الگ ہوں تب شفعہ کی نفی ہے۔ حضرت ابورافع کی حدیث "الجار احق بسقبہ۔ رواہ البخاری وابوداؤد والنسائی۔ سقب قرب کو کہتے ہیں۔ حدیث سمرہ " جار الدار احق بدار الجار او الارض رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی وقال حدیث حسن صحیح اور حضرت انس کی حدیث" جار الدار احق بالدار رواہ النسائی۔ ان تمام روایتوں کو سامنے رکھنے کے بعد یہی تاویل کرنی پڑے گی کہ حضرت ابوہریرہ کی حدیث میں حدبندی کے بعد جو فلا شفعۃ لہ ہے اس سے مطلق شفعہ کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ نفس مبیع میں شرکت کی بناء پر جو شفعہ تھا اس کی نفی ہے ورنہ ان روایتوں سے تعارض ہوگا جنہیں نفس مبیع کی شرکت کی بناء پر شفعہ کو ثابت کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضرت جابر کی حدیث میں جو فلا شفعۃ لہ ہے اس سے نفس مبیع یا حق مبیع میں شرکت کی بناء پر جو شفعہ ہوتا ہے اس کی نفی ہے ورنہ جار الدار والی حدیث سے تعارض ہوگا اور جار سے جار ملاصق

مراد ہے اس لئے کہ سقب کے معنیٰ قرب وملاصقت کے ہیں اور بالاتفاق علماء کے جار غیر ملاصق کو شفعہ نہیں ملتا ہے اور حضرت ابورافع نے حضرت سعد کے ہاتھ جس مکان کو فروخت کرتے وقت جار الدار احق بسقبہ پڑھا تھا اس میں وہ صرف جار ہی تھے شریک نہیں تھے اسلئے جار بمعنیٰ شریک تاویل کرنا صحیح نہیں ہوگا چنانچہ حافظ ابن حجر ابن منیر سے نقل کرتے ہیں کہ ابورافع دو کمرے کے مالک تھے" فاقتضیٰ کلامہ ان سعدا کان جارًا لابی رافع قبل ان یشتری منہ دارہ لاشریکا" اور لفظ احق سے مراد احق من کل احد نہیں ہے اس لئے کہ احق کی علت سقب کو بتلایا گیا لہٰذا وہ احق ہوگا اس سے جس کو قرب وملاصقت نہیں ہے اور مرسل شعبی الشفیع اولیٰ من الجار والجارُ اولیٰ من الجنب۔ یہ روایت اسی معنیٰ کو متعین کردیتی ہے۔

لایحل لہٗ ان یبیع حتّٰی یوذن شریکہٗ :۔ جمہور علماء کے نزدیک اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے سے پہلے شفیع کو بتلادینا اور اس سے اجازت لینا مستحب ہے اسکے خلاف مکروہ تنزیہی ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں" فہو محمولٌ عند اصحابنا علی الندب الی اعلامہ وکراھۃ بیعہ کراھۃ تنزیہیۃ ولیس بحرام۔ اور لایحل میں کمال کی نفی ہے جیسے" لایحل صدقۃ لذی مرۃ قوی" میں ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ حلال بمعنیٰ مباح ہے جسکے دونوں جانب برابر ہوتے ہیں اور بایں معنیٰ مکروہ حلال نہیں ہے اسلئے کہ اس کا ترک راجح ہے اس لئے لایحل کہنا صحیح ہے۔ ویصدق علی المکروہ انہٗ لیس بحلال ویکون الحلال بمعنی المباح وہو مستوی الطرفین والمکروہ لیس بحلال مستوی الطرفین بل ہو راجح الترک۔ یا یہ کہا جائے کہ بیع کا اخفاء کرنا شفیع کو ضرر دینے کی نیت سے حلال نہیں ہے اس لئے کہ اخفاء کا کوئی فائدہ نہیں ہے جب اس کو واقفیت ہوگی تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا پھر اخفاء سے بجز قصد اضرار کے کچھ حاصل نہیں ہوا جو جائز نہیں ہے۔

فان رضی اخذ وان کرہ ترک :۔ اگر شفیع کو بتلادیا اور اس نے اجازت دیدی اور اس کی اجازت کے بعد فروخت کیا تو کیا اس کا حق شفعہ ساقط ہوجائے گا؟ جمہور علماء اور ایک روایت امام احمد کی یہ ہے کہ حق شفعہ ساقط نہیں ہوگا امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ حق شفعہ ساقط ہوجائے گا" فاذا باع ولم یوذنہ فہو احق بہٖ" کا مفہوم مخالف یہی ہے کہ اجازت کے بعد وہ حقدار نہ ہو۔ اسی طرح" ان شاء ترکہ" کے کوئی معنیٰ نہیں رہ جاتے

ہیں جمہور علماء کہتے ہیں کہ بیچنے سے پہلے اسکو حق حاصل نہیں ہوتا ہے اس لئے اس اسقاط کا اعتبار نہیں ہوگا اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان کی شان یہ ہے کہ جب اس نے کہہ دیا ہے تو اب دوبارہ مطالبہ نہیں کرے گا لہٰذا یہ امید کے قبیل سے ہے نہ کہ اسقاط حق کے قبیل سے۔

بَابُ غَرْزِ الْخَشَبَةِ فِي جِدَارِ الْجَارِ

حضرت ابوہریرہ کی حدیث لا یمنع احدکم جارہٗ۔ ایک روایت میں ہے، "من سأل جارہٗ ان یضع فی جدارہٖ خشبۃ فلا یمنعہٗ" یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ پڑوسی اپنی ضرورت کی بناء پر سوال کرے اور جب اس کا کوئی ضرر نہیں ہے تو اجازت دیدینی چاہئے۔ جمہور علماء اسکو استحباب اور نہی کو کراہتِ تنزیہی پر محمول کرتے ہیں جیسے فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرًا میں امر استحباب کیلئے ہے۔ یا اذا استاذنت احدکم امراتہٗ الی المسجد فلا یمنعھا میں ممانعت تنزیہی پر محمول ہے اور لا یحل میں نفی کمال پر محمول ہے جیسے لا تحل الصدقۃ لذی مرۃ سوی میں کمال کی نفی پر محمول ہے یعنی ایسا حرام نہیں ہے جیسا اغنیاء پر حرام ہے بلکہ ایسا حلال نہیں جیسا کسی عاجز کیلئے حلال ہے اسلئے کہ توانا وطاقتور اپنی طاقت سے کما کر سوال سے مستغنی ہو سکتا ہے۔ سوال ترک کرنے میں کوئی ضرر نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں پر اس کو اجازت دینے میں کوئی ضرر نہیں ہے اس لئے اسکو اجازت دے دینی چاہئے لیکن امام احمد اور امام شافعی کا قولِ قدیم یہ ہے کہ یہ امر وجوب کیلئے ہے اور نہی تحریمی ہے اور ابوہریرہ راوی حدیث ان کا میلان وجوب ہی کیطرف ہے اسلئے کہ ابوہریرہ مروان کے قائم مقام مدینہ کے گورنر تھے اس وقت میں انھوں نے یہ حدیث لوگوں کو سنائی اس کے بعد فرمایا: "مالی اراکم معرضین واللہ لارمین بھا بین اکتافکم" علامہ خطابی نے اس کا مطلب بیان کیا ہے کہ اگر تم اس حکم کو قبول نہیں کروگے تو میں زبردستی اس لکڑی کو تم پر رکھدوں گا یعنی عمل کراؤں گا اگرچہ اس کا دوسرا مطلب بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ میں تم کو اسکے ذریعہ کھڑکھڑاتا رہوں گا جیسے کوئی کسی کے کندھے پر مار مار کر غفلت سے بیدار کرے۔ اور اسی طرح

حضرت عمرؓ کے عمل سے بھی وجوب ہی کی بات مفہوم ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ اپنے زمانہ میں ضحاک بن خلیفہ کے کہنے پر محمد بن مسلمہ کی زمین میں زبردستی نہر نکلوائی تھی۔

بابُ تحریمِ الظلم وغصب الارض

سعید بن زید کی حدیث

سعید بن زید کے خلاف اروی نامی عورت نے دعوی کیا تھا کہ سعید نے میری زمین کا کچھ حصہ لے لیا ہے اور میرے کھیت کی مینڈ اپنی زمین میں داخل کرلیا ہے اس موقعہ پر حضرت سعید نے فرمایا کہ میں کیسے لے سکتا ہوں جبکہ میں نے یہ حدیث سن رکھی ہے اس کے بعد وہ زمین اسکو دیدیا اور یہ بد دعا کی کہ اے اللہ اگر وہ جھوٹی ہے تو اسکو اندھا بنادے اور اس کے گھر کو اسکی قبر بنادے۔ خدا کی قدرت کہ اس کے بعد سیلاب آیا تو اروی کی زمین کی پرانی مینڈ ظاہر ہوگئی اور سب کو معلوم ہوگیا کہ حضرت سعید نے اروی کی زمین نہیں لی تھی اللہ نے اس کو اندھا بنادیا اس کے گھر میں ایک کنواں تھا، جاتے ہوئے اس کنویں میں گرگئی اور مرگئی اور اسی میں اسکو دفن بھی کردیا گیا اس کے بعد اہلِ مدینہ کسی کو بد دعا کرتے تو کہتے "اعمی اللہ کعمی اروی۔

قِیدَ شبرٍ من الارض :۔ قید قاف کے کسرہ کے ساتھ مقدار کے معنیٰ ہیں۔

طوّقہُ اللہُ ایاہُ یومَ القیامۃِ مِن سبعِ ارضِین :۔ اس سے معلوم ہوا کہ زمین سات ہیں۔ قرآن میں سبعَ سمٰوات ومِنَ الارض مثلھُنّ جیسے آسمان اوپر نیچے سات اسی طرح زمین بھی اوپر نیچے سات ہیں۔

زمین کے طوق بنائے جانیکا مفہوم

(۱) اس مقدار ساتوں زمین کو کھودنے کا حکم دیا جائیگا پھر اللہ تعالیٰ مثل طوق کے اس کی گردن میں ڈال دیگا، ایسی صورت میں اس کی گردن کو بڑا کردیا جائے گا جیسا کافر کی ڈاڑھ کو بڑا کرنے کے سلسلہ میں احادیث وارد ہیں۔ یعلی بن مرہ سے حدیث مروی ہے" ایما رجل ظلم شبرا من الارض کلفہ اللہ ان یحفرہٗ حتّٰی یبلغ اٰخر سبع ارضین ثم یطوّقہ یوم القیامۃ حتّٰی یقضی بین الناسِ رواہٗ

احمد والطبرانی باسانید ورجال بعضہا رجال صحیح۔ جس طرح مال کی زکوٰۃ ادانہ کی جائے تو اس مال کو گنجے سانپ کی شکل بنا کر اس کے گلے کا ہار بنادیا جائے گا۔
(۲) اس مقدار ارض کو اس کے اوپر لاد دیا جائیگا، اسی کو طوق سے تعبیر کیا گیا ہے جیسے کوئی اونٹ وغیرہ کی خیانت غلول کرتا ہے تو اس اونٹ کو اس پر لادا جائیگا اور اسی حالت میں میدان محشر میں آئے گا۔ یعلی بن مرہ کی روایت "کلف ان یحمل ترابہا الی المحشر۔ رواہ احمد والطبرانی۔
(۳) اس مقدار زمین میں اس کو دھنسایا جائیگا اسی کو طوق سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ابن عمر کی روایت میں ہے "خسف بہ یوم القیامۃ الی سبع ارضین۔
(۴) اس کو طوق بنا کر گلے میں ڈالنے کا حکم ہوگا مگر کرنہ سکے گا جس کی وجہ سے معذب ہوگا جیسے خواب میں کذب بیانی کرے تو جو میں گرہ لگانے کا حکم ہوگا۔
(۵) اس مقدار زمین کے غصب کا گناہ اس کو مثل طوق لازم ہوگا" والزمناہ طائرہ فی عنقہ" ممکن ہے کہ مختلف قسم کے غصب ہوں اور اس کے موافق یہ مختلف عذاب ہو۔

فائدہ:۔ سبع ارضین کے تحت میں امام نووی فرماتے ہیں" فمن ملک شیئا من ھذہ الارض ملکہ وما تحتہ من الطباق۔ یعنی آدمی ساتوں طبق کا مالک ہوتا ہے یہ حدیث ملکیت کے بارہ میں نص نہیں ہے۔ ملکیت کے بیان کرنے کیلئے اس حدیث کا سیاق نہیں ہے اس کا تذکرہ بطور سزا کے ہے اسلئے موجودہ زمانہ میں زیر زمین ریل گاڑی کا سسٹم بنایا جائے یا شہر بسایا جائے تو حکومت اس سلسلہ میں زمین کے حصہ کی کوئی ایسی حد مقرر کردے جس سے اوپر والوں کو کوئی ضرر و نقصان نہ ہو تو حکومت کے لئے ایسا کرنا جائز ہوگا۔

بابُ قَدْرِ الطَّرِیقِ اِذَا اخْتَلَفُوا فِیہِ

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث | اذا اختلفتم فی الطریق جعل عرضہ سبع اذرع۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ اس سے چالو راستہ مراد نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ راستہ اگر سات ہاتھ سے زائد ہے تو اسے کسی کو کم کرنیکا حق نہیں ہے۔

اسی طرح سے اگر کوئی اپنی مملوکہ زمین میں لوگوں کیلئے راستہ چھوڑنا چاہتا ہے تو یہ صورت بھی حدیث سے مراد نہیں ہے اسلئے کہ اس کی مقدار مالک کی صوابدید پر ہے۔ البتہ اس کیلئے چوڑا رکھنا بہتر ہے۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد نیا راستہ بنانا ہے جیسے امام نے غانمین کے درمیان زمین کو تقسیم کردیا اور وہ لوگ آنے جانیوالے لوگوں کے لئے راستہ بنانا چاہتے ہیں، یا بنجر اور افتادہ زمین تھی امام نے کچھ لوگوں کے حوالے کیا وہ لوگ راستہ بنانا چاہتے ہیں تو باہمی رضامندی سے جتنا چاہیں راستہ کی مقدار متعین کرلیں۔ اختلاف کی صورت میں اس حدیث کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔

کتاب الفرائض

حدیث اسامہؓ وابن عباسؓ وعمرؓ وبراءؓ وابوہریرہؓ

فرض کے معنیٰ مقرر و محدود کرنے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے میت کی مرضی پر ورثاء کے حصص کو نہیں چھوڑ دیا ہے۔ بلکہ از خود مقرر فرمایا ہے۔ اس لئے حصۂ مقررہ کو فرض مفروض کہتے ہیں اور اس علم کے جاننے والے کو فارض اور فرضی کہتے ہیں۔ اسی طرح فریضی بھی کہتے ہیں۔

حدیث اسامہ بن زید لَا یَرِثُ الْمُسْلِمُ الْکَافِرَ۔ مسلمان اور غیر مسلم میں وراثت نہیں ہے۔ موانع ارث میں اختلاف دین بھی ہے۔ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ غیر مسلم مسلمان کا وارث نہیں ہوگا۔ اور مسلمان بھی غیر مسلم کا وارث نہیں ہوگا۔ اس دوسری صورت میں ارتداد پر اختلاف تھا۔ حضرت معاذ وغیرہ کا مذہب تھا کہ مسلمان وارث ہوگا اور ان حضرات کا استدلال "الاسلام یعلو ولا یعلیٰ علیہ" سے تھا۔ مگر یہ ان حضرات کا قیاس تھا۔ حدیث سے مراد فضیلت اسلام کو بیان کرنا ہے۔ ان حضرات کو یہ احادیث صحیحہ معلوم نہیں تھی۔ اگر معلوم ہوتی تو وہ یہ قول نہ کرتے، بعد میں اجماع ہوگیا ہے۔

مرتد حالتِ ارتداد میں مرے تو اس کا مسلمان وارث ہوگا یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے، امام مالکؒ و شافعیؒ کے یہاں وارث نہیں ہوگا اور اس کا مال بیت المال میں داخل ہوگا یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ مرتد ہونے سے پہلے کا مال اس کے مسلمان ورثہ میں تقسیم ہوگا۔ اور مرتد ہونیکے بعد جو کمایا ہے وہ بیت المال میں داخل ہوگا۔

حدیثِ ابن عباسؓ

الحقوا الفرائض باھلھا فما ترکت الفرائض فلاولی رجل ذکر۔ اولیٰ کے دو معنیٰ آتے ہیں۔ اقرب دوسرا احق۔ یہاں پر اقرب مراد ہے اس لئے کہ احق مراد لینے میں عبارت کا کوئی مطلب نہیں ہوگا اسلئے کہ احق کا علم نہیں ہے کہ کون ہے۔ رَجُلٌ تو مذکر ہوتا ہی ہے پھر ذکر کی قید کا کیا فائدہ ہے؟ رَجل کا اطلاق کبھی شخص کے معنیٰ میں ہوتا ہے جو مذکر و مؤنث دونوں کو شامل ہے۔ اس وہم کو دور کرنے کیلئے ذکر کی قید لگائی اور اس بات کیطرف بھی اشارہ کرنے کیلئے کہ استحقاق کا سبب مذکر ہونا ہے۔ ذوی الفروض اپنے اپنے حصص لینے کے بعد مردوں میں جو سب سے زیادہ میت سے قریب ہوگا۔ کل کا کل لے لیگا۔ اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد حقدار نہیں ہوگا۔ اور ایسے شخص کو عصبہ بنفسہ کہتے ہیں یعنی مذکر رشتہ دار جسکو میت کیطرف نسبت کرنے میں مؤنث کا دخل نہ ہو۔ بایں طور کے اس کے درمیان اور میت کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو جیسے باپ اور بیٹا یا واسطہ ہو مگر مؤنث کا نہ ہو جیسے دادا پوتا۔ اس کے علاوہ عصبہ کی دو قسم اور ہے۔ ایک عصبہ بالغیر یعنی وہ مؤنث جو اپنے عصبہ ہونے میں دوسرے کی محتاج ہو اور وہ دوسرا عصبہ بن کر اس کا شریک ہو۔ اس قسم کی چار عورتیں ہیں۔ (۱) صلبی لڑکی (۲) پوتی (۳) حقیقی بہن (۴) علاتی بہن۔ جب ان چاروں میں سے کسی ایک کے ساتھ انکو عصبہ بنانے والا پایا جائے تو عصبہ بن جاتی ہیں اور للذکر مثل حظ الانثیین کے قاعدے سے وارث ہوتی ہیں۔ عصبہ بالغیر میں غیر مذکر ہوتا ہے اور وہ لڑکا پوتا حقیقی بھائی اور علاتی بھائی ہیں

عصبہ مع الغیر:- یعنی وہ مونث جو اپنے عصبہ ہونے میں غیر کی محتاج ہو مگر وہ غیر اسکے ساتھ عصبہ نہ بن سکے۔ یعنی میت کی حقیقی اور علاتی بہن جن کا بھائی موجود نہ ہو اور وہ صلبی لڑکی یا بھتیجی کے ساتھ ہوں تو بہن عصبہ ہونیکی بنیاد پر وارث ہوگی۔ لڑکی اور

اور پوتی ذوی الفروض ہونیکی بنا پر اپنا اپنا حصہ لے لیں گی باقیماندہ بہن کا ہوگا۔ اور عصبہ مع الغیر میں وہ غیر مؤنث ہے اور وہ لڑکی اور پوتی ہے۔ یہ اگرچہ ذوی الفروض ہیں مگر بہن کے عصبہ ہونیکے لئے ان میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے اور جب لفظ عصبہ بولا جاتا ہے تو اس سے عصبہ بنفسہ مراد ہے۔

حدیثِ جابرؓ حضرت جابر بیمار ہوئے، نبی کریم علیہ السّلام اور ابوبکرؓ پیدل ان کی عیادت کیلئے تشریف لے گئے، جب پہونچے تو انکو بے ہوش پایا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اپنے وضو کے پانی سے انکو چھینٹا دیا۔ اس وضو کے پانی سے مراد وضو کا باقیماندہ پانی ہے۔ بعض نے اعضاء سے گرنے والا پانی جو ماءِ مستعمل ہے مراد لیا ہے۔ تو ماءِ مستعمل کی طہارت ثابت ہوگی۔ جمہور کا یہی مذہب ہے اور حنفیہ کے یہاں فتویٰ اسی پر ہے۔

حضرت جابر کو ہوش ہوا تو انھوں نے کہا کہ میرا وارث کلالہ ہے اپنے مال کے سلسلہ میں کیا کروں تو آیتِ میراث "یستفتونک" نازل ہوئی۔

سفیان بن عیینہ عن ابن المنکدر کی روایت میں نزلت آیۃ المیراث یستفتونك ہے اور سفیان ثوری عن ابن المنکدر کی روایت میں آیۃ المیراث ہے۔ شعبہ کی ایک روایت میں آیۃ المیراث، دوسری روایت میں آیۃ الفرائض ہے۔ شعبہ نے ابن المنکدر سے سوال کیا کہ آیتِ میراث سے مراد "یستفتونك والی آیت ہے؟ تو انھوں نے کہا ھٰکذا انزلت، مگر ابن جریج عن ابن المنکدر کی روایت میں فنزلت یوصیکم اللہ ہے۔ آیت کی تعیین میں اختلاف اور تعارض ہے۔

سندھی کہتے ہیں کہ اصل روایت نزلت آیۃ المیراث یا نزلت آیۃ الفرائض ہے، بعض رواۃ نے جب اپنی طرف سے تعیین کی تو ان سے غلطی ہوگئی۔ قال لایخفی ما بین الحدیث من التعارض فی بیان الآیۃ النازلۃ ولعل سببہ ان بعض الرواۃ لما سمعوا آیۃ المیراث بینوھا من عند انفسھم فوقعوا فی الخطأ ونشأ منہ التعارض۔ انتھی۔

شاید اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہو کہ یوصیکم کے بعد کلالہ کا تذکرہ اور آخر سورت یعنی یستفتونك میں بھی کلالہ کا تذکرہ ہے۔ یوصیکم اللہ کہنے والے کا مقصد خاص یہ آیت

نہیں ہے بلکہ اس کے بعد کلالہ والی آیت ہے جسکو یُوصِیکُمُ اللّٰہُ سے تعبیر کردیا۔ ورنہ یُوصِیکُمُ اللہ کا شانِ نزول تو دوسرا قصہ ہے۔

کلالہ۔ اس کا اطلاق ایسے وارث پر ہوتا ہے جو ماں باپ اور اولاد کے علاوہ ہوں۔ اسوقت یہ کلالہ اکلیل سے ماخوذ ہوگا یا تکلل سے ماخوذ ہوگا۔ اکلیل میں سر کا چاروں طرف احاطہ ہوتا ہے اوپر سے نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ رشتہ دار میت کا احاطہ کئے ہوتے ہیں۔ اور طرف اعلیٰ یا اسفل میں نہیں ہوتے۔ اور تکلل کے معنٰی ایک طرف ہونیکے ہیں یہ لوگ عمود نسب میں نہیں ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ کل سے ماخوذ ہے جس کے معنٰی دور ہونیکے ہیں۔ اسی سے بُعدِ مسافت کیوجہ سے تھکنے کے معنٰی بھی آتا ہے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ کلالہ کا اطلاق اس میت پر ہوتا ہے جس کے نہ اولاد ہو نہ باپ۔

حدیث عمرؓ کلالہ کی تحقیق میں عمر بن الخطاب کو اشکال تھا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بار بار پوچھا یہاں تک کہ ایک مرتبہ آپ نے اپنی انگلی ان کے سینہ پر رکھ کر کہا۔ سورۂ نساء کی آخری آیت جو موسم گرما میں نازل ہوئی ہے اسکے ساتھ ملا کے اس سے پہلے والی آیت جو کلالہ کی ہے غور کرو سمجھ میں آجائیگا۔

عمر بن الخطاب نے کہا کہ کلالہ کے سلسلہ میں ایک واضح فیصلہ کروں گا اس کے بعد لوگوں کے درمیان اس کو اس قدر مشہور کروں گا کہ عالم جاہل سب لوگ اس سے واقف ہو جائیں۔

روایت براءؓ آخری آیت۔ حضرت براء کی روایت میں قرآن کریم کی آخری آیت باعتبار نزول یستفتونك قل الله يفتيكم ہے۔ آخر ما نزل کے سلسلہ میں نبی کریم علیہ السلام کا کوئی قول موجود نہیں ہے صرف صحابہ کے اقوال ہیں۔ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ باعتبار نزول آخری روایت سورۂ بقرہ کی آیت واتقوا یوما ترجعون فیه الی الله ہے اخرجه النسائی۔ بلکہ ایک دوسری روایت میں ہے کہ اس آیت کے نزول کے نو دن بعد آپؐ کی وفات ہوگئی۔

ایک قول کے مطابق "وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا" والی آیت ہے اور ایک قول کے مطابق اِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ اِلٰى اَجَلٍ مُّسَمًّى والی آیت۔ ان تینوں قول کا حاصل ایک ہی ہے۔ کسی نے ایک ٹکڑے کو لیا، کسی نے دوسرے کو اور کسی نے تیسرے کو اسمیں

زیادہ راجح وَ اتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ والی آیت ہے۔ ایک قول کے مطابق فَاسْتَجَابَ لَھُمْ رَبُّھُمْ اِنِّیْ لَآ اُضِیْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْکُمْ سورۂ آل عمران ہے۔ مگر اس میں آخر سے آخر مطلق مراد نہیں ہے بلکہ عورتوں کے سلسلہ میں جو تین باتیں مذکور ہیں ان میں یہ آخر ہے۔ ایک قول کے مطابق من یقتل مومنا متعمدا ہے مگر یہ بھی آخر مطلق نہیں ہے بلکہ قتل کے سلسلہ میں آخری آیت ہے۔ الغرض اس طرح دس اقوال ہیں۔ اسی میں سے ایک یستفتونك والی آیت بھی ہے مگر یہ بھی آخر مطلق نہیں بلکہ مسئلہ میراث میں آخر آیت ہے۔ آخر القرآن باعتبار نزول علی الاطلاق راجح قول کے مطابق وَ اتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِیْہِ اِلَی اللّٰہِ والی آیت ہے۔

حدیث ابوہریرہؓ

میت مدیون کے جنازہ کی نماز ـــــــــ

دین کی دو قسم ہے۔ (۱) دین ماذون (۲) دین غیر ماذون۔

۱ ـــــ دین غیر ماذون:۔ ابوہریرہ کی حدیث بخاری میں من اخذ اموال الناس یرید اتلافھا ہے۔ یا ناحق امور کیلئے دین لیا، یا ناجائز طریقہ پر لیا۔

۲ ـــــ دین ماذون جیسے اخذ اموال الناس یرید اداءھا" یا اور جائز امور کیلئے صحیح طریقہ پر لیا ہو

ابتداء اسلام میں نبی علیہ السلام نے احتیاط کی کہ مبادا لوگ غلط طریقہ پر قرض لیں اور حقوق ان کے ذمہ آپڑیں اسلئے نماز جنازہ پڑھانے سے پرہیز کیا تاکہ لوگ حقوق العباد کے بارے میں احتیاط کریں اس لئے کہ جس دین کی خدا نے ذمہ داری نہیں لی ہے وہ مدیون اپنے دین میں محبوس ہوگا۔ ادھر آپکی نماز باعث سکون ہوتی ہے۔ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ اس لئے ابتداء میں لوگوں کو محتاط رہنے کیلئے آپ نے ہر طرح کے مدیون پر جنازہ کی نماز کو ترک کردیا تھا۔ تو حضرت جبرئیل وحی لائے " انما الظالم فی الدیون التی حملت فی البغی والاسراف فاما المتعفف ذو عیال فانا ضامن لہ اؤدی عنہ من روایۃ ابن عباس قال الحازمی بعد ما اخرجہ لاباس بہ فی المتابعات ۔ (فتح الباری، کتاب الکفالۃ)

ادھر فتوحات بھی ہونے لگیں تو آپ نے سب کے جنازہ کی نماز پڑھانی شروع کردی اور بیت المال سے دین ادا کرتے تھے۔ اس لئے کہ ادار دیون بھی بیت المال کے مصارف

میں داخل ہے۔

ضیاع مصدر معنیٰ میں اسم فاعل کے یا ذو ضیاع کے معنی میں۔ مراد اس سے چھوٹے بچے جن کی دیکھ بھال کرنے والا کوئی نہ ہو۔ کلّ ثقل و بوجھ مراد عیال ہیں۔

کتاب الھبۃ

(تملیک العین للحال بلاشرط عوض کراھۃ شراء الانسان ما تصدق بہ ممن تصدق علیہ)

حدیث عمر رض حضرت عمر رض نے ایک مجاہد کو گھوڑا صدقہ کیا تھا۔ اس نے گھوڑے کی دیکھ بھال ٹھیک سے نہیں کی۔ اور وہ فروخت کرنا چاہتا تھا اور حضرت عمر کو سستے دام میں دیدینا چاہا انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا آپ نے منع فرمادیا "لاتعد فی صدقتك فان العائد فی صدقتہ کالطب یعود فی قیئہ"

حمل علی فرس فی سبیل اللہ :۔ اس سے مراد جہاد کیلئے صدقہ کے طور پر دینا ہے، وقف مراد نہیں ہے ورنہ اسکو بیچنا اور حضرت عمر کو خریدنا صحیح نہ ہوتا۔ اگر تاویل کی جائے کہ قابلِ انتفاع نہیں تھا اس لئے بیع کیا تو صحیح نہیں اسلئے کہ کم قیمت پر بیع کرنا اور خریدنا صحیح نہیں ہوگا اس لئے یہ حمل تملیک تھا نہ کہ حمل وقف تھا۔

لفظ حمل کا استعمال عاریۃ وہبہ وصدقہ ووقف سب پر ہوتا ہے۔ نیت سے کسی ایک کی تعیین کی جائے گی، اور نیت نہ ہو تو عاریۃ کا ادنیٰ درجہ ہے اس کا ثبوت ہوگا۔

صدقہ اور ہدیہ میں فرق ہبہ، صدقہ، عطیہ متقارب المعنیٰ ہیں۔ سب میں فی الحال تملیک بلا عوض ہوتی ہے۔ ہدیہ وصدقہ میں فرق یہ ہے کہ اللہ کی رضا اور اس کا قرب مقصود بالذات ہو تو صدقہ ہے اور جسکو دیا جارہا ہے اس سے محبت اور اس کا قرب مقصود بالذات ہو تو ہدیہ ہے۔ حضور علیہ السلام ہدیہ استعمال کرتے تھے اور صدقہ آپ کیلئے حرام تھا۔ عبدالرحمٰن بن علقمہ ثقفی کی روایت نسائی میں ہے کہ ثقیف کا وفد آیا تو کچھ سامان لایا تھا۔ آپ نے فرمایا "ھدیۃ ام صدقۃ فان کانت ھدیۃ فانما یبتغی بہ وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

وقضاء الحاجة وان كانت صدقة فانما يبتغى بها وجه الله قالوا بل هدية فقبلها الى آخره۔

اپنے صدقہ کو خریدنا جمہور علماء کے یہاں مکروہ تنزیہی ہے جس چیز کو اللہ کے واسطے دیدیا۔ اس سے تعلق بالکل ختم کر دینا چاہئے جس طرح جو لوگ قبل فتح مکہ ہجرت کر گئے تھے آپ نے انکو مکہ میں مقیم ہونے سے منع فرمایا۔ آپ نے خریدنے کو رجوع فرمایا جب وہ خود فروخت کریگا تو ضرور شرما حضوری میں کچھ نہ کچھ کم کر دیگا۔ ہاں اگر صدقہ کیا ہوا مال بلا قصد و ارادہ کے آجائے جیسے اس عورت کے بارے میں آپ نے فرمایا، جس نے اپنی ماں کو جاریہ کا صدقہ کیا اور اس کی ماں مرگئی، وراثت میں اس کو وہ جاریہ ملی۔ آپ نے فرمایا: وجب اجرك ورجعت اليك فى الميراث

باب تحريم الرجوع فى الهبة بعد القبض

ابن عباسؓ کی حدیث العائد فى هبته كالكلب يقئ ثم يعود فى قيئه۔

ائمہ کے مذاہب:۔ امام شافعی اور امام احمد کے یہاں ہبہ کے بعد صرف باپ کو رجوع کا حق ہے اور یہی ایک روایت امام مالک کی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے یہاں اگر مانع رجوع موجود نہ ہو تو رجوع کرنا صحیح ہے مگر یہ رجوع مکروہ تحریمی ہے یا تنزیہی۔ صح الرجوع فيها بعد القبض مع انتفاء مانعه وان كره الرجوع تحريما وقيل تنزيها۔

اور مانع رجوع سات ہیں۔ جس میں سے ایک ذی رحم محرم ہونا ہے، ازدواجی تعلق ہے، ہبہ کا عوض اور بدل دے دینا ہے۔

شامی نے رملی سے ان کے والد کا شعر نقل کیا ہے

منع الرجوع من المواهب سبعة — فزيادة موصولة موت عوض
وخروجها عن ملك موهوب له — زوجية قرب هلاك قد عرض

ائمہ ثلثہ کی دلیل ابن عباس کی مذکورۃ فی الباب حدیث جس میں قے کر کے چاٹنے کے مشابہ قرار دیا گیا ہے اور ابن عمر کی حدیث اور ابن عباس کی حدیث لا يحل

للرّجل ان یعطی العطیة فیرجع فیھا الا الوالد فیما یعطی ولدہٗ۔ اخرجہ الخمسۃ اور نعمان بن بشیر کی حدیث جو ابھی آرہی ہے۔ اس حدیث میں ان کے باپ نے ہدیہ دیا تھا، آپ نے فرمایا "فارجعہ"

امام صاحبؒ کی دلیل

حدیث ابوہریرہؓ۔ الرّجل احق بھبتہ مالم یثب منھا اخرجہ ابن ماجۃ۔

ابن عباسؓ کی حدیث۔ من وھب ھبۃ فھو احق بھبتہ مالم یثب منھا۔ اخرجہ الطبرانی۔
ابن عمرؓ کی حدیث۔ مَنْ وھب ھبۃ فھو احق بھا مالم یثب منھا اذا کانت الھبۃ لذی رحم محرم لم یرجع فیھا اخرجہ الحاکم و قال صحیح علی شرط الشیخین وصححہ ابن حزم۔ وعن سمرۃ بن جندب اذا کانت الھبۃ لذی رحم محرم لم یرجع فیھا اخرجہ الحاکم و قال صحیح علی شرط البخاری واقرہ الذھبی۔
حضرت عمرؓ کا قول۔ من وھب ھبۃ لصلۃ رحم او علی وجہ صدقۃ فانہ لا یرجع فیھا ومن وھب ھبۃ یری انہ اراد بھا الثواب فھو علی ھبتہ یرجع فیھا اذا لم یرض منھا۔ (مؤطا امام مالک)

سمرہ بن جندب کی روایت کے مطابق ایک روایت مرفوعاً ابن عباس سے بھی ہے۔ یہ سب روایتیں دلالت کرتی ہیں کہ صدقہ ثواب کی نیت سے دیا جاتا ہے اور ذو رحم محرم کو دینا حق قرابت کی بناء پر ہوتا ہے۔ اس لئے دیتے ہیں کہ ثواب ملے گا۔ حق قرابت ادا ہوگیا اور اس کا بدل مل گیا اس لئے رجوع کرنے کا حق نہیں رہے گا۔ اور جب اجنبی کو کیا ہے تو اس کا ابھی بدل نہیں ملا ہے اس لئے اسکو رجوع کرنے کا حق ہوگا جیسا حضرت عمرؓ کا قول ہے۔ اسی طرح حضرت علیؓ سے بھی منقول ہے" الواھب احق بھبتہ مالم یثب منھا" اور ابو الدرداءؓ سے روایت ہے کہ واہب تین طرح کے ہیں۔ جسؓ نے ہبہ کیا اور بدل کا مطالبہ نہیں کیا وہ صدقہ کیطرح سے ہے اس میں رجوع نہیں کرے گا۔ دوسرا واہب وہ ہے کہ ہبہ کے بعد مطالبہ کرے اگر اس کا بدل لے لیا تو اس کو رجوع کرنیکا حق نہیں ملے گا۔ اور بدل نہیں ملا تو اس کو رجوع کرنیکا حق ہوگا۔ تیسرا واہب وہ ہے جس نے ہبہ کیا بدل کی شرط کے ساتھ تو یہ موہوب لہٗ کی گردن پر دَین ہے۔ زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی طحاوی حضرت فضالہ کے پاس دو آدمی ایک شکرا کے سلسلہ میں جھگڑتے

ہوئے آئے۔ ایک نے کہا میں نے اس کو ایک شکرا (باز) ہبہ کیا ہے۔ میں اس کا بدل چاہتا ہوں۔ دوسرے نے کہا میں نے تم سے مانگا نہیں تھا۔ تم نے خود بخود دیا تھا۔ حضرت فضالہ نے کہا اس کو واپس کر دو اور کہا ہدیہ دیکر عورتیں واپس لیتی ہیں اور بدتر لوگ۔

(طحاوی شریف) عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال مثل الذی یسترد ما وهب کمثل الکلب یقئ فیاکل قیئہ فاذا استرد الواهب فلیوقف فلیعرف بما استرد ثم لیدفع الیہ ما وهب۔

(ابو داؤد والنسائی وابن ماجۃ)

جو ہدیہ دیکر واپس لے اس کی مثال کتے کی سی ہے جو قے کرتا ہے اور اسکو چاٹتا ہے اب جو کوئی واپس لے تو پہلے اسکو روک دیا جائے اور بتلایا جائے کہ کیسی چیز واپس لیتے ہو پھر اس کا ہدیہ واپس کیا جائے۔ ان تمام احادیث کی روشنی میں امام صاحب کہتے ہیں کہ کتا قے کرکے چاٹتا ہے۔ کتا غیر مکلف ہے اس کے فعل کو حلال وحرام نہیں کہا جا سکتا ہے اس لئے کہ احکام مکلفین کے افعال کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اسلئے اس کی حرمت ثابت نہ ہوگی۔ بلکہ اس اس کی شناعت اور گھناؤناپن ثابت ہوگا جس طرح آپ نے کسب حجام کو خبیث کہا اس کے باوجود وہ حرام نہیں ہے اور لایحل ایسا ہی ہے جیسا لا یحل الصدقۃ لذی مرۃ سوی ہے۔ یعنی پورے طور سے حلال نہیں ہے۔ اور جس روایت میں والد کا استثناء ہے وہ استثناء متصل نہیں ہے بلکہ منقطع ہے کہ والد کو بیٹے کے مال میں ضرورت کے وقت تصرف کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اور اسی موقع کیلئے فرمایا گیا ہے" انت ومالک لابیک۔

باب کراهیۃ تفضیل بعض اولادہ فی الھبۃ

نعمان بن بشیر اور جابر کی حدیث

نعمان بن بشیر کی ماں عمرہ بنت رواحہ نے اپنے شوہر بشیر سے کہا کہ میرے لڑکے نعمان بن بشیر کو کوئی چیز ہدیہ میں دو۔ بعض روایت میں باغ کے ہدیہ کی بات ہے۔ اور بعض روایت میں غلام کے ہبہ کرنے کی بات آتی ہے۔ نعمان بن بشیر کے والد سال بھر ٹال مٹول کرتے رہے پھر ان کی رائے ہوئی کہ ایک غلام ہبہ کریں تو انکی بیوی نعمان کی ماں نے

کہا کہ اب تو آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر گواہ بناؤ تب تو بات بنے گی ورنہ نہیں نعمان کے باپ بشیر اپنے بیٹے نعمان کو لیکر حضورؐ کے دربار میں گئے اور قصہ بیان کیا۔ حضورؐ نے دریافت فرمایا تمہارے اور بیٹے ہیں؟ انھوں نے فرمایا ہاں اور بیٹے ہیں۔ آپ نے پوچھا اور لڑکوں کو بھی اس طرح ہبہ کیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ نہیں آپ نے فرمایا کہ کیا تم اس بات کو نہیں چاہتے کہ سب لڑکے تمہارے ساتھ یکساں سلوک کریں جیسے یہ تم سے حسن سلوک کرے اسی طرح دوسرے لڑکے بھی اسی طرح حسن سلوک کریں تو انھوں نے کہا کہ کیوں نہیں یہ خواہش تو ضرور ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا اللہ سے ڈرو اور اولاد کے درمیان عدل و انصاف کیا کرو۔

قصہ ایک ہے روایت بالمعنی کیوجہ سے الفاظ میں اختلاف ہے ارجعہ فارددہ واپس کردو۔ تو کسی میں فلا تشہدنی اذًا فانی لا اشہد علی جور تو کسی میں فاشہد علی ھٰذا غیری ہے۔ مجھ کو گواہ مت بناؤ میں ظلم پر گواہ نہیں بنتا دوسرے کو گواہ بنا لو۔ کسی روایت میں فلیس یصلح ھٰذا و انی لا اشہد الا علی حق۔ یہ مناسب نہیں ہے میں تو صحیح بات پر گواہ بنتا ہوں۔

اولاد میں باہم تفاضل کا حکم اور ائمہ کے مذاہب

اگر اولاد میں تفاضل کسی شرعی وجہ سے کیا تو باتفاق ائمہ اربعہ یہ کمی بیشی بلاکراہت صحیح ہے جیسے ایک اولاد محتاج دوسری غیر محتاج یا کوئی اپاہج یا اندھا ہے یا ایک تحصیل علم میں مشغول ہے یا ان میں سے کسی کے بارے میں اپنے فسق و بدعت میں خرچ کرنے کا اندیشہ ہے۔ فان خص بعضھم لمعنی یقتضی تخصیصہ مثل اختصاصہ بحاجۃ او زمانۃ او عمی او کثرۃ عائلۃ او اشتغال بالعلم ونحوہ من الفضائل او صرف عطیتہ عن بعض ولدہ لفسقہ او بدعتہ او لکونہ بما یاخذہ علی معصیۃ اللہ او ینفقہ فیھا فقد روی عن احمد مایدل علی جواز ذٰلک لقولہ فی تخصیص بعضھم بالوقف لا بأس بہ اذا کان لحاجۃ واکرھہ اذا کان علی سبیل الاثرۃ (المغنی ص $\frac{665}{5}$)

حضرت ابوبکر صدیق نے اپنی اولاد میں حضرت عائشہ کو دیا دوسرے کو نہیں دیا۔ اسی طرح حضرت عمر نے اپنی اولاد میں ایک کو دیا دوسرے کو نہیں دیا۔

اگر اولاد کے درمیان عطیہ وہبہ میں بلا وجہ شرعی تفاضل کیا تو امام احمدؒ کے یہاں ہبہ صحیح ہے مگر واپس کرنا واجب ولازم ہے" فان خص بعضھم او فاضل بینھم فیھا اثم وَ وَجبت علیہ التسویۃ باحد امرین امارد مافضل بہ البعض واما اتمام نصیب الآخر (المغنی ص۶۶۴)

اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں واپس کرنا لازم وواجب نہیں بلکہ قضاءً جائز اور دیانۃً مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں اِضرار ونقصان کے قصد سے نا جائز ورنہ مع الکراہۃ جائز ہوگا۔

امام احمدؒ کی دلیل نعمان بن بشیر کی حدیث ہے۔

جمہور علماء کہتے ہیں کہ واقعہ ایک ہے، اس کے الفاظ مختلف ہیں۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ہبہ تام ہو چکا تھا اسلئے آپؐ نے فرمایا" فارجعہ" اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ابھی ہبہ تام نہیں ہوا تھا۔ حدیث جابر عند مسلم قالت امرأۃ بشیر انحل ابنی غلامك واشھد لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال الی آخرہ۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے سامنے دینا چاہتے تھے، اور طحاوی میں یہ قصہ اور زیادہ واضح ہے۔ فان اذنت ان اجیزلہ اجزتہ جس سے واضح طور سے معلوم ہوتا ہے کہ ہبہ موقوف تھا آپ کی اجازت وشہادت پر۔ اس لئے طحاوی وغیرہ کا قول یہی ہے کہ ابھی ہبہ تام نہیں ہوا تھا۔ اور فارجعہ کو اصطلاحی معنیٰ کے بجائے لغوی معنیٰ پر محمول کرتے ہیں۔

امام محمدؒ نے مؤطا محمد میں ذکر کیا ہے فمن نحل نحلۃ ولدا او غیرہ فلم یقبضھا الذی نحلھا حتی مات الناحل او المنحول فھی مردودۃ علی الناحل وعلی ورثتہ ولا یجوز للمنحول حتی یقبضھا الا الولد الصغیر فان قبض والدہ لہ قبض فاذا اعلنھا واشھدھا فھی جائزۃ لولدہ ولا سبیل للوالد الی الرجعۃ فیھا ولا الی اغتصابھا بعد ان اشھدھا علیھا وھو قول ابی حنیفۃ والعامۃ من فقھاءنا ص۳۵

اب رہا دوسرا مسئلہ کہ یہ حرام ہے یا مکروہ، تو امام احمد وغیرہ لا اشھد علی جور یا فارددہ فارجعہ وغیرہ کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں مگر جمہور علماء اس کا جواب دیتے ہیں کہ نہی کراہت کیلئے ہے حرمت کیلئے نہیں ہے۔ اسی طرح امر استحباب کیلئے ہے

وجوب کیلئے نہیں ہے۔ اعدلوا فی اولادکم قاربوا بین اولادکم وغیرہ کے الفاظ سب استحباب پر محمول ہیں۔ اس لئے کہ دوسری روایت میں فلیس یصلح ھٰذا انی لا اشھد الا علیٰ حق یا فاشھد علیٰ ھٰذا غیری وغیرہ کے الفاظ آئے ہوتے ہیں۔ جس طرح مقروض کے بارے میں صلّوا علیٰ صاحبکم فرمانا خلاف اولیٰ ہونیکی وجہ سے تھا۔ اسی طرح بشیر سے آپ کا فرمانا خاص طور سے اس واقعہ میں سلئے کہ انکی دو بیویاں تھیں جس میں عام طور سے جور ہو جاتا ہے اس لئے آپنے شدت اختیار کی، ورنہ جو علت آپ نے فرمائی کہ ایسرك ان یکونوا الیك فی البر سواء سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ بر کے قبیل سے ہے اس کے خلاف ترکِ بر ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اولاد کے علاوہ دوسرے کو دیتا ہے تو جائز ہے۔ جور کا لفظ حرمت پر نص نہیں ہے لان الجور ھو المیل عن الاستواء والاعتدال وکل ما خرج عن الاعتدال فھو جور سواءً کان حراماً او مکروھاً

اولاد کے درمیان تسویہ کا مفہوم

امام محمد و احمد کے یہاں للذکر مثل حظ الانثیین کے مطابق ہے اور مثل وراثت کے تسویہ مراد ہے۔ یہ ان کا قیاس ہے میراث پر۔ حضرت عطاء فرماتے ہیں ما کانوا یقسمون الا علیٰ کتاب۔ اور جمہور علماء مذکر و مؤنث کو برابر کرتے ہیں بشیر کی حدیث ایسرك ان یکونوا فی البر سواء سے۔ اور ایک روایت میں سو بینھم ہے اور آپ نے مذکر و مؤنث کی کوئی تفصیل نہیں کی اور ابن عباس کی حدیث سووا بین اولادکم فی العطیۃ ولو کنت موثر الآثرت النساء علی الرجال رواہ البیھقی و قال الحافظ واسنادہ حسن۔

بَابُ العُمریٰ

حدیثِ عبداللہ بن جابر و ابوہریرہ

العمریٰ اعمار کیطرح مصدر ہے: مکان وغیرہ عمر بھر کیلئے دینا۔ اعمرتك ھٰذہ الدار یا ھٰذہ الدار عمری لك یہ اور اس قسم کے الفاظ سب تملیکِ منافع کیلئے استعمال ہوتے تھے۔ قال ابن الاعرابی لم یختلف العرب فی العمریٰ والرقبیٰ انھا علیٰ ملك اربابھا

ومنافعها لمن جعلت لہٗ۔

عمریٰ کی تین صورت:۔ (۱) معمر تصریح کرے کہ یہ تیرے لئے عمر بھر کیلئے ہے، اسی طرح تیری اولاد کیلئے۔ اعمرتك هذه الدار فاذا مت فهی لورثتك یا اعمرتك ولعقبك (۲) اعمرتك هذه الدار فاذا مت عادت الیّ (۳) اعمرتك هذه الدار بلا کسی قید کے۔

امام ابو حنیفہ و شافعی و احمد کے یہاں تینوں صورت میں ہبہ ہے، تملیک رقبہ ہے۔ دوسری صورت میں مرنے کے بعد لوٹنے کی شرط ہے وہ باطل ہے۔ امام مالک کے یہاں تینوں صورت میں تملیک منافع ہے۔ پہلی صورت میں جب معمرلہٗ کا کوئی وارث نہ ہوگا تو معمر کیطرف لوٹ آئیگا۔ وفی المغنی قال مالك واللیث تملیك المنافع لا تملك بها رقبة المعمر بحال ویکون للمعمرله السکنیٰ فاذا مات عادت الیٰ المعمر وان قال ولعقبه کان سکنا لهم فاذا انقرضوا عادت الی المعمر۔

جمہور علماء کہتے ہیں کہ زمانۂ جاہلیت میں عمریٰ تملیک منافع کیلئے تھا اسلئے انصار مہاجرین کیلئے عمریٰ کرنا چاہتے تھے۔ آپ نے اسکو ختم کرکے تملیک رقبہ کردیا اور اس کو ہبہ کے قبیل سے قرار دیا اور آپ نے فرمایا کہ غور وفکر کے بعد ایسا کرو اس لئے ایسا کرنے پر معمرلہٗ مالک ہو جائے گا" امسکوا اموالکم ولا تفسدوها فانه من اعمر عمری له فهی للذی اعمرها حیًّا ومیتًا ولعقبه۔ اس لئے یہ کہنا کہ عمری کے معنی تملیک منافع کے ہیں اس لئے یہ عاریت کے قبیل سے ہے، صحیح نہیں۔ اس لئے کہ آپ نے اسکو منسوخ کردیا۔

دوسری صورت جس میں شرط لگائی ہے وہ شرط فاسد ہے جو لغو ہوگی" الشرط فی الهبة اذا کان یمنع ثبوت الملك للمال یمنع صحة الهبة وان کان لا یمنع ذلك صح الهبة ویبطل الشرط۔ اس میں زمانۂ جاہلیت کے دستور کو بدل کر ہبہ کردیا تو تملیک فی الحال پائی گئی اس لئے لوٹانے کی شرط لغو ہوگی" قال الحافظ عن بعض الحذاق الظاهر انه ما کان مقصود العرب بهما ای العمریٰ والرقبیٰ الا تملیك الرقبیٰ بالشرط المذکور فجاء الشرع بمراغمتهم فصحح العقد علیٰ نعت الهبة المحمودة وابطل الشرط المضاد لذلك فانه یشبه الرجوع

فی الھبۃ۔

دوسری شکل میں جب شرط لگادی ہو تو امام مالکؒ کی تحقیق کے مطابق یہ تملیک منافع ہے مگر ان کے ساتھ ایک روایت امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی بھی ہے کہ عقد بھی صحیح اور شرط بھی صحیح۔ معمرلہ کے مرنے کے بعد معمر کیطرف واپس جائیگا اور استدلال میں حضرت جابرؓ کا قول پیش کرتے ہیں۔ عن جابر قال انما العمری التی اجاز رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ھی لك ولعقبك فاما اذا قال ھی لك ما عشت فانھا ترجع الی صاحبھا۔ مگر جمہور کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جو الفاظ ہیں جس کو حضرت جابر نے نقل کیا ہے وہ دونوں طرح کے ہیں" من اعمر رجلاً عمری لہ ولعقبہ اور من اعمر عمری فھی للذی اعمرھا حیا ومیتا ولعقبہ اور العمری جائزۃ اور العمری میراث لاھلھا۔ اسی طرح دوسرے صحابہؓ سے جو روایتیں ہیں اس کے اندر مطلقاً عمریٰ کی صورت میں اس کو معمرلہ کا قرار دیا گیا ہے۔ مسلم ہی میں ابو ہریرہ کی روایت ہے" العمریٰ جائزۃ یا میراث لاھلھا" اسی طرح حضرت سمرہ، معاویہ، زید بن ثابت کی روایت ہے۔ اور عبدالملک بن مروان کے زمانہ میں ایک عورت نے اپنے بیٹے کو ایک باغ عمریٰ کے طور پر دیا تھا، بعد میں اس میں جھگڑا ہوا تھا تو حضرت جابرؓ نے حدیث بیان کیا اور اسکے مطابق فیصلہ ہوا تھا۔ فشھد جابر علی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بالعمریٰ لصاحبھا

امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ روایت عبدالرزاق عن معمر عن الزہری عن جابر قال انما العمری التی اجازھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں عبدالرزاق کی یہ غلطی ہے کہ انھوں نے اسکو جابر کا قول بنادیا یہ امام زہری کا مقولہ ہے۔ عبداللہ بن المبارک جو عبدالرزاق سے احفظ ہیں انھوں نے معمر سے نقل کیا اس میں ہے کہ ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قضی انہ من اعمر رجلاً عمری فھی للذی اعمرھا ولورثتہ من بعدہ اور اگر اعتراض کیا جائے کہ ابن شہاب کے دوسرے شاگرد یہ روایت نقل کرتے ہیں مثلاً ابن جریج ایما رجل اعمر رجلا عمری لہ ولعقبہ اس میں ہے" فانھا لمن اعطیھا وانھا لا ترجع الی صاحبھا یا ابن ذئب کی روایت میں ہے قضی فیمن اعمر عمری لہ ولعقبہ فھی لہ تبلۃ لایجوز فیھا للمعطی شرط ولا ثنی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اس خاص شکل کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ دوسری شکل کی نفی نہیں کی گئی ہے اور اسکی دلیل

یہ ہے کہ قتادہؒ نے حضرت ابوھریرہ کی حدیث "العمریٰ جائزۃ" کو پڑھا تو زہری نے کہا کہ وہ عمریٰ نہیں ہوگا جب تک کہ "لہ ولعقبہ" نہ کہے۔ تو عطاء نے کہا کہ مجھ سے جابرؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "العمریٰ جائزۃ" تو زہری چپ ہوگئے۔ اگر یہ تفصیل جو عبدالرزاق بیان کرتے ہیں مروی ہوتی تو اسوقت زہری بیان کرتے۔

عمریٰ کی تیسری قسم شکل :۔ "داری لک عمریٰ" یہ بھی ائمہ ثلثہ کے نزدیک تملیک رقبہ کیلئے ہے۔ امام مالکؒ کے یہاں تملیک منافع کیلئے ہے وہ "العمریٰ جائزۃ" کا یہ مفہوم بیان کرتے ہیں کہ جس طرح عرب میں یہ لفظ منافع کی تملیک کیلئے معروف ومشہور تھا۔ اسی کے مطابق آپ نے اسکو جائز قرار دیا ہے۔

جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم علیہ السلام نے مطلق عمریٰ کی شکل میں حضرت جابرؓ کی حدیث ابن عمرؓ، زید بن ثابت کی حدیث، ابوہریرہ کی حدیث میں معمر لہ اور اس کے ورثاء کا قرار دیا ہے۔ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ زمانہ جاہلیت میں اس کا جو مفہوم سمجھا جاتا تھا آپ نے اس کو تبدیل کر دیا جس طرح ظہار کو طلاق سمجھا جاتا تھا آپ نے اسکو تبدیل فرما دیا۔

کتاب الوصیۃ

وصّی یصی وصیا: ملانے اور ملنے کے معنیٰ میں لازم ومتعدی دونوں طرح استعمال کیا جاتا ہے۔ وصّی یوصّی توصیۃ باب تفعیل سے اور اوصیٰ یُوصی ایصاء باب افعال سے یہ متعدی بنفسہ بھی ہے اور متعدی باللام بھی استعمال ہوتا ہے مگر اصطلاح فقہاء میں متعدی بالیٰ وصی بنانے کے معنیٰ میں اوصیتُ الی فلان یعنی جعلتہٗ وصیا اور اوصیٰ لفلان ملکہٗ۔

وصیت مصدر معنیٰ میں ایصاء اور کبھی وصیت موصیٰ بہ کے معنیٰ میں بولا جاتا ہے۔

موصی، موصیٰ لہ، موصیٰ بہ، موصیٰ الیہ۔ موصی کیلئے شرط یہ ہے کہ اس میں تبرع کرنے کی اہلیت ہو اور اس کا ذمہ دین میں مستغرق نہ ہو۔ موصیٰ لہ کیلئے شرط ہے کہ وہ زندہ ہو حقیقۃً یا حکماً اور وارث نہ ہو اور اس کا قاتل نہ ہو۔ موصیٰ الیہ وصی کو کہتے ہیں جو کسی مال یا شخص کی حفاظت اور اس میں تصرفات کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ موصی بہ وہ مال یا شخص ہے۔

وصیت کی تعریف:۔ تملیک مضاف الی ما بعد الموت عینا او منفعۃ بطریق التبرع۔

حدیث ابن عمرؓ | ماحق امری مسلم لہٗ شئ ان یوصی فیہ یبیت لیلتین الا وصیتہ مکتوبۃ عندہٗ۔

ما نافیہ، لہٗ شئ ان یوصی فیہ صفت اول، یبیت صفت ثانی سبل کر مبتدا وصیتہ مکتوبۃ عندہٗ خبر، لہ شئ اور بعض روایت میں لہٗ مال ہے۔ شئ عام ہے مال خاص ہے۔ شئ میں مال اور منافع دونوں داخل ہیں۔ جس سے منافع کی وصیت کا صحیح ہونا ثابت ہوگا۔ لیلتین بعض روایات میں ثلاث لیال آیا ہوا ہے۔ ابو عوانہ کی روایت میں لیلۃ بھی آیا ہوا ہے۔ اختلافِ روایت دلالت کرتا ہے کہ تحدید مراد نہیں ہے بلکہ تقریب کیلئے ہے کہ اس سے بالکل غفلت نہیں برتنا چاہئے ہم نے ایک دو تین دن کی مہلت دیدی ہے۔ اس سے زیادہ تاخیر نہیں کرنی چاہئے اسلئے ابن عمر کہتے ہیں جب سے میں نے یہ حدیث سنی ہے ایک رات بھی نہیں گذری کہ میرا وصیت نامہ لکھا ہوا موجود نہ رہتا ہو۔ حدیث میں مسلم کی قید احترازی نہیں ہے اس لئے کہ کافر کی وصیت بھی صحیح ہے۔ یہ شرط ترغیب وتہییج کیلئے ہے کہ مسلمان کی شان یہ ہے لیکن قیدِ احترازی بھی بنایا جاسکتا ہے کہ یہاں پر وصیت کا جواز بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ وجوب یا استحباب بیان کرنا ہے۔ اور اس کا مخاطب مسلمان ہی ہوسکتا ہے کافر نہیں ہوگا۔

وصیت کا حکم | جمہور علماء کے نزدیک وصیتِ مال ہر صورت میں واجب نہیں ہے بلکہ جس کے ذمہ حقوق واجب ہیں اور اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے یا امانت وغیرہ اس کے پاس ہے مگر اس پر کوئی گواہ نہیں ہے۔ الغرض عدم وصیت کی صورت میں حقوق کے ضائع ہونیکا اندیشہ ہو اسوقت وصیت واجب ہے تاکہ اس سے عہدہ برآ ہوسکے۔ قال فی الفتح وحاصلہٗ ان الوصیۃ غیر واجبۃ بعینھا وانما الواجب بعینہ الخروج من الحقوق الواجبۃ للغیر سواء کان تنجیزا او وصیۃ ومحل الوجوب انما ھو اذا کان عاجزا عن تنجیزہٖ ولم یعلم بذلک غیرہٗ ممن یثبت الحق بشہادتہٖ اور اپنے مال کے کسی حصہ کی وصیت تو جمہور علماء کے نزدیک واجب نہیں ہے اور داؤد ظاہری اور بعض دوسرے علماء کے یہاں ہر میت پر وصیت کرنا واجب ہے اگر مال چھوڑ کر مرا ہے اللہ تعالےٰ کے قول کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیۃ للوالدین والاقربین کیوجہ سے والدین کا حصہ تو قرآن کریم نے مقرر کردیا ہے

اور بہت سے اقرباء کا بھی حصہ مقرر کر دیا ہے مگر جن کا حصہ مقرر نہیں کیا ہے ان اقرباء کیلئے وصیت واجب ہے اور اس حدیث ابن عمر سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

جمہور علماء آیت قرآنی کا جواب دیتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہے اور اس کا ناسخ آیت میراث ہے جیسا کہ ابن عمر اور ابن عباس فرماتے ہیں کہ قال ابن عباس نسخها قوله تعالیٰ للرجال نصيب وقال ابن عمر نسخها آية الميراث (المغنی ص۲/۲) یعنی ابتداء تمام مال کا وارث لڑکا ہوتا تھا اسوقت وصیت کو لازم کیا گیا تھا مگر جب آیت میراث سے ہر ایک کے حصص مقرر کر دیئے گئے تو وصیت کا حکم منسوخ ہو گیا اس لئے کہ بالاتفاق والدین کیلئے وصیت جائز نہیں ہے۔ حدیث "ان الله قد اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث ہے۔ اور بعض لوگوں نے آیت کو لا وصیۃ لوارث سے منسوخ قرار دیا ہے۔ اور یہ حدیث مشہور ہے جس سے نسخ جائز ہے۔ تفسیر مظہری میں ہے کہ آیت منسوخ ہے اجماع کی بناء پر کہ سب کا اتفاق ہے کہ والدین اور ورثاء کیلئے وصیت جائز نہیں ہے اور ان احادیث کو سند اجماع قرار دیا جائے۔ مغنی ابن قدامہ میں ہے کہ بیشتر صحابہ سے وصیت منقول نہیں ہے اگر واجب ہوتی تو نہ کرنیوالے پر نکیر کرتے۔ اور حدیث ابن عمر اس کا مصداق حقوق واجبہ للغیر ہیں جس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے۔ نیز ایک روایت میں "له شئ يريد ان يوصي فيه" جس میں ارادہ پر موقوف رکھا گیا ہے۔ جو دلیل ہے غیر واجب ہونیکی پھر لفظ حق لغت میں شئ ثابت کو کہتے ہیں اور شرعاً جس سے کوئی حکم ثابت ہو۔ عام ازیں کہ وہ حکم واجب ہو یا مستحب بلکہ مباح پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ اور اگر خاصا مال چھوڑ کر جا رہا ہے اور ورثہ بھی مالدار ہیں تو مستحب ہے۔ اور بعض حالات میں مکروہ ہے، بعض حالات میں مباح ہے، اور بعض حالات میں حرام ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے

الوصیۃ بالثلث ✻ حدیث سعد بن ابی وقاص و ابن عباس

حضرت سعد حجۃ الوداع میں بیمار ہو گئے اور زندگی سے ناامید ہو گئے۔ آپؐ عیادت کے لئے تشریف لے گئے۔ بعض روایات میں ہے کہ یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے جیسا کہ ترمذی کی روایت میں ہے مگر صحیح بخاری و مسلم کی روایت حجۃ الوداع کی ہے۔

حضرت سعد کی اولاد اور ذوی الفروض میں صرف ایک لڑکی اسوقت تھی باقی عصبات تھے

اس لئے انھوں نے کہا کہ میں مالدار ہوں اور صرف میری ایک بیٹی ہے جو وارث ہے یعنی ذوی الفروض میں سے اس لئے وصیت کرنا چاہتا ہوں۔ ایک روایت میں ہے "قال بکم قلت بمالی کلہ" پھر آپ کے کہنے سے دوثلث پھر آدھا پھر تہائی تو آپ نے فرمایا الثلث والثلث کثیر۔ پہلا الثلث منصوب ہے، اغراء کی بنا پر یا اعط فعل امر محذوف سے یا مرفوع ہے اور فاعل ہو یکفیک یا مبتدا ہو اور خبر محذوف ہو، یا خبر ہو اس کی مبتدا محذوف ہو۔ اور دوسرا الثلث مبتدا مرفوع، کثیر خبر ہے۔ بعض روایت میں کبیر آیا ہوا ہے۔ دونوں کا مطلب ایک ہی ہے۔

پھر آپ نے حضرت سعد کے اس وہم کو کہ صدقہ کرنے سے ثواب ملے گا۔ اس لئے کہ وہ عبادت کیلئے موضوع ہے اور یہی مال ورثہ کو ملے گا تو ثواب نہیں ہوگا، اس کو دور کرنے کیلئے آپ نے فرمایا کہ تمہارے ورثاء لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں تو ان کو مالدار بنادینا بہتر ہے۔ اسی طرح بیوی کے منہ میں لقمہ عام طور سے آدمی لذت کیلئے ڈالتا ہے مگر اس میں بھی نیت بخیر ہو کہ خدا کا حکم ہے کہ اس پر خرچ کیا جائے اس لئے میں اس کی رضا کیلئے یہ کر رہا ہوں تو اس میں بھی ثواب ملے گا۔ جس سے معلوم ہوا کہ جو چیز اصالۃً عبادت کیلئے موضوع نہیں ہے، نیت سے عبادت بن جاتی ہے۔

ان تذر ورثتك اغنياء خير من ان تذرهم میں اَن بالفتح بھی صحیح ہے اَن ناصبہ بتاویل مصدر مبتداء خیرٌ خبر، اور اِن شرطیہ بھی صحیح ہے اور خیرٌ جزاء بایں طور کہ اصل میں خیرٌ فهو خیرٌ تھا۔ اخلف فعل مجہول اس سے پہلے ہمزۂ استفہام مقدر مانو یا ہمزہ کے بغیر بھی مطلب صحیح ہے اخلف بعد اصحابی ایک روایت میں ہے اخلف عن هجرتي اور ایک روایت میں خشيت ان اموت بالارض التي هاجرت منها آیا ہوا ہے اس لئے اس کا یہ مفہوم ہوگا کہ آنحضورؐ اور صحابہ کے جانے کے بعد یہاں پر میں رہ جاؤں اور میرا انتقال ہو جائے۔ حضرت سعد کا افسوس کے ساتھ یہ کہنا اس لئے تھا کہ علاء حضرمی کی حدیث میں طواف صدر کے بعد مہاجرین کیلئے زیادہ سے زیادہ تین دن تک رہنے کی اجازت ہے۔ آپ نے انکی تسلی کے لئے فرمایا "انك لن تخلف" بعض روایات میں "انك ان تخلف" آیا ہوا ہے۔ آپ نے تخلف کا مفہوم عمر کا دراز ہونا اور نہ مرنا مراد لیا ہے۔ ان ينسأ في اجلك فتعمل عملاً صالحاً۔

آپ نے ایک عام ضابطہ بیان فرمایا ہے۔ اس طرح حضرت سعد کے استعمال کردہ لفظ اور حضرت کے کلام میں لن تخلف کا مفہوم الگ الگ ہوگا اور لعلک ان تخلف میں آپ کے بعد بھی باقی رہنے کی پیشین گوئی فرمائی گئی ہے۔ اور اللہ اور اس کے رسول کے کلام میں کسی واقعی چیز کے ہونے کو لعل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ دار ہجرت میں بالاختیار یا بلا اختیار مرنے سے ثواب میں کمی آہی جاتی ہے. بالاختیار میں کمی کے ساتھ گناہ بھی ہوتا ہے اور بلا اختیار میں صرف ثواب میں کمی آتی ہے۔ اس لئے آپ نے دعا فرمائی" اللھم امض اصحابی ھجرتی۔ اور اسی بناء پر آپنے سعد بن خولہ پر افسوس کیا۔ حضرت سعد کا مقولہ اخلف بعد اصحابی کا دوسرا مفہوم یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپ کے ساتھ جانا نہیں ہوسکے گا اور مرض مانع رہے گا تو آپ نے فرمایا لن تخلف کہ اگر تم یہاں رہ گئے مرض کیوجہ سے تو تمہارے نیک کام پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ پھر لعلک سے پیشین گوئی فرمائی کہ ابھی تو نہیں مرے گا مگر اس تاویل پر ہجرت کا ثواب اس وقت باطل ہوگا جب بالقصد سابق وطن میں آکر آباد ہوجائے۔ حتی ینتفع بک اقوام ویضر بک آخرون۔

حضرت سعد سے ان کے زمانے میں جتنے لوگوں کو ان سے نفع اور نقصان ہوا اس میں داخل ہے اور ان کے بیٹوں کے ذریعہ جو نقصان اور فائدہ ہوا ہوا اسکو مراد لینا صحیح نہیں ہے

لکن البائس سعد بن خولۃ۔ ان کی مکہ میں وفات ہوگئی تھی۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع میں ان کا انتقال ہوگیا تھا اور یہاں مرنا بے اختیاری عمل تھا۔ تو ایک قول کے مطابق یہ رجوع عن الہجرۃ ہے اس لئے آپ نے ترحم فرمایا، یا یہ رجوع عن الہجرۃ نہیں مگر اس کے مشابہ ہے۔ جس کی وجہ سے درجہ میں کمی ہوجائے گی اسلئے ترحم فرمایا۔ اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ غزوۂ بدر میں شریک ہونیکے بعد از خود مکہ چلے گئے اور وہیں انتقال ہوگیا اسوجہ سے انکی ہجرت باطل ہوگئی۔ آپ نے افسوس فرمایا اور ترحم ظاہر فرمایا۔

الثلث کثیر۔ ابن عباس فرماتے ہیں لوگ تہائی وصیت کرنیکے بجائے چوتھائی کریں تو اچھا ہوتا۔ اسلئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثلث کی وصیت کرسکتے ہو مگر ثلث بھی زیادہ ہے۔

زیادہ سے زیادہ وصیت ثلث تک صحیح ہے ثلث سے زیادہ باطل ہے. ہاں اگر

ورثاء اس کی اجازت دیں تو صحیح ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ آدمی ثلث سے کم ہی وصیت کرے جیساکہ ابن عباس فرماتے ہیں۔ حضرت ابوبکر اور حضرت علی نے خمس کی وصیت کی ہے، ابن عباس ربع کی تلقین کرتے تھے۔

اور بہتر یہ ہے کہ وصیت ان اقرباء کو کرے جو وارث نہیں خاص طور سے جبکہ وہ محتاج ہوں اور اگر غیر اقرباء کیلئے وصیت کرتا ہے تو وہ بھی باتفاق ائمہ اربعہ کے صحیح ہے۔

باب وصول ثواب الصدقات الی المیت

حدیث عائشہؓ معتزلہ کے یہاں کسی طرح کی عبادت بدنی ہو یا مالی اس کا ثواب میت کو نہیں پہنچتا۔ جمہور علماء کے یہاں ہر طرح کی عبادت کا ثواب میت تک پہنچ سکتا ہے۔ ذهب جماعات من العلماء الی انه یصل الی المیت ثواب جمیع العبادات من الصلوٰة والصوم والقرآن (نووی) وفی المغنی ای قربة فعلها وجعل ثوابها للمیت نفعه ذلك ان شاء الله اما الدعاء والاستغفار والصدقة واداء الواجبات فلا اعلم فیه خلافا اذا کانت الواجبات مما یدخله النیابة۔ امام شافعیؒ کے یہاں عبادات بدنیہ کا ثواب میت کو نہیں ملتا ہے، اور روزہ واجب کو ولی یا اس کی اجازت سے کوئی دوسرا قضاء کرتا ہے تو اختلاف ہے۔ صحیح قول کے مطابق روزہ ہو جاتا ہے۔ اما الصلوٰة والصوم انه لا یصل ثوابهما الی المیت الا اذا کان الصوم واجبا علی المیت فقضاه عنه ولیه او من اذن له الولی فان فیه قولین للشافعی (نووی)

جمہور علماء کی دلیل اللہ تعالیٰ کا مومنین کیلئے استغفار کا حکم دینا۔ آنحضورؐ کا لوگوں کیلئے دعا کرنا۔ اور ایسی احادیث کثیرہ موجود ہیں جن میں آپ نے میت کیطرف سے صدقہ کرنے، حج کرنے کا حکم دیا، اسی طرح دین کی ادائیگی کا حکم دیا، آپ نے تمام امت کیطرف سے قربانی کی۔

اگر اس کا فائدہ میت کو نہیں ہوتا تو یہ سب عمل فضول ہو جائے گا۔ ان عبادات میں مالی عبادت بھی ہے اور بدنی عبادت بھی۔ جب اللہ تعالیٰ ان کے ثواب کو پہنچا تا ہے

تو اسی طرح دوسری عبادات نماز وقرات قرآن وصوم نفل کا بھی ثواب پہنچا دے گا
آیت قرآن "لیس للانسان الا ما سعیٰ" سے ممانعت پر استدلال کرنا صحیح نہیں
ہے اس لئے کہ اس آیت کا تو فقط اتنا حاصل ہے کہ آدمی صرف اپنی سعی کا حقدار و مالک
ہے۔ اس میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ دوسرا کوئی تبرع اور ہبہ کرے تو خدا اس کا ثواب
نہیں پہنچائیگا بلکہ منصوص عبادت وطاعت کا ثواب پہنچانا ثابت ہے تو اسی طرح
دوسری عبادات کا ثواب پہنچا دیگا۔ اگر لاینتفع الا بما سعٰے ہوتا تو استدلال صحیح تھا۔
اور اس آیت کا ایک اور مطلب لیا جاسکتا ہے کہ سعی سے سعی اعمال مراد نہیں ہے
بلکہ سعی ایمان مراد ہے۔ دوسرے کے تبرع وہبہ کرنے سے اسوقت فائدہ ہوگا جب وہ
مومن ہو اور اس کا ایمان اس کی ذاتی سعی سے حاصل ہوا ہے" ان اللہ جعل الایمان
سببا لانتفاع صاحبہ بدعاء اخوانہ من المؤمنین وسعیھم فاذا اتی بہ سعی فی
السبب الذی یوصل الیہ ذٰلك (شرح الطحاوی ص۵۱۵)

باب ما یلحق من الانسان من الثواب بعد وفاتہ

حدیث ابو ہریرہ

انسان جب مرجاتا ہے تو اس کا عمل بھی ختم ہو جاتا ہے جس کیوجہ سے کسی عمل کا وجود ہی
نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کا ثواب ملنا بھی بند ہو جاتا ہے مگر یہ تین نوع کے کام میت کے
مرنے کے بعد بھی باقی رہتے ہیں اس لئے اس کا ثواب بھی ملتا رہتا ہے ان تین کے
علاوہ اور جتنے بھی اعمال ذکر کئے جاتے ہیں کہ ان کا ثواب مرنیکے بھی ملتا رہتا ہے
وہ ان تین میں داخل ہیں جیسے من سن سنۃ حسنۃ والی حدیث وہ علم ینتفع میں
داخل ہے اور حدیث ان کل میت یختم علی عملہ الا المرابط فی سبیل اللہ
فان عملہ ینمو لہ الی یوم القیامۃ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو اس نے عمل کر رکھا
ہے اس کا ثواب برابر بڑھایا جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ مرنے کے بعد کوئی عمل اسکو ملتا ہے

جس کو پہلے سے نہیں کیا تھا برخلاف یہ تین نوع کے عمل مرنیکے بعد بھی وہ عمل جاری ہے اسلئے اسکو نئے عمل کا ثواب ملتا ہے۔ اسی طرح اس حدیث سے مراد ایسا عمل ہے جس پر مرا نہیں ہے اسلئے کہ جس عمل کو کر رہا تھا اور پورا کرنے سے پہلے مرگیا تو اسی عمل پر اٹھایا جائیگا اور مرنے سے وہ عمل ختم نہیں ہوا جیسا کہ آپ نے محرم کے بارے میں فرمایا ہے انہ یبعث محرماً اور اس عمل کو پورا کردیا جائیگا۔

بَابُ الوقف

حدیث عمرؓ

وقف مصدر ہے جس کے معنیٰ لغت میں حبس اور روکنے کے آتے ہیں۔ وقف بمعنی موقوف استعمال ہونے لگا اور اس کی جمع اوقاف آتی ہے۔

وقف اصطلاحی کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول بیان کیا جاتا ہے کہ مساجد کے علاوہ کسی چیز کا وقف صحیح نہیں ہے۔ شامی ص۳۵۸ج۳ میں ہے "ذکر فی الاصل کان ابو حنیفۃ لا یجیز الوقف فاخذ بعض الناس بظاہر ھٰذا اللفظ وقال لایجوز الوقف عندہ والصحیح انہ جائز عند الکل وانما الخلاف بینھم فی اللزوم وعدمہ" یعنی صحیح قول یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں وقف کی دو قسم ہے لازم، غیر لازم۔ وقف غیر لازم کی تعریف "حبس العین ومنع الرقبۃ المملوکۃ بالقول عن تصرف الغیر حال کونہا مقتصرۃ علی ملک الواقف" جس کی وجہ سے وہ واقف کی ملکیت میں ہوگا۔ مرنے کے بعد اس میں وراثت جاری ہوگی اسکو بیچ سکتا ہے، ہبہ کرسکتا ہے۔ البتہ اس وقف کرنے کی وجہ سے اس کے منافع کو مصارف وقف پر صرف کرنا لازم اگر رجوع کرے گا تو جائز ہوگا مگر کراہت کے ساتھ اس لئے کہ یہ مثل نذر کے ہوگیا۔

وقف لازم کی تعریف: حبس العین علی ملک الواقف لکن لا یباع ولا یورث ولا یوھب والتصدق بالمنفعۃ ولو فی الجملۃ۔

اور وقف لازم امام صاحب کے یہاں دو صورت میں ہوتا ہے۔ حاکم لازم ہونیکا

فیصلہ کردے یا وصیت کے طور پر وقف کرے تو ثلث سے لازم ہوگا۔ ولا یلزم الا باحد الامرین اما ان یحکم بہ القاضی او یخرجہ مخرج الوصیۃ

صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں وقف ہر صورت میں لازم ہوتا ہے، اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ وقف کے تام و لازم ہونے کے لئے امام محمدؒ کے یہاں قبض و تسلیم ضروری ہے۔ ولا یتم الوقف حتّٰی یقبض و تسلیم کل شئ بما یلیق ففی المسجد بالافراد و فی غیرہ بنصب المتولی و تسلیمہ ایاہ۔ اور امام ابویوسف کے یہاں محض ایجاب کافی ہے مثل اعتاق۔ اس لئے ان کے یہاں قبضہ و تسلیم واجب نہیں ہے۔ اسی طرح وقف کی جہت کا دائمی ہونا ضروری ہے ویجعل آخرہ لجہۃ لاتنقطع یعنی لابد ان ینص علی التابید او مایقوم مقامہ۔ امام محمدؒ کے یہاں تابید کی تصریح ضروری ہے، امام ابویوسفؒ کے یہاں ضروری نہیں ہے۔ والصحیح ان التابید شرط اتفاقاً لکن ذکرہ لیس بشرط عند ابی یوسف وعند محمد لابد ان ینص علیہ (شامی)

وقف کے باب میں امام ابوحنیفہؒ کے قول کی تحقیق

(۱) خصاف کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اوقاف دو طرح کے ہیں۔ نفس عین کو وقف کیا ہو یعنی نفس عین سے موقوف علیہم نفع حاصل کرتے ہیں جیسے مسجد بنانا، سرائے بنانا، قبرستان وغیرہ۔

(۲) منفعت کو وقف کرنا یعنی موقوف علیہم اس کے منافع اور پیداوار سے مستفید ہوتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ پہلے قسم کے وقف کو لازم کہتے ہیں دوسرے قسم کے وقف کو لازم نہیں کہتے ہیں۔ ہاں اگر حکم حاکم ہو یا بطور وصیت ہو تو لازم ہے۔

(۳) امام محمدؒ نے کتاب الحج میں بیان کیا کہ اولاد وغیرہ جن کیلئے وصیت جائز نہیں ہے ان پر وقف کیا تو صحیح نہیں ہے لیکن اگر فقراء وغیرہ پر تصدق ہو ابتداءً یا انتہاءً واقف کی زندگی میں اور مرنے کے بعد تو وقف صحیح ہے۔ قال انما کان حبس القوم صدقات لھم علی الفقراء والمساکین یتصدقون بغلتھا فی حیاتھم وبعد موتھم وھذا عندنا جائز ایضاً من جعل غلۃ ارضہ صدقۃ فی حیاتہ وبعد موتہ اجزنا لہ ذلک بعد موتہ کما یجیزہ غیرہ فھذا ما علیہ

الفقہاء واھل العلم ببلادنا وقال محمدؒ انما یجوز الحبس عند نا ما یکون یرجع آخرہ الی الفقراء والمساکین وابن السبیل ولا یرجع آخرہ الی المیراث ابداً فھذا یجوز لانہ صدقۃ کصدقات علیؓ وعمرؓ وابن عمرؓ وزید بن ثابت۔ واما ما کان حبسھا علی الولد اوولد الولد لا یرجع آخرہ الی ان یکون صدقۃ فی الفقراء فھو باطلٌ۔ جس سے معلوم ہوا کہ وقف علی الاولاد جس کی انتہاء فقراء ومساکین پر نہ ہو اس کو لازم نہیں کہتے ہیں۔

(۳) بدائع صنائع والے مسجد کے سوا نفس عین کا وقف یا منفعت کا سب کو وقف غیر لازم کہتے ہیں۔ اگر حکم حاکم ہو یا بطور وصیت ہو تو لازم ہے اور یہی مشہور ہے۔ بہرحال فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

حدیث عمرؓ وقف عمرؓ:۔ قال ان شئت حبست اصلھا وتصدقت بھا فتصدق بھا عمر انہ لا یباع اصلھا ولا یبتاع ولا یورث ولا یوھب فتصدق عمر فی الفقراء وفی القربیٰ وفی الرقاب وفی سبیل اللہ وابن السبیل والضیف حبست اصلھا۔ اپنی ملکیت پر باقی رکھو یا اللہ کی ملکیت پر باقی رکھو۔ امام صاحبؒ کے یہاں وقف غیر لازم کی صورت میں واقف کی ملکیت پر رہتا ہے۔ وقف لازم میں اللہ کی ملکیت میں، صاحبین کے یہاں اللہ کی ملکیت پر۔

علیٰ انہ لا یباع اصلھا الی آخرہ۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلام عمرؓ سے ہے اس میں روایات مختلف ہیں۔ نافع سے روایت کرنیوالے ابن عون، صخر بن جویریہ، یحییٰ بن سعید، ایوب، عبیداللہ بن عمر، عبداللہ بن عمر ہیں۔

صخر بن جویریہ کی روایت بخاری میں ہے اس میں یہ شرط نبی علیہ السلام کا قول ہے اور یحییٰ بن سعید الانصاری بھی اسی طرح نقل کرتے ہیں، ابو عاصم وسعید الجحدری بھی ابن عون سے اسی طرح نقل کرتے ہیں مگر حافظ ابن حجر کہتے ہیں لم یختلف فیہ عن ابن عون الا ما وقع عند الطحاوی من طریق سعید بن سفیان الجحدری عن ابن عون فذکرہ بلفظ صخر بن جویریۃ الآتی والجحدری انما رواہ عن صخر لا عن ابن عون۔

بیشتر رواۃ حضرت عمرؓ کا کلام قرار دیتے ہیں، دو راوی نبی علیہ السلام کا قول اور ایک راوی کے بیان میں اختلاف ہے۔ ہوسکتا ہے کہ نبی علیہ السلام نے بتلایا ہو اور اسکے مطابق حضرت عمرؓ نے عمل کیا ہو۔

فتصدق بھا عمر۔ حضرت عمرؓ نے اسی وقت وقف کیا یا اپنی خلافت کے زمانہ میں۔ وقف نامہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خلافت کے زمانہ میں ہوا اس لئے کہ وقف نامہ میں امیر المومنین ہے۔ اس طرح کتب معیقیب وشھد عبد اللہ بن الارقم اور معیقیب حضرت عمرؓ کے زمانہ میں کاتب تھے ہوسکتا ہے کہ حضور کے زمانہ میں وقف کردیا ہو اور خود ہی متولی رہے ہوں یہانتک کہ وصیت کا وقت آیا تو وقف نامہ لکھا۔

باب ترک الوصیۃ لمن لیس لہ شیٔ یوصی فیہ

:- حدیث عبد اللہ بن ابی اوفیٰ و حدیث عائشہ و ابن عباس :-

حدیث ابن ابی اوفیٰ ھل اوصی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم۔ (۱) شیعہ مشہور کئے ہوئے تھے کہ حضرت علی وصی رسول اللہ ہیں۔ اسی طرح بعض لوگوں کا گمان تھا کہ آپ نے بعض اقارب کیلئے مال کی وصیت کر رکھی ہے۔ عبد اللہ بن ابی اوفیٰ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ ایسا نہیں، سائل نے اعتراض کیا مسلمانوں پر تو وصیت فرض ہے "کتب علیکم اذا حضر" والی آیت سے چونکہ انھوں نے وصیت بالمال یا وصیت بالخلافۃ سمجھا تھا اس لئے جواب دیا۔ جب انھوں نے اس طرح کا سوال کیا تو کہا: اوصی بکتاب اللہ۔ اس لئے کہ قابل وصیت چیز ہو تو اس کی وصیت کرتا ہے۔ مال کے قبیل سے کوئی چیز آپ کے پاس تھی ہی نہیں کہ وصیت فرماتے۔ آنحضور کیلئے قابل وصیت جو چیز تھی اس کو بیان کیا۔ کتاب اللہ سے احکام اللہ مراد ہوں یا قرآن اگر قرآن ہو تو حدیث انا تارک فیکم ثقلین اولھما کتاب اللہ فیہ الھدیٰ والنور فخذوا بکتاب اللہ (رواہ مسلم) مگر آپ نے قرآن کے علاوہ اور دیگر امور کی بھی وصیت فرمائی ہے مگر ان میں اہم کتاب اللہ ہے اس لئے اس پر اکتفاء کیا۔

حدیث عائشہ ولا اوصیٰ بشئ ۔ حضرت عائشہؓ کی دوسری روایت میں ہے کہ جب حضرت عائشہ کے سامنے تذکرہ ہوا کہ حضرت علی وصی نہیں تو انھوں نے کہا "متیٰ اوصیٰ" مرض کے زمانہ میں شروع سے آخر تک میں آپکے پاس رہی یہانتک کہ میری گود میں آپ کا انتقال ہوا پھر کب وصیت کیا کہ مجھے کچھ پتہ نہ چلا۔ یہ نفی دلیل کے ساتھ ہے اس لئے مثبت کے معارض ہوسکتی ہے۔ شیعوں نے یہ خبر اڑائی تھی اور اسکو خوب مشہور کیا تھا یہانتک کہ بہت سے لوگوں نے حضرت علی سے بھی پوچھا، حضرت علی نے اس کی تردید کی لما ظہر یوم الجمل قال یاایھا الناس ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لم یعھد الینا فی ھٰذہ الامارۃ شیئا ۔

(اخرجہ احمد والبیہقی)

حضرت عمر نے فرمایا ان استخلف فقد استخلف ابو بکر وان لم استخلف لم یستخلف رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم (رواہ البخاری) اسی طرح حضرت علی سے منقول ہے: قیل لعلیؓ الا تستخلف علینا قال ما استخلف رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فاستخلف ولکن ان یرد اللہ بالناس خیرا یجمعھم بعد علی خیرھم (رواہ الحاکم)

حضرت علی کی روایت ابن ماجہ میں ہے "مات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یوص۔ ترمذی کتاب الفتن باب الخلافۃ وفی الباب عن عمر وعلی قالا لم یعھد النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی الخلافۃ شیئا۔ حضرت علی نے خود کبھی اس کا دعویٰ نہیں کیا، ثقیفہ بنی ساعدہ میں مباحثہ ہوا، حضرت عثمان کی خلافت کے انعقاد کے وقت مشورہ ہوا اگر آپ وصیت فرمائے ہوتے تو کوئی صاحب تو کہتے، مگر کسی کا نہ کہنا خود دلیل ہے کہ آپ نے کسی کو وصی نہیں بنایا۔ اور شیعہ کہتے ہیں کہ حضرت علی کے لئے آپ نے وصیت کیا مگر حضرت علی نے اظہار نہیں کیا اور تقیہ کیا، حقیقت میں حضرت علی کی تعظیم کے بجائے یہ لوگ حضرت علی کی سخت توہین کرتے ہیں۔

مختلف امور جن کی آپ نے وصیت فرمائی۔ حضرت ابن عباس کی روایت جو مسلم میں ہے "اخرجوا المشرکین عن جزیرۃ العرب واجیزوا الوفد وسکت عن الثالثۃ۔ عبداللہ بن ابی اوفیٰ کی حدیث میں کتاب اللہ کی وصیت، حضرت انس کی حدیث نسائی میں "الصلوۃ وما ملکت ایمانکم" اس کے مطابق حضرت علی کی

روایت ابوداؤد وابن ماجہ میں اور مسند احمد کی ایک روایت "ادّوا الزکوٰۃ بعد الصلوٰۃ" حضرت عائشہ کی روایت میں لزوم الجماعۃ والطاعۃ کی اور عبید اللہ ابن عبد اللہ کی روایت میں جیشِ اسامہ کی تنفیذ وغیرہ۔ حافظ ابن حجرؒ نے آپ کے وصایا کا ایک معتدبہ حصہ نقل کر دیا ہے۔

حدیث ابن عباسؓ "ما ترک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دینارًا ولا درھمًا الی آخرہ"، ابوہریرہ کی حدیث بخاری میں "لا یقتسم ورثتی دینارًا ما ترکت بعد نفقۃ نسائی ومؤنۃ عاملی فھو صدقۃ۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے اپنی زندگی ہی میں سب کچھ صدقہ فرما دیا یا اسکو وقف کر دیا۔ اسی طرح حدیث ابوبکرؓ "لا نورث ما ترکنا صدقۃ" بھی اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے حضرت عائشہؓ کا فرمانا کہ آپ نے کچھ ترکہ نہیں چھوڑا بالکل صحیح ہے۔

حدیثِ ابن عباسؓ ھلم اکتب لکم کتابا لا تضلون بعدہ فقال عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد غلب علیہ الوجع وعندکم القرآن حسبنا کتاب اللہ وفی روایۃ فقالوا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یھجر۔ وفی روایۃ قالوا ما شانہ اھجر استفھموہ۔

شیعہ اس حدیث کی وجہ سے حضرت عمر پر بہت طعن کرتے ہیں (۱) کہ حضرت عمر نے آنحضرت کے قول کو رد کر دیا۔ (۲) حضرت کی طرف ہذیان کی نسبت کی۔ (۳) حضور کے سامنے جھگڑا کیا اور بلند آواز سے بولے۔ (۴) امت کی حق تلفی کی کہ اگر تحریر لکھ لی جاتی تو امت گمراہی سے محفوظ رہتی۔

جواب:- جب آپ نے قلم دوات لانے کا حکم دیا یہ حکم تمام حاضرین کو شامل تھا حاضرین دو جماعت میں منقسم ہو گئے اور حضرت علی بھی موجود تھے، حضرت عمر پر جو طعن ہے وہ حضرت علی پر بھی عائد ہوگا۔ اس لئے کہ بہرحال حکم تعمیل نہ کرنیوالوں میں وہ بھی شامل ہوئے، زور سے بولنے والوں میں، امت کی حق تلفی کرنے میں وہ بھی شمار ہوں گے۔ بہت سے بہت یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت عمر نافرمانی کا سبب ہوئے مگر دوسرے لوگوں نے ان کا حکم قبول کر کے حکم رسول کی مخالفت کی اور اگر یہ حکم وجوب وفرض کے طور پر نہیں تھا تو کوئی بھی موردِ طعن نہ ہوگا۔

تحقیقی جواب:۔ وحی کی مخالفت کی دو صورت ہے۔ حقیقی ۔ صوری۔
(۱) اگر کسی کی مخالفت بایں معنیٰ ہو کہ اس پر عمل نہ کرے یہ معصیت ہے اگر مخالفت بایں معنیٰ کہ انکار ورد ہو صراحت یا ایسی تاویل سے جو بالاتفاق باطل ہو تو اس طرح رد کرنے سے کافر ہوگا (۲) مخالفت صوری۔ آپ کوئی بات کہیں اس وقت میں اپنی رائے پیش کرنا جب تک مشورہ کا وقت ہو حقیقت میں مخالفت نہیں ہے بلکہ شاورھم فی الامر کے مطابق اپنی رائے پیش کرنا چاہئے ۔ ہاں جب آپ کا عزم ظاہر ہو جائے اسوقت میں اس کے خلاف رائے ظاہر کرنا حقیقی مخالفت ہوگی۔ اسلئے کہ جتنے اجتہادی احکام ہیں آپ کے عزم کے بعد وحی باطنی کے حکم میں ہو جاتے ہیں اور تقریر نبی میں داخل ہیں۔ اور عزم سے پہلے یہ حکم اجتہادی ہوتا ہے جیسے اور لوگوں کے احکامات اجتہادی ہوتے ہیں۔ حضرت عمر کا حضرت ابوہریرہ کو بشارت دینے سے منع کرنا اسی لئے تھا کہ ابھی آپ سے مشاورت کا وقت باقی ہے چنانچہ آپ نے حضرت عمر کی رائے تسلیم کرلیا اور حضرت ابوہریرہ کو منع کردیا۔ صحابہ کرام کو آپکی صحبت میں رہنے کی وجہ سے اندازہ ہو جاتا تھا کہ ابھی مشاورت کا حکم باقی ہے یا نہیں اگرچہ بظاہر معلوم ہو کہ عزیمت ہو چکی ہے جیسے ابوہریرہ کے واقعہ میں کبھی اندازہ لگانے میں غلطی بھی ہو جاتی تھی جیسا صلح حدیبیہ کے واقعہ میں ہوا مگر یہ اجتہادی غلطی ہے جس میں وہ ماجور بھی ہوں گے ۔ نبی کے تمام اقوال وحی حقیقی نہیں ہیں عقل کا بھی یہی تقاضا ہے اور نقل کا بھی ۔ رسول کے معنیٰ خدا کا حکم پہنچانے والا ۔ یہ نہیں ہے کہ اس کا ہر قول خدا کا حکم ہے مَا یَنطِقُ عَنِ الْھَوٰی یہ قرآن کے ساتھ خاص ہے عَلَّمَہٗ شَدِیْدُ الْقُوٰی کی آیت اس کا قرینہ ہے ۔ نقلی دلیل یہ ہے کہ آپ کے بہت سے اقوال واعمال پر عتاب ہوا۔ اگر سب من جانب اللہ تھے تو عتاب کے کوئی معنیٰ نہیں، اسی طرح حضرت علیؓ نے کتنی جگہ حضور کے حکم کے خلاف کیا۔ صلح حدیبیہ میں آپ نے لفظ رسول اللہ کو مٹانے کا حکم دیا مگر حضرت علی نے انکار کردیا اور اس طرح کے کئی واقعات موجود ہیں۔ اس واقعہ میں مخالفت کرنے والوں نے اس کو از قبیل وحی نہ سمجھا اسلئے کہ اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ والی آیت اتر چکی تھی ۔ دین میں نسخ وتبدیلی کا دروازہ بند ہو چکا جس سے ان کو اندازہ ہوا کہ آپ اسوقت میں کوئی نئی چیز نہیں لکھوائیں گے بلکہ احکام سابق میں کچھ کی مزید تاکید کریں گے

اور حضرت عمر کا حسبنا کتاب اللہ کہنا اسی طرف مشیر ہے۔ بیمار آدمی بحالت مرض شدید تکلیف میں بھی حاضرین کی محبت اور انکی مصلحت میں اپنے اوپر مشقت برداشت کرکے کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو ایسے وقت میں تمام عزیز و قریب کا یہی دستور ہے کہ بیمار کو آرام دینے کی کوشش کرتے ہیں اور حضرت عمر نے تو کمال ادب سے آپکو خطاب نہیں کیا۔ حاضرین سے کہا کہ ایسے وقت میں آپ کو تکلیف دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تاکہ آپ بھی سن لیں کہ ایسے وقت میں اتنی مشقت برداشت کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد غلبہ الوجع وعندکم القرآن حسبنا کتاب اللہ۔ اگر اعتراض کیا جائے یہاں تو امر وجوب ہی کیلئے ہے اس لئے کہ کتابت سے جو ثمرہ مرتب ہو رہا ہے یعنی امت کا ضلالت سے محفوظ ہو جانا اس کی تحصیل تو واجب ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لا تضلون بعدی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ امت کا ہر فرد گمراہی سے محفوظ ہو جائے گا اسلئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پہلے امت میں افتراق و اختلاف کی احادیث بیان کر چکے ہیں اسی طرح قرآنی آیت اور احادیث میں اس بات کو بیان کیا جا چکا ہے کہ پوری امت گمراہ ہو جائے ایسا نہیں ہوگا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ مجموعی طور سے امت گمراہی سے محفوظ رہے گی اور مجموعی طور سے ہدایت پر رہے گی اور یہ بات پہلے ہی سے دیگر احادیث سے ثابت ہے اسی بات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ازراہِ شفقت و محبت دوبارہ لکھوانا چاہتے ہیں۔ قال السندھی لعل عمر فہم من قولہ علیہ السلام لا تضلوا بعدی انکم تجتمعون علی الضلالۃ ولا تسری الضلالۃ الی کلکم لا انہ لا یضل احد منکم اضلاوہ أی ان اسناد الضلال الی ضمیر الجمع لافادۃ ھذا المعنیٰ لما قام عندہ من الادلۃ علی ان ضلال البعض متحقق لامحالۃ وذلک لانہ علیہ السلام قد اخبر فی حال صحتہ ستفترق الامۃ وستمترق المارقۃ وستحدث الفتن وھذا وغیرہ یفید ضلال البعض قطعاً فعلم ان المراد بقولہ لا تضلوا ھو امن الکل بذلک الکتاب عن الضلالۃ لا امن کل احد من الاحاد فلما فہم عمر ھذا المعنیٰ وقد علم من أیات الکتاب مثل قولہ وعد اللہ الذین اٰمنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنھم فی الارض وقولہ سبحانہ کنتم خیر امۃ وقولہ لتکونوا شھداء وکذا من بعض اخبارانہ صلی اللہ علیہ وسلم کحدیث

لایجتمع امتی علی الضلالۃ وحدیث لایزال طائفۃ من امتی ظاھرین ونحو ذلک ان ھذا المعنی حاصل لھذہ الامۃ بدون ذلک الکتاب الذی اراد صلی اللہ علیہ وسلم ان یکتبہ و ہ أی ان لیس مرادہ صلے اللہ علیہ وسلم بذلک الکتاب الا زیادۃ احتیاط فی الامر لماجبل علیہ صلی اللہ علیہ وسلم من کمال الشفقۃ ووفور الرحمۃ والرافۃ کما فعل مثلہ یوم بدر حیث تضرع الی اللہ تعالیٰ فی حصول النصر اشد التضرع وبالغ فی الدعا مع وعد اللہ ایاہ بالنصر واخبارہ صلے اللہ علیہ وسلم قبل ذلک بمصارع القوم ورأی ان امرہ صلے اللہ علیہ وسلم ایاھم باحضار الکتاب امر مشورۃ بانہ یختار تعبہ لاجل کمال الاحتیاط فی امرھم فلما کان کذلک۔ اجاب عمر بما اجاب للتنبیہ علیٰ انھم احق بمراعاۃ الشفقۃ علیہ صلے اللہ علیہ وسلم فی تلک الحالۃ التی ھی حالۃ غایۃ الشدۃ ونھایۃ المرض وان ما قصدہ حاصل لما ان اللہ وعدبہ فی کتابہ وھذا المعنی قولہ حسبنا کتاب اللہ ای یکفی حصول ھذا المعنی ما وعد اللہ بہ فی کتابہ وھذا مثل ما فعل ابوبکر رضی اللہ عنہ یوم بدر حین رأی النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی شدۃ التعب والمشقۃ بسبب ما غلب علیہ من الدعاء والتضرع حیث قال خل بعض مناشدتک فان اللہ منجز لک ما وعدک قال کذلک شفقۃ علیہ لما علم ان اصل المطلوب حاصل بوعد اللہ وھذا منہ صلے اللہ علیہ وسلم زیادۃ احتیاط بمقتضیٰ کرم طبعہ واللہ اعلم۔ وبالجملۃ فھو صلی اللہ علیہ وسلم قد ترک الکتاب والظاھر انہ ما ترک الکتاب الا لانہ ما کان یتوقف علیہ شئ من امر الامۃ من اصل الھدایۃ اودوامھا بل کان زیادۃ الاحتیاط والا لما ترکہ مع ماجبل علیہ من کرم طبعہ (حاشیۃ البخاری)

اس کے علاوہ لاتضلون سے دنیاوی اعتبار سے بے تدبیری سے بھی مراد لینے کا احتمال ہے اس لئے کہ لغتِ عرب میں ضلال کے معنیٰ جہاں دینی گمراہی کے آتے ہیں دنیاوی امور میں بے تدبیری کے بھی آتے ہیں۔

برادرانِ یوسف کا اپنے باپ کو "ان اباناً لفی ضلالٍ مبین" کہنا برادرانِ یوسف

کچھ بھی ہوں مسلمان بہر حال تھے، اسی طرح دوسری جگہ ان کا کہنا " اِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيْمِ " یہاں پر دنیاوی اعتبار سے بے تدبیری مراد ہے کہ کار آمد لڑکوں کو جو خدمت پر کمر بستہ ہیں ان کو دوست نہیں رکھتے اور کم عمر لڑکا جو محنت و خدمت سے عاجز ہے اس سے اتنا تعلق خاطر ہے۔ اسی طرح یہاں لن تضلوا سے مراد تدبیر مرت ملکی میں غلطی سے حفاظت مراد ہو اسلئے کہ تیئیس ۲۳ سالہ مدت میں قرآن و حدیث کا نازل ہونا اس گمراہی کے دور کرنے کے لئے کافی نہ ہو تو دو تین سطر کی تحریر کیسے کافی ہو سکتی ہے۔

قالوا ما شانہ اھجر استفھموہ و فی روایۃ فقالوا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یھجر۔ ھجر یھجر من نھی ترکہ واعرض عنہ۔ ھجر فی المنطق اذا تکلم بما لا معنیٰ لہ ھجر العلیل اذا ھذی۔ قالوا کے فاعل دیگر صحابہ ہیں اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے دو گروہ کے باہم مختلف ہونے کے وقت میں فرمایا۔ قد غلبہ الوجع وعندکم کتاب اللہ وحسبنا " اگر ہجر بمعنیٰ فراق و ترک ہے تو لوگوں کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ کیا اب آپ کے اس دنیا سے تشریف لے جانیکا وقت آگیا ذرا آپ سے سوال کرو۔

اس معنیٰ میں کوئی قباحت نہیں ہے اور اگر ہجر العلیل سے ہو تو اس کے قائل وہ لوگ ہیں جو قلم دوات لانے کے مدعی تھے اور استفہام انکار کے لئے ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ نبی بہکی بہکی بات تو کر نہیں سکتے ہیں لہذا آپ کے حکم کی تعمیل کریں اور پوچھیں کہ کیا لکھوانا چاہتے ہیں۔ اور اگر مخالفین کا یہ جملہ ہو تو بھی استفہام انکاری ہے کہ نبی بہکی بہکی بات تو کر نہیں سکتے ہیں۔ آپ کی ساری بات فہم میں نہیں آتی ہے پوچھ کر دیکھ لو واقعی لکھوانا چاہتے ہیں یا اور کوئی بات ہے اسلئے کہ آپ کی عادت بجز قرآن کے کوئی اور چیز لکھوانے کی نہ تھی پھر آپکی عادت حکم خداوندی کو خدا کیطرف منسوب کرنیکی تھی پھر آپ کاتب نہ تھے کہ خود لکھیں گے ۔ اگر ہجر بمعنیٰ ہذیان ہے تو انکار کیلئے متعین ہے اسلئے کہ اگر ہذیان جانتے تو پوچھنے کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں بلکہ کہتے ہذیان ہے جانے دو۔ اگر ہجر بمعنیٰ تکلم بما لا معنیٰ لہ ہو تو استفہام اپنے معنیٰ میں ہو گا یعنی بیماری کیوجہ سے خشکی کا غلبہ ہو گیا ہو زبان کمزور ہو گئی ہے جس کیوجہ سے حروف صاف صاف نہ نکلتے ہوں جس سے آواز میں گرفتگی آگئی ہو اسلئے پوچھ لو یہ کیفیت نبوت کے

منافی نہیں ہے۔ انبیاء کو سہو ونسیان بھی ہوتا ہے دیگر بیماریاں بھی جس سے قوت گویائی کمزور ہوگئی ہو جسکی وجہ سے آپ کے الفاظ بخوبی سمجھ میں نہیں آرہے ہیں۔ آپ نے الفاظ کچھ اور فرمایا ہم نے کچھ اور سمجھ لیا ہو۔

امر کے وجوب کیلئے نہ ہونے پر ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ یہ قصہ جمعرات کا ہے اور سوموار کو آپ کا انتقال ہوا ہے، پانچ دن کا وقفہ ملا اگر وحی حقیقی ہوتی اور آپ اس کو بیان نہ کرتے نہ لکھواتے تو یَا اَیُّھَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَہٗ وَ اللّٰہُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ کے خلاف ہوتا۔ یہ دلیل ہے کہ یہ بات وحی حقیقی کے قبیل سے نہ تھی۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ جب لوگوں نے قلم دوات لانے کیلئے دوبارہ سوال کیا تو آپ کا فرمانا "دعونی فالذی انا فیہ خیر مما تدعونی الیہ" کہ میں باطن میں مشغول ہوں یعنی حق تعالیٰ کے مشاہدہ میں تم وصیت نامہ لکھوانا چاہتے ہو، آپ نے مشاہدہ ومناجات ربانی میں مشغولیت کو بہتر کہا جبکہ بالاجماع انبیاء کے حق میں تبلیغ وحی سے بہتر کوئی چیز نہیں ہے اور "قوموا عنی" مریض کی تنگ مزاجی کے طریق پر ہے اسی لئے اس کا خطاب سب کو تھا موافقین کو اور مخالفین کو اور ضعف سے جو تنگ مزاجی آجاتی ہے وہ منصب نبوت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی کیلئے باعث طعن ہے پھر آپ نے اس کے بعد جو وصیت فرمائی یہی دلیل اسی کی ہے کہ یہ امر وجوب کیلئے نہیں ہے اس لئے کہ آپ نے مصالح ملکی اور تدبیر دینوی کے قبیل سے چیز کی وصیت فرمائی، یہ سب دلیل ہے اس بات کی کہ آپ نے اپنے اجتہاد سے کوئی چیز لکھوانے کی تجویز فرمائی تھی ممکن ہے آپ نے اس سے رجوع فرمالیا ہو۔ اگر امر خلافت کا لکھوانا تھا تو اس مرض میں آپ کے دل میں جو داعیہ پیدا ہوا وہ حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کے لکھوانے کا تھا جیساکہ مسلم کی حدیث ہے آپ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: ادعی لی اباک واخاک اکتب لھما کتابا فانی اخاف ان یتمنی متمن ویقول قائل انا اولی ویابی اللہ والمومنون الا ابابکر" مگر آپ نے خود یہ ارادہ ترک کردیا اور اجماع مومنین اور خدا کے حوالہ کردیا کہ یہ تو ہونے والی بات ہے اسلئے لکھوانا ضروری نہیں ہے۔

حدیث ابن عباسؓ: قال وسکت عن الثالثۃ او قالھا فانسیتھا:

قال کا فاعل سعید بن جبیر ہیں کہ ابن عباس نے تیسری بات بیان کرنے سے سکوت اختیار کیا یا انھوں نے بیان اور میں بھول گیا مگر حافظ ابن حجر کہتے ہیں قال کا فاعل سلیمان الاحول ہیں۔ وفی مسند الحمیدی قال سفیان لا ادری اذکر سعید الثالثۃ فنسیتہا اوسکت عنہا وہٰذا ہو الارجح۔

کتاب النذر

نذر کی تعریف " ایجاب مالیس بواجب علیہ " جو چیز پہلے سے واجب نہیں اسکو اپنے ذمہ واجب کرنا۔

نذر کی دو قسم ہے۔ نذر مطلق۔ نذر معلق۔

نذر مطلق: جس کے وجوب کو کسی شئ پر معلق نہ کیا ہو ھُوَ المخرج مخرج الخبر۔

نذر معلق جس کے وجوب کو کسی شئ پر معلق کیا ہو ھو المخرج مخرج الشرط۔

نذر مطلق کی دو قسم:۔ جس میں منذور بہ کی تعیین نہ ہو، اسکو نذر غیر مصرح کہتے ہیں اور نذر مصرح جس میں منذور بہ کی تعیین وتصریح ہو۔ جیسے لِلّٰہِ علیّ حج یا صوم وغیرہ۔

نذر مطلق کو نذر تبرر بھی کہتے ہیں، اسی طرح نذر الابتداء سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور نذر معلق کو نذر مجازاۃ بھی کہتے ہیں۔

یہ تو نذر کے اقسام الفاظ وصیغہ کے اعتبار سے تھے اور منذور بہ کے اعتبار سے منذور بہ طاعت کے قبیل سے ہو، معاصی کے جنس سے ہو، مباح کے قبیل سے ہو۔

باب قضاء النذر عن المیت

حدیث ابن عباسؓ سعد بن عبادہ کی ماں نے نذر مان رکھا تھا اور اس کو ادا کرنے سے پہلے ان کا انتقال ہو گیا، حضرت سعد نے پوچھا کہ اس کیطرف سے میں ادا کر سکتا ہوں۔ آپ نے جواب دیا فاقضہ عنہا۔

اہلِ ظاہر کے یہاں اولیاء کے ذمہ میت کی نذر کی قضاء کرنا واجب ہے۔ ان حضرات کا

استدلال اس طرح کی احادیث سے ہے جس میں آپ نے امر فرمایا ہے اور امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ جمہور علماء کے یہاں علی الاطلاق واجب نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے اگر اس کے ذمہ میں حقوق مالیہ حقوق اللہ یا حقوق العباد کے قبیل سے کوئی چیز واجب ہے چاہے بطور نذر ہو یا غیر نذر جیسے زکوٰۃ یا لوگوں کا بقایہ وغیرہ، تو امام شافعی کے یہاں ولی پر اس کی قضاء واجب ہے، اگر مال چھوڑ کر مرا ہے وصیت کرے نہ کرے۔

ثم مذهب الشافعي وطائفة ان الحقوق المالية الواجبة على الميت من زكوة وكفارة ونذر وجب قضاءها سواء اوصى بها ام لا كديون الأدمي۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے یہاں حقوق مالیہ حقوق العباد کے قبیل سے ہو بلا وصیت واجب الاداء ہیں مگر حقوق مالیہ حقوق اللہ کے قبیل سے وصیت کرنے پر واجب ہیں۔ وقال مالك وابو حنيفة واصحابهما لايجب قضاء شئ من ذلك الا ان يوصى به (نووی) حقوق بدنیہ نماز روزہ وغیرہ تو قال ابن قدامة من نذر حجًا اوصيامًا اوصدقة او عتقا او اعتكافا وصلوة اوغيره من الطاعات ومات قبل فعله فعله الولى عنه وعن احمد فى الصلوة لا يصلى عن الميت لانها لا بدل لها بحال واما سائر الاعمال فيجوز ان ينوب الولى عنها فيها وليس بواجب عليه لكن يستحب له ذلك على سبيل الصلة والمعروف وقال مالك لايمشى احد عن احد ولا يصلى ولا يصوم عنه وكذلك سائر اعمال البدن قياسًا على الصلوة۔

وقال الشافعي يقضى عنه الحج ولا يقضى الصلوة قولا واحدا ولا يقضى الصوم فى احد القولين اور عند الاحناف العبادة المالية تقبل النيابة مطلقا عند القدرة والعجز والبدنية لا تقبل مطلقا والمركبة منها كالحج تقبل النيابة عند العجز بشرط دوام العجز الى الموت هذا اذا كان العجز والمرض يرجى زواله وان لم يكن كذلك سقط الفرض بحج الغير عنه بشرط نية الحج عن الأمر وبشرط الامرية فلا يجوز حج الغير بغير اذنه الا اذا حج الحج الوارث عن مورثه لوجود الامر دلالة (درمختار)

اہلِ ظاہر کی دلیل کا جواب :۔ امر وجوب کیلئے آتا ہے مگر قرائن کی بناء پر دوسرے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یہاں پر نبی علیہ السلام نے سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے سائل کا جیسا سوال ہوگا جواب اس کے مطابق ہوتا ہے۔ اگر اباحت کا سوال ہے تو جواب بھی اباحت کیلئے ہوگا، اگر اجزاء کا سوال ہے تو جواب بھی اجزاء کا ہوگا، اگر وجوب کا ہے تو جواب بھی وجوب کا ہوگا۔ سوال یہاں پر اجزاء کا ہے کہ اگر میں ادا کروں تو مفید ہوگا، آپ نے جواب دیا کہ کردو فائدہ دے گا۔ بخاری میں ابن عباس کی روایت میں حضرت سعد نے سوال کیا فهل ينفعها شئ ان تصدقت به عنها فقال نعم ایک روایت میں آپ نے اس کو دین سے تشبیہ دیا اور میت کے دین کو ادا کرنا اگر ترکہ نہ ہو تو بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ اگر مطلقاً واجب کہا جائے تو آیت لا تزر وازرة وزر اخرىٰ کے خلاف ہوگا۔ نیز مسند بزار کی روایت میں حدیث عائشہ فليصم عنه وليه ان شاء ہے

امام احمد کی دلیل :۔ روزہ کی بابت آپ نے صوم کا حکم دیا۔ حدیث عائشہ من مات وعليه صيام صام عنه وليه، ابن عباس کی حدیث ایک عورت نے ایک ماہ روزہ کی نذر مانی اور پورا کرنے سے پہلے اس کا انتقال ہوگیا۔ اس کے رشتہ دار نے مسئلہ پوچھا آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا صومی عنها۔

حضرت بریدہ کی حدیث میں اس طرح کا قصہ ہے اس نے سوال کیا افتجزئها ان اصوم عنها قال نعم (رواہ احمد) اسی طرح حج کے بارے میں حدیث موجود ہے اور اسی پر نماز کو قیاس کیا جائیگا و دین الله احق ان يقضى کا عموم اس سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ کے ایک قول کی بناء پر روزہ اور حج میں حدیث موجود ہے اور نماز کو اس پر قیاس نہیں کرتے ہیں۔ امام شافعی اور امام مالک کا دوسرا قول اور امام ابو حنیفہ کی دلیل ابن عمر کی حدیث "من مات وعليه صيام شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكينا اخرجه الترمذى وقال لا نعرف مرفوعا الا من هذا الوجه (يعنى من طريق الاشعث ابن سوار وهو ليس بشئ ومحمد بن عبد الرحمٰن بن ابى ليلى وهو ضعيف مضطرب الحديث) والصحيح عن ابن عمر موقوفا۔ واشعث عن ابن سيرين عن نافع عن ابن عمر مرفوعا وفى الجوهر النقى هذا

سند صحیح ہے۔ ابن عباس کا فتویٰ لا یصلی احد عن احد ولا یصوم احد عن احد رواہ النسائی۔ اور حضرت عائشہ کا فتویٰ سألت عمرۃ بن عبد الرحمٰن عن عائشۃ ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان ایصلح ان اقضی عنہا فقالت لا ولکن تصدقی عنہا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامك۔

اور آیت قرآنی وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین کی تفسیر ابن عباس شیخ کبیر والمرأۃ الکبیرۃ سے کرتے ہیں جو روزہ کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں ان کے لئے فدیہ طعام کا حکم ہے۔ اور سب کا اتفاق ہے کہ ان بوڑھوں کیطرف سے ان کی زندگی میں کوئی روزہ نہیں رکھ سکتا ہے۔ تو مرنے کے بعد بدرجہا اولیٰ صحیح نہیں ہونا چاہئے۔ حضرت عائشہ اور ابن عباس کی حدیث تو خود ان حضرات نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے جو دلیل ہے اس کے منسوخ ہونے کی۔ یا کہا جائے کہ صام عنہ ولیہ کا مفہوم فدیہ طعام ہے جو قائم مقام صوم کے ہے اس لئے اس کو صوم سے تعبیر کر دیا ہے۔ قاضی ثناء اللہ تفسیر مظہری میں اپنی تحقیق نقل کرتے ہیں "التحقیق فی المقام ان الوارث ان تطوع عن المیت بالصوم او الصدقۃ فالثابت بالاحادیث ان اللہ یقبلہ بفضلہ ویفك رقبۃ المیت ولکن لیس ذلك واجبا علی الوارث غیر انہ اذا اوصی بہ المورث فانفاذ الوصیۃ واجب لقولہ تعالیٰ من بعد وصیۃ یوصی بہا او دین یعنی ولی کے روزہ رکھنے کا ثواب اور میت کے روزہ چھوڑنے کا عقاب دونوں کا موازنہ ہوگا جیسا تمام اعمال صالحہ وغیر صالحہ کا موازنہ ہوکر غالب پر نتیجہ مرتب ہوتا ہے تو اس حدیث کا بظاہر تقاضا ہے کہ میت کا ذمہ بری ہو جائے گا۔

ام سعد کی نذر:۔ کسی روایت میں واضح طور سے اس کا بیان موجود نہیں ہے جسکی وجہ سے کوئی کہتا ہے کہ وہ نذر صدقہ کرنیکی تھی ،موطا وغیرہ میں ہے کہ انکی ماں سے وصیت کرنے کو کہا گیا تو انھوں نے کہا کہ مال تو سعد کا ہے اور اتفاقاً سعد غزوہ میں تھے، واپس آنے کے بعد انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا ھل ینفعہا ان اتصدق قال نعم بعض حضرات نے عتق کو بتلایا ابن عبد البر نے ایک روایت نقل کیا ہے جس میں حضرت سعد نے سوال کیا فھل ینفعہا ان اعتق قال نعم

اور بعض حضرات کچھ بتلاتے ہیں اور کچھ کہتے ہیں کہ ان کی نذر نذرِ مبہم تھی۔

باب النهي عن النذر وانه لا يرد شيئا

حديث ابن عمرؓ وابو هريرهؓ

حديث ابن عمرؓ اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما ينهانا عن النذر وحديث ابى هريرة لا تنذروا کیا مطلقاً نذر ممنوع ہے؟ ابن قدامہ المغنی میں کہتے ہیں لا يستحب لان ابن عمر روى عن النبى صلى الله عليه وسلم نهى وهذه نهى كراهة لا نهى تحريم۔

مگر اللہ تعالیٰ نے نذر پورا کرنیوالوں کی تعریف کی " ويوفون بالنذر" قتادہ اسکی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کانوا ينذرون طاعة الله من الصيام والصلوة والزكوة والحج والعمرة ومما افترض الله عليهم فسماهم ابرارا" خود نبی کریم علیہ السلام نے نذر مانی ہے، ایک مرتبہ ناقہ کے گم ہونیکے وقت، دوسرے ایک سریہ کے روانہ کرتے وقت۔

ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ تعریف نذر تبرر کی ہے جسکو نذرِ ابتداء اور نذر مطلق کہتے ہیں اور مذمت وممانعت نذرِ مجازاۃ کی ہے جسکو نذر معلق کہتے ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے مطلقاً نذر پورا کرنے والوں کی تعریف فرمائی ہے۔ اس لئے کہا جائیگا نذر فی نفسہٖ طاعت ہے اور کراہت وممانعت عارض کیوجہ سے ہے اور عارض کیطرف اشارہ حدیث میں موجود ہے۔

(۱) اس کا نفس کسی طاعت کو کرنیکے لئے تیار نہیں ہوتا ہے جب تک اس کا معاوضہ نہ ملے جبکہ طاعت کی شان یہ ہے کہ اسکو خالص خدا کی رضا کیلئے کیا جائے" انما يستخرج به من مال البخيل" میں اسی کیطرف اشارہ ہے۔ بخیل کا اطلاق مال وغیر مال دونوں میں سستی کرنے والے پر ہوتا ہے" حديث البخيل من ذكرت عنده فلم يصل على۔

(۲) اعتقاد فاسد کی بنا پر ممانعت ہے کہ نذر کو سبب مؤثر سمجھتا ہے جس سے تقدیر مبرم و تقدیر معلق بدل جائیگی حالانکہ تقدیر مبرم کیا تقدیر معلق کے بدلنے کا سبب ظاہری بھی نہیں ہے جیسے دعاء و صدقہ تقدیر معلق کے بدلنے کے سبب ظاہری ہیں اور اسی وجہ سے ممانعت کیطرف اشارہ کیا گیا ہے لا یأتی بالخیر اور لا یغنی من القدر شیئا ولا یرد من القدر شیئا ہے۔ اگر نذر کسی غرض صحیح کی بناء پر ہو مثلاً عبادت نفلی کو چاہتا ہے کہ اس کا ثواب فرض و واجب کا سا ہو جائے اسلئے بذریعۂ نذر اسکو واجب کرتا ہے یا اظہار محبت کیلئے نذر کرتا ہے تو اس نذر میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

باب لا نذر فی معصیۃ اللہ ولا فیما لا یملک العبد

حدیث عمران بن حصین

منذور بہ معصیت ہو۔ معصیت کی دو قسم ہے۔ لعینہ اور لغیرہ جس میں قربۃ مقصودہ کی جہت پائی جائے جیسے یوم النحر کے روزے کی نذر امام احمد کے یہاں معصیت کی نذر منعقد ہو گی اور اسکو پورا کرنا حرام بلکہ نذر کیوجہ سے کفارہ واجب ہو گا۔ نذر المعصیۃ فلا یحل الوفاء بہ اجماعا ویجب علی الناذر کفارۃ یمین وبہ قال الثوری وابوحنیفۃ واصحابہ (المغنی) لیکن فتح القدیر میں اس کو امام طحاوی کا مذہب بتلایا ہے وفی الفتح قال الطحاوی اذا اضاف النذر الی المعاصی کللہ ان اقتل فلانا کان یمینا ولزمتہ الکفارۃ بالحنث (شامی ص۳۰) مگر تفسیر مظہری میں ہے وعلیہ اکثر المشائخ الحنفیۃ ذلک لانہ لما تعذر حملہ علی المعنی الحقیقی وجب حملہ علی المعنی المجازی وعند ابی حنیفۃ ان نوی الیمین وجب الکفارۃ۔

معصیۃ لغیرہ جس میں جہت قربت ہو جیسے صوم یوم النحر تو عند الاحناف یہ نذر منعقد ہو گی۔ امام مالک و شافعی کے یہاں نذر معصیت منعقد ہی نہیں ہو گی اسلئے کچھ بھی لازم نہیں ہو گا۔

حدیث عائشہ من نذر ان یطیع اللہ فلیطعہ ومن نذر ان یعصی اللہ

فلا یعصہ مگر اس حدیث سے اتنا معلوم ہوا کہ نذر معصیت کو انجام نہیں دینا ہے اور اس میں سب کا اتفاق ہے کہ نذر معصیت میں وفاء نہیں ہے نذر المعصیۃ فلا یحل الوفاء بہ اجماعا (المغنی) عمران بن حصین کی حدیث لا نذر فی معصیۃ اللہ اس میں نذر معصیت کے وجود کی نفی کی گئی ہے۔ اس لئے کفارہ بھی واجب نہ ہوگا

امام احمد و طحاوی کی دلیل :- عمران بن حصین کی حدیث لاوفاء لنذر فی معصیۃ رواہ مسلم۔ اور حضرت عائشہ کی حدیث لا نذر فی معصیۃ وکفارتہ کفارۃ یمین اخرجہ الترمذی من طریق ابن شہاب عن ابی سلمۃ عن عائشۃ وقال ھذا حدیث لا یصح لان الزہری لم یسمع ھذا الحدیث عن ابی سلمۃ بل الزہری روی عن سلیمان بن ارقم عن یحیٰ بن کثیر عن ابی سلمۃ عن عائشۃ قال محمد والحدیث ھو ھذا اور نسائی نے کہا وقد قیل ان الزہری لم یسمع ھذا من ابی سلمۃ وسلیمان بن ارقم متروک الحدیث وقال السندی ھذا الاختلاف یمکن رفعہ باثبات سماع الزہری مرۃ سلیمان عن یحیٰ عن ابی سلمۃ ومرۃ عن ابی سلمۃ لنفسہ وعند ذالک لا قطع لضعفہ سیما حدیث عقبۃ وعمران یؤید الثبوت۔ واللہ اعلم

عمران بن حصین کی حدیث لا نذر فی معصیۃ وکفارتہا کفارۃ یمین اخرجہ النسائی مدارہ علی محمد ابن الزبیر الحنظلی عن ابیہ عنہ ومحمد لیس بالقوی وقد اختلف فیہ۔ مگر مسلم کی روایت اس کی تائید کرتی ہے۔ ان روایات کی روشنی میں لا نذر فی معصیۃ کا مطلب ہوگا لیس فیہ وفاء اور یہ یمین ہوگی جس کی وجہ سے کفارہ یمین ہوگا۔ ولان النذر یمین بدلیل ماروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال النذر حلفۃ (المغنی)

ولا فیما لا یملک العبد - وشرط صحۃ النذر ان یکون المنذور ملکا او مضافا الی الملک او الی سببہ۔

احناف کے یہاں غیر مملوک کی نذر منجز ہو۔ فلاں کے غلام کے آزاد کرنے کی نذر، فلاں کے مکان کے صدقہ کرنے کی نذر یا نذر معلق ہو کہ اگر خدا نجات دے تو فلاں کا گھر صدقہ کردوں بالاتفاق یہ نذر منعقد نہ ہوگی۔ اگر معلق بسبب الملک ہو اگر فلاں کے غلام کا مالک بن جاؤں تو آزاد کردوں، فلاں کے مکان کا مالک بن جاؤں تو صدقہ کردوں، اس صورت

میں نذر صحیح ہوگی اور مالک ہونے پر نذر پورا کرنا ضروری ہوگا۔ ومنھم من عاھد اللہ لئن اٰتنا من فضلہٖ لنصدقن ولنکونن۔ الی اٰخرہٖ۔
انھوں نے نذر معلق مانی جو مضاف الی الملک تھی انکی خلاف ورزی کرنے پر وعید ہے اگر منعقد نہ ہوئی تو وعید کے کوئی معنی نہیں ہوں گے۔
حدیث عمران میں ناقہ رسول اللہ کے قربانی کی نذر مانی تھی جو غیر مملوک تھی اسلئے آپ نے اس نذر کو باطل قرار دیا۔
حدیث عمران میں دو قصے ہیں۔ پہلا قصہ کہ آپ ناقہ عضباء کے کس طرح مالک ہوئے بنی عقیل کے ایک آدمی کو صحابہ نے قید کرلیا اس کی ناقہ عضباء تھی، اس شخص نے نبی علیہ السلام سے سوال کیا کہ آپ نے مجھے کیوں گرفتار کرلیا، اسی طرح میری اونٹنی کو کیوں گرفتار کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قبیلہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہدہ تھا اس نے آپکی طرف نقض عہد کی نسبت کی جسکو آپ نے بھاری سمجھا اور فرمایا کہ تمہارا معاہدہ بنو ثقیف سے ہے ان لوگوں نے نقض عہد کیا جسکی وجہ سے اس کے قبیلہ سے بھی معاہدہ ٹوٹ گیا تو تم لوگوں نے معاہدہ ختم کیا ہم نے ختم نہیں کیا۔
دوسرا قصہ عضباء کو کفار کا لوٹ کر لیجانا پھر اس کے واپس ملنے کا ہے۔ مشرکین نے مدینہ پر حملہ کیا، آپ کے اونٹ اطراف مدینہ میں تھے اور وہیں پر ابو ذر غفاری کی بیوی بھی تھیں وہ لوگ لوٹ کر سب اونٹ لے گئے اور ابو ذر غفاری کی بیوی کو بھی اپنے ساتھ لے گئے یہ واقعہ غزوۂ ذات القرد سے مشہور ہے۔ ابو ذر غفاری کی بیوی موقع پاکر اسی اونٹنی پر سوار ہوکر بھاگ آئیں، ان لوگوں کو پتہ چلا تو تعاقب کیا مگر وہ اونٹنی تیز رفتار تھی اسلئے مشرکین ناکام ہوگئے، انھوں نے نذر مانی کہ ان نجاھا اللہ علیھا لتنحرنھا، آپ نے اس موقع پر یہ جملہ ارشاد فرمایا" لا وفاء لنذر فی معصیۃ ولا فیما لا یملک العبد۔ ابو ذر کی بیوی اس کی مالک نہیں تھیں لہٰذا یہ نذر باطل ہوگئی۔
اس حدیث سے امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں کہ اگر کفار مسلمان کا مال لوٹ کر دار الحرب میں لے جائیں تو کفار اس کے مالک نہیں ہوں گے بلکہ وہ مال اس مسلمان کی ملکیت پر باقی رہے گا جیسے یہ اونٹنی آپکی ملکیت پر باقی رہی اور امام ابو حنیفہ کے یہاں کفار مالک ہو جاتے ہیں اور مالک کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے

قول پر ابوذر غفاری کی بیوی مالک ہوگئیں جسکی وجہ سے انکی نذر کو صحیح ہونا چاہئے۔
امام ابو حنیفہؒ اپنے قول کیلئے للفقرآء المهاجرين الذين أخرجوا سے استدلال کرتے ہیں کہ ان مہاجرین کے اموال مکہ میں تھے اس کے باوجود انکو فقیر کہا گیا۔ یہ دلیل ہے کہ وہ اموال انکی ملکیت سے خارج ہوگئے۔ اور اس حدیث کا جواب دیتے ہیں کہ یہ لوگ ابھی اپنے وطن میں داخل نہیں ہوئے تھے بلکہ راستہ میں تھے جیسا کہ اس حدیث میں مذکور ہے اس لئے قبضہ تام نہیں ہوا جس کیوجہ سے وہ ابھی مالک نہیں ہوئے جس کی وجہ سے آنحضور کی ملکیت ختم نہیں ہوئی۔
العضباء : بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ مقطوعۃ الاذن یا مشقوقۃ الاذن تھی اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کا یہ وصف نہیں تھا بلکہ لقب کے طور پر کہا جاتا تھا۔

الفاظ حدیث

ناقہ ذلول، مجرسہ منوقۃ مدربہ ـــــ ہم معنی الفاظ ہیں۔ اما المدبیۃ والمجرسۃ والمنوقۃ والذلول کلہ بمعنے واحد۔ اختلف هل العضباء هي القصواء او غيرها فجزم الحربي بالاول وقال تسمى العضباء والقصواء والجدعاء وقال غيره بالثاني۔ (فتح الباری)

باب من نذر ان يمشي الى الكعبة

حدیث انس وابوہریرہ وعقبہ بن عامر

حضرت انس وابوہریرہ کی حدیث میں ایک بڑے میاں کا قصہ ہے جو اپنے دونوں بیٹوں کے سہارے پیدل چلے جارہے تھے، چلنے کی سکت نہیں مگر تعب ومشقت برداشت کر رہے تھے۔ آپؐ نے سواری پر سوار نہ ہونیکی وجہ پوچھی تو بتایا گیا کہ انھوں نے پیدل چلنے کی نذر مانی تھی۔

پیدل بیت اللہ شریف جانا

یہ عبادت مقصودہ نہیں ہے اور عند الاحناف منذور بہ کو عبادت مقصودہ ہونا ضروری ہے اور نیز اس کے جنس سے واجب ہونا بھی ضروری ہے جس کا تقاضہ تھا کہ یہ نذر لازم نہ ہو بلکہ باطل ہو مگر اہل زبان اس لفظ کو احرام ماشیا سے کنایہ کرتے ہیں اور احرام بغیر

حج وعمرہ کے نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے گویا حج ماشیاً یا عمرہ ماشیاً کی نذر مانا ہے جسکی وجہ سے یہ نذر صحیح ہوگئی۔ و اذا نذر المشی الی بیت اللہ الحرام لم یجزلہ الا ان یمشی فی حج او عمرۃ فان عجز عن المشی رکب لا نعلم فیہ خلافا (المغنی)

نذر المکلف حجا ماشیا مشٰی من منزلہ وجوبًا فی الاصح حتے یطوف الفرض، قولہٗ وجوبًا راجع لقولہ مشٰی وفی روایۃ الاصل بالتخییر بین المشی والرکوب (شامی بتغیر یسیر) وقال محمد فی المؤطا من جعل علیہ المشی الی بیت اللہ لزمہ المشی۔ اور اس صورت میں جب سواری پر سوار ہوگا تو دم واجب ہوگا۔ ابن عمر سے کسی نے پوچھا تو فرمایا تعب ومشقت کی صورت میں سوار ہو جائے مگر بعد میں جہاں سے سوار ہوا ہے پھر پیدل چلے مگر اس کے مقابلہ میں جمہور کا قول ہے کہ دوبارہ وہاں سے پیدل نہیں چلنا ہے بلکہ دم دینا ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں یکون الھدی مکان المشی۔ ان تینوں روایتوں میں دم کا تذکرہ نہیں ہے مگر ابو داؤد میں حدیث ابن عباس میں اخت عقبہ بن عامر کے قصہ میں ہے فامرھا النبی صلے اللہ علیہ وسلم ان ترکب وتھدی ھدیا اور عمران بن حصین کی حدیث میں ہدی کا حکم ہے اور ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے اس لئے دم واجب ہوگا۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں ولتصم ثلاثۃ ایام کا حکم ہے یعنی کفارہ دینے کا۔ امام طحاویؒ کہتے ہیں عقبہ بن عامر کی بہن نے ننگے سر رہنے کی بھی نذر مانی تھی جو معصیت ہے۔ آپ نے کفارہ کا حکم اس کے مقابلہ میں دیا تھا۔

حدیث عقبہ بن عامر

کفارۃ النذر کفارۃ الیمین۔ ترمذی میں یہی روایت ہے اس میں کفارۃ النذر اذا لم یسمّ کفارۃ الیمین ہے۔ اسی طرح ابوداؤد میں ابن عباس کی حدیث من نذر نذرًا لم یسمہ فکفارتہ کفارۃ یمین

(۱) اس لئے اس حدیث عقبہ کی بہتر شرح یہی ہے کہ اسکو محمول کیا جائے ایسی نذر پر جس میں منذور بہ کا ذکر نہ ہو۔

(۲) اس حدیث کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ اسکو محمول کیا جائے ایسی نذر پر جسکی ادائیگی کی طاقت ہی نہ ہو۔ ابن عباس کی حدیث ابوداؤد میں ہے من نذر نذرًا لم

یطلقہ فلکفارتہ کفارۃ یمین۔

(۳) اس حدیث کو نذر لجاج پر محمول کیا جائے اور نذر لجاج کہتے ہیں ایسی نذر کو جس میں طاعت کو ایسی شرط پر معلق کیا ہے جس کے وجود کو نہیں چاہتا ہے ایسی نذر یمین کے معنیٰ میں ہے جسکی وجہ سے شرط کے وجود پر اسکو اختیار ہے کہ صیغہ نذر کا اعتبار کرکے نذر پوری کرلے اور چاہے تو یمین کا اعتبار کرکے کفارہ دے۔ نذر لجاج میں احناف کے یہاں مفتیٰ بہ قول یہی ہے کہ ناذر کو اختیار ہے نذر پوری کرے یا کفارہ دے" ان علقہ بشرط یریدہ ای یطلب حصولہ کان قدم غائبی اوشفی اللہ مریضی یوفی وجوبًا ان وجد الشرط وان علقہ بمالم یردہ کان زنیت بفلانۃ مثلاً فحنث وفی بنذرہ اوکفر لیمینہ علی المذھب لانہ نذر بظاہرہ یمین بمعناہ۔

اعلم ان المذکور فی کتب ظاہر الروایۃ ان المعلق یجب الوفاء بہ مطلقًا ای سواء کان الشرط مما یراد کونہ کان شفی اللہ مریضی اولا کان کلمت زیدا فکذا وھو المسمی عند الشافعیۃ نذر اللجاج وروی عن ابی حنیفۃ التفصیل المذکور ھنا وانہ رجع الیہ قبل موتہ بسبعۃ ایام وفی الھدایۃ انہ قول محمد وھو الصحیح وھو مذھب الشافعی (شامی ص۶۹ ج۳)

(۴) اس حدیث کو نذر معصیت پر محمول کیا جائے اور نذر معصیت میں امام احمدؒ کے یہاں کفارہ ہے اس طرح اکثر علماء احناف اور امام طحاوی کے یہاں بھی اور اس سے پہلے یہ مسئلہ تفصیل سے گذر چکا۔

کتاب الایمان

حدیث عمر، ابن عمر، ابوہریرہ و عبدالرحمن بن سمرہ

ایمان۔ یمین کی جمع ہے۔ یمین کے معنیٰ قوت کے آتے ہیں، اسی مناسبت سے دائیں ہاتھ کو یمین کہا جاتا ہے کہ اس میں بائیں ہاتھ کی بہ نسبت عمومًا زیادہ قوت ہوتی ہے اور قسم پر بھی اسی مناسبت سے اطلاق ہوتا ہے کہ قسم کھانے والا یمین کے ذریعہ

محلوف علیہ کے فعل یا ترک کو قوی کرتا ہے۔ قال فی الفتح ان الیمین فی الاصل القوۃ وسمیت احدی الیدین بالیمین لزیادۃ قوتھا علی الاخری وسمی الحلف باللہ یمینا لافادتہ القوۃ علی المحلوف علیہ من الفعل و الترک فقد افاد ان اصل المادۃ بمعنی القوۃ ثم استعملت فی اللغۃ لمعان اخر لوجود المعنی الاصلی فیھا (شامی ص۴۵ ج۳)

کثرت سے قسم کھانا مکروہ ہے" لا تطع کل حلاف مھین" مذمت کیلئے آیا ہوا ہے۔ اگر ضرورت وحاجت کی بناء پر ہو تو کچھ حرج نہیں ہے بلکہ موقع ومحل کے اعتبار سے کبھی قسم کھانا واجب، مستحب، مباح، مکروہ وحرام ہے۔

حدیث عمر وابن عمر جس طرح یہ مسند عمر سے ہے اسی طرح مسند ابن عمر سے بھی ہے اسلئے کہ حضرت عمر کو جب آپ منع فرمارہے تھے اس موقعہ پر ابن عمر موجود تھے پھر حضرت ابن عمر نے حضرت عمر سے بھی اسکو سنا مزید اضافہ کے ساتھ کہ حضرت عمر نے کہا کہ اس کے بعد میں نے آباء واجداد کی قسم اپنے طور پر بھی کبھی نہیں کھائی اور نہ کسی دوسرے کی ایسی قسم کو نقل کیا۔

زمانۂ جاہلیت میں آباء واجداد اور دیوی دیوتا کی قسم کھانیکا رواج تھا جسکی وجہ سے حضرت عمر نے اپنے باپ کی قسم کھائی۔ آپ نے منع فرمایا" الا ان اللہ ینھاکم ان تحلفوا بآبائکم" اسی طرح عبد الرحمن بن سمرہ کی روایت میں لا تحلفوا بالطواغی ولا بآبائکم مروی ہے۔ طواغی طاغیہ کی جمع دیوی دیوتا پر اطلاق ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ لوگوں کے طغیان وکفر کا سبب ہیں۔ طغیان کے معنی حد سے تجاوز کرنا ہے۔ اپنے لیڈروں اور سرداروں کی تعظیم میں حد سے تجاوز کر کے انکی بھی قسم کھاتے اس لئے طاغیہ کا اطلاق ان لیڈروں پر بھی ہوتا ہے۔

مقولہ عمرؓ فواللہ ما حلفت بھا منذ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عنھا ذاکرا ولا آثرا۔ ذاکرا کا مفہوم یہ ہے کہ خود اپنے طور پر باپ دادا کی کبھی قسم نہیں کھائی اور آثرا کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے نے قسم کھائی ہو اور میں نے اپنے طور پر اس کو نقل کیا ہو۔ معنی ذاکرا قائلا لھا من قبل نفسی ولا آثرا ای حاکیا لھا عن غیری آثرا سے پہلے تکلمت محذوف علفتھا تبنا و ماء باردا کیطرح۔ یعنی ما تکلمت بھا حاکیا عن غیری

غیر اللہ کی قسم دو طرح کی ہوتی ہے۔ حروفِ قسم یا اقسم، احلف وغیرہ کے ذریعہ قسم کھائے۔ یہ یمین لغت کے اعتبار سے ہے۔ (۲) یمین اصطلاحی: کسی چیز کو کسی امر محبوب یا مکروہ پر معلق کرنا۔ جس طرح یمین لغوی سے حالف کا عزم فعل یا ترک پر قوی ہوتا ہے اسی طرح یمین اصطلاحی بھی معلق کرنیوالے کے عزم کو قوی کرتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ یمین لغوی میں مقسم بہ کی تعظیم بھی ہوتی ہے اور یمینِ اصطلاحی میں اس کی تعظیم نہیں ہوتی ہے۔

غیر اللہ کی قسم کا حکم:۔ غیر اللہ کی قسم حروف قسم یا اقسم، احلف کے ذریعہ باتفاق علماء ممنوع ہے اسلئے کہ اس میں غیر اللہ کی تعظیم ہے۔ بلکہ شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ آدمی کسی کے نام کی قسم اسوقت کھاتا ہے جب اس میں عظمت اور اس کے نام میں برکت کا اعتقاد رکھتا ہے اور اس کے حق میں کوتاہی کو گناہ سمجھتا ہے جس کیوجہ سے وہ کہتے ہیں کہ اس اعتقاد سے غیر اللہ کی قسم کھانے والا مشرک ہے۔

انهم كانوا يعتقدون في اناس ان اسماءهم مباركة عظيمة وكانوا يعتقدون ان الحلف باسمائهم على الكذب يستوجب حرمًا في ماله واهله فلا يقدمون على ذٰلك ولذٰلك كانوا يستحلفون الخصوم باسماء شركائهم بزعمهم فنهوا عن ذٰلك وقال النبي صلى الله عليه وسلم من حلف بغير الله فقد اشرك وقد فسره بعض المحدثين على معنى التغليظ والتهديد ولا اقول بذٰلك وان المراد عندى اليمين المنعقدة واليمين الغموس على اعتقاد ما ذكرنا۔

نبی کریم علیہ السلام کا افلح وابیہ فرمانا۔ جس سے غیر اللہ کی قسم کا جواز معلوم ہوتا ہے اس کا علماء نے متعدد جواب دیا ہے۔

(۱) حافظ ابن عبد البر کہتے ہیں یہ زیادتی صحیح سند سے ثابت نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے اس حدیث کو نقل کیا ہے تو اس جملہ کو نقل نہیں کیا۔ قال ابن عبد البر هذه اللفظة غير محفوظة من وجهٍ صحيح فقد رواه مالك وغيره من الحفاظ فلم يقولوها فيه۔ مگر یہ صحیح جواب نہیں ہے اسلئے کہ اس زیادتی کو نقل کرنیوالے اسمٰعیل بن جعفر ہیں اور اس روایت کو امام مسلم نے نقل کیا ہے۔ قال الحافظ هو صحيح لامرية فيه۔

(۲) ممانعت سے پہلے کا یہ جملہ ہے لیکن شاہ ولی اللہ کی تحقیق کے مطابق نبی سے اس قسم کا جملہ صادر ہونا ممکن ہی نہیں ہے اسلئے قبل النہی وبعد النہی کی بات صحیح نہیں ہوسکتی۔

(۳) بعض لوگوں نے کہا کہ اس کے پہلے مضاف محذوف ہے اصل میں ورب ابیہ۔ اور دوسرے لوگوں کو اس لئے منع کیا کہ وہ لوگ اس کی نیت نہیں کرتے تھے وھوان یکون صلی اللہ علیہ وسلم اضمر فیہ اسم اللہ کانہ قال لا ورب ابیہ وانما نہاھم عن ذلک لانھم لا یکونوا یضمرون ذلک فی ایمانھم (خطابی)

(۴) اس سے قسم کا ارادہ نہیں تھا بلکہ یہ کلمہ زبان پر عادت کی بناء پر جاری ہوجاتا ہے جیسے عقریٰ، حلقیٰ کے الفاظ لوگوں کی زبان پر آجاتے ہیں کلمۃ جاریۃ علی اللسان لا یقصد بھا الحلف کما جری علی لسانھم عقریٰ وحلقیٰ۔ (فتح)

(۵) ان کلمات کا استعمال دو طرح پر ہوتا ہے تعظیم وبرکت کے طور پر دوسرے کلام میں تاکید کیلئے پہلے سے ممانعت ہے۔ دوسرا ممنوع نہیں ہے۔ قال الخطابی و العرب قد تطلق ھذا اللفظ فی کلامھا علی ضربین احدھما علی وجہ التعظیم والآخر علی سبیل التوکید ویحتمل ان یکون النھی انما وقع عنہ اذا کان ذلک منہ علی وجہ التوقیر لہ والتعظیم لحقہ دون ما کان بخلافہ۔

شامی کہتے ہیں ویمکن ان یکون المراد بقولھم لعمری وامثالہ ذکر صورۃ القسم لتاکید مضمون الکلام وترویجہ فقط لانہ اقوی من سائر المؤکدات واسلم من التاکید بالقسم باللہ لوجوب البر بہ ولیس الغرض الیمین الشرعی وتشبیہ غیر اللہ بہ فی التعظیم حتی یرد علیہ ان الحلف بغیر اسمہ وصفاتہ عزوجل مکروہ کما صرح بہ النووی فی شرح مسلم بل الظاھر من کلام مشائخنا انہ کفر ان کان باعتقاد انہ حلف یجب البر بہ وحرام ان کان بدونہ کما صرح بہ بعض الفضلاء۔ وذکر صورۃ القسم علی الوجہ المذکور لا بأس بہ ص۳۱

حدیث ابوہریرۃ فقال فی حلفہ باللات فلیقل لا الہ الا اللہ غیر اللہ کی قسم حروف قسم یا اقسم احلف کے ذریعہ بالاتفاق باطل اس لئے حانث ہونے پر کفارہ نہیں ہے اسی لئے حدیث میں کفارہ کا ذکر نہیں ہے بلکہ لا الہ الا اللہ کی تجدید کا حکم ہے۔ اگر غیر اللہ کی قسم تعظیم واعتقاد مذکورہ کے ساتھ ہے تو یہ کفر ہے۔ لا الہ الا اللہ کے ذریعہ تجدید ایمان

کا حکم ہے۔ اگر سہواً یا بلا تعظیم و اعتقاد کے ہو تو غفلت و معصیت ہے اور لا الٰہ الا اللہ کہنا نیکی ہے ان الحسنات یذھبن السیئات کی وجہ سے لا الٰہ کا کہنا غفلت و معصیت کے کفارہ کے طور پر ہے من قال لصاحبہ تعال اقامرك فلیتصدق جوا کھیلنے کی بات زبان سے کہنا یہ معصیت ہے۔ حدیث ان اللہ تجاوز عن امتی ماوسوست بہ صدورھا مالم تعمل بہ او تتکلم بہ" زبان سے کہدینے کیوجہ سے معصیت ہوگیا اس کے کفارہ کیلئے صدقہ کا حکم ہے وفی الحسنات کے قاعدہ سے اور اسکی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، جیسا دوسری روایت میں فلیتصدق بشئی آیا ہوا ہے

یمین اصطلاحی:۔ کسی فعل و ترک کو معلق کرنا ایسے امر پر جس کا اعتقاد کفر ہو جیسے ان فعل کذا فھو یھودی او نصرانی او مجوسی او بریٔ من الاسلام اور اس سے قسم کھانیکا رواج ہے تو یہ حلف باللہ سے کنایہ ہے اور اس کا تعلق مستقبل سے ہو تو یمین منعقدہ کے حکم میں ہو کر حانث ہونیکی صورت میں کفارہ واجب ہوگا۔ یہی ایک روایت امام احمد کی بھی ہے۔

اختلف الروایات عن احمد فی الخروج عن الاسلام مثل ان یقول ھو یھودی او نصرانی ان فعل کذا او ھو بریٔ من الاسلام ان فعل کذا فعن احمد علیہ الکفارۃ اذا حنث یروی ھذا عن عطاء وطاؤس و الحسن والشعبی والثوری واصحاب الرأی ویروی ذلك عن زید بن ثابت (المغنی) پھر زید بن ثابت سے مرفوعاً نقل کیا کہ آپ نے کفارہ کا حکم دیا۔ فقال علیہ کفارۃ الیمین۔ اور اگر اس کا تعلق ماضی سے ہے تو وہ یمین غموس ہے جس میں کفارہ نہیں ہے مگر ایسا شخص کافر ہو جائیگا یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک و شافعی کے یہاں یہ یمین اصطلاحی یمین نہیں ہے اسلئے کفارہ واجب نہ ہوگا۔

فمن کان حالفا فلیحلف باللہ حدیث میں لفظ اللہ مذکور ہے مگر خاص لفظ اللہ مراد نہیں ہے بلکہ ذات اللہ جسکو کبھی اس کے اسم سے کبھی اس کی صفت سے ذکر کیا جاتا ہے۔ اگر اسم سے ذکر کیا جائے تو اسمائے الٰہی کی دو قسم ہے (۱) اللہ کے ساتھ خاص ہے غیر اللہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے (۲) اللہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اللہ،

غیر اللہ دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ دونوں قسم کے اسماء سے قسم ہو جاتی ہے۔ دوسری قسم کے اسماء اگرچہ عام ہیں لیکن جب قسم کیلئے استعمال کیا ہے تو مومن کی شان یہی ہے کہ اللہ کی قسم کھائے جس سے متعین ہو جائے گا کہ اس سے مراد اللہ کا نام ہے اگر غیر اللہ کی نیت کیا ہے تو دیانۃً اعتبار ہوگا، قضاءً اعتبار نہیں ہوگا ظاہر کے خلاف ہونے کی وجہ سے۔

صفاتِ باری تین قسم کی ہیں (۱) خدا کے ساتھ خاص ہو (۲) خدا اور غیر خدا دونوں کی صفت ہوں اور دونوں پر اطلاق برابر ہو (۳) خدا غیر خدا دونوں کی صفت کے طور پر اطلاق ہو مگر غیر خدا کے لئے بیشتر استعمال ہے۔ پہلی دو صورت میں قسم صحیح تیسری صورت میں قسم صحیح نہیں، اگر نیت کرے گا تو صحیح۔ صفات کی یہ تقسیم ظاہر الروایت کے مطابق ہے۔ علماء ماوراء النہر کے عرف ورواج کا اعتبار کیا ہے جس صفت سے قسم کا عرف ورواج ہے اس سے قسم صحیح، جس سے عرف ورواج نہیں ہے قسم صحیح نہیں۔

وتقييد بكون الحلف بها متعارفا سواء كان صفة ذات او فعل وهو قول مشائخ ماوراء النهر ولمشائخ العراق تفسير آخر وهو ان الحلف بصفات الذات يمين لا بصفات الفعل وظاهره انه لا اعتبار عنده للعرف وعدمه والصحيح الاول والايمان مبنية على العرف ما يتعارف الناس الحلف به يكون يمينا وما لا فلا وهذا خاص بالصفات بخلاف الاسماء فانه لا يعتبر العرف فيها (شامی ص۵۱)

باب من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا منها ان يأتي الذي هو خير ويكفر عن يمينه

ابو موسیٰ کی حدیث کو مختلف سندوں سے ذکر کیا۔

نستحملہ: ہم نے سواری کی درخواست کیا۔ نطلب منه ما يحملنا من الابل ويحمل اثقالنا بثلاث ذود غر الذرى۔ بخمس ذود غر الذرى۔ بثلاثة ذود بقع الذرى ابتاعهن من سعد۔ ذود بفتح الذال: اونٹ۔ الذرى جمع ذروة بكسر الذال وضمها ذروة كل شئ اعلاها المراد الاسنمة کوہان۔ الغر: سفید۔ بقع ماكان فيه بياض وسواد المراد هنا البيض۔

ایک روایت میں تین اور ایک روایت میں چھ مگر دو دو ایک ساتھ تھے اسلئے تین کہا مگر ایک روایت میں بثلاث ذود غر الذری اور ایک میں بخمس ذود ہے۔ عدد اپنے مافوق کی نفی نہیں کرتی ہے اور علامہ سندھی نے فرمایا کہ روایت میں اسطرح کا تفاوت ہوجاتا ہے اس سے اصل حدیث پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

غزوۂ تبوک کے موقعہ پر حضرت ابو موسیٰ الاشعری اپنے کچھ ساتھیوں کے ساتھ آپ کی خدمت میں گئے۔ اور سواری کی درخواست کی آپ نے قسم کھا کر کہا کہ میں تم لوگوں کو سواری نہیں دوں گا اور میرے پاس ہے بھی نہیں پھر آپ نے حضرت سعد سے کچھ اونٹ خریدے اور دوسری روایت میں ہے کہ مال غنیمت کے اونٹ تھے۔ ممکن ہے کہ مال غنیمت کے اونٹ رہے ہوں اور آپ نے حضرت سعد سے ان کا حصہ خریدا ہو۔ ابو موسیٰ اشعری کو نبی کریم علیہ السلام نے بلوایا اور یہ اونٹ ان کو دیا وہ لیکر گئے اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اونٹ سواری کیلئے دیا ہے۔ ابو موسیٰ اشعری کو فکر ہوئی کہ اس سے پہلے آپ سے کہا تھا تو آپ نے دینے سے انکار کردیا تھا۔ میرے ساتھی کہیں گے کہ جھوٹ موٹ آکر ہم سے انکار کی بات نقل کردیا تھا اسلئے انھوں نے کہا کہ کچھ لوگ میرے ساتھ چل کر ان صحابہ سے تحقیق کرلیں جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منع کرنے کی بات سنی تھی۔ میرے خاندان والوں نے کہا کہ تم سچے ہو اور ہم تم کو سچا سمجھتے ہیں لیکن تمہاری خواہش ہے تو ہم چند آدمیوں کو بھیجدیتے ہیں چنانچہ وہ لوگ آئے اور ان صحابہ سے تحقیق کیا جو اس موقع پر موجود تھے۔ ان لوگوں نے ابو موسیٰ کی تصدیق کی ابو موسیٰ اشعری آپ سے اونٹ لیکر آگئے پھر ان کو خیال ہوا کہ آپ نے ہم کو نہ دینے کی قسم کھائی تھی، شاید آپ بھول گئے ہیں اور ہم آپکی بھول سے فائدہ اٹھاکر اونٹ لے جائیں تو اس میں برکت نہیں ہوگی لہٰذا آپ کے پاس آکر یاد دلایا آپ نے فرمایا "ما انا حملتکم ولکن اللہ حملکم" میں نے تم لوگوں کو سواری نہیں دیا بلکہ اللہ نے دیا ہے۔ یعنی میں نے بھول کر تم کو نہیں دیا ہے بلکہ عمداً جان بوجھ کر دیا ہے اس لئے کہ اللہ نے مجھ کو دینے کا حکم دیا اور میرا حانث ہوجانا تو میں کسی بات پر قسم کھالوں پھر اس سے بہتر کوئی سمجھ میں آجائے جو قسم کے خلاف ہو تو میں قسم توڑ کر کفارہ دیدوں گا۔ ما انا حملتکم کا دوسرا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ میں نے

اپنے ذاتی مال سے نہ دینے کی قسم کھائی تھی اور جو دے رہا ہوں وہ بیت المال کا ہے اور وہ اللہ کا مال ہے اسلئے میں قسم میں حانث نہیں ہوا۔ اور اگر بالفرض حانث بھی ہو جاؤں تو بھی میری قسم تمکو دینے سے مانع نہیں ہوگی اسلئے میں کسی بات پر قسم کھالوں اور اس سے بہتر دیکھوں تو قسم توڑ کر اس کا کفارہ دیدوں گا۔ لا احلف علے یمین ثم اری خیرًا منھا الّا کفرت عن یمینی واتیت الذی ھو خیر۔ اور ابو ہریرہ کی روایت میں دوسروں کو حکم دیتے ہوئے آپ نے فرمایا "من حلف علے یمین فرأی غیرھا خیرًا منھا فلیاتھا ولیکفر عن یمینہ"

عدی ابن حاتم کی حدیث میں فلیکفرھا ولیأت الذی ھو خیر، عبدالرحمٰن بن سمرہ کی روایت میں فکفر عن یمینک وأت الذی ھو خیر ہے۔ یہ تمام روایتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ کوئی گناہ پر یا مکروہ بات پر قسم کھائے یا خلاف اولیٰ بات پر قسم کھائے تو اسی کے اعتبار سے اس کو قسم توڑدینا واجب، سنت، افضل ہے۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ قسم کھانے سے پہلے اگر کفارہ دیدیا ہے تو اس کفارہ کا کوئی اعتبار نہیں، لیکن اگر قسم کھانے کے بعد اور حانث ہونے سے پہلے کفارہ دے تو کفارہ ادا ہوگا یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف ہے اور یہ مسئلہ مبنی ہے اس بات پر کہ کفارہ کے وجوب کا سبب یمین ہے یا حانث ہونا ہے۔ زیادہ تر علماء اس بات کے قائل ہیں کہ کفارہ کا سبب یمین ہے اسی لئے کفارہ کو یمین ہی کیطرف منسوب کیا جاتا ہے ذٰلك كفارة ايمانكم۔ اور کفارۃ الحنث نہیں کہا جاتا ہے لہٰذا قسم کھانیکے بعد کفارہ کے وجوب کا سبب پایا گیا، واجب الاداء کیلئے حانث ہونا شرط ہے جس طرح زکوٰۃ کے واجب ہونیکے لئے نصاب ضروری ہے اور واجب الاداء ہونیکے لئے حولانِ حول شرط ہے، حولانِ حول سے پہلے کوئی زکوٰۃ نکال دے تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح قسم کھانیکے بعد حانث ہونے سے پہلے اس کا کفارہ جائز ہے یہ مذہب امام احمد اور امام مالک کا ہے اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ اور قولِ جدید میں کفارہ مالی اعتاق، اطعام وکسوہ قبل الحنث جائز ہے۔ اور روزہ جو عبادت بدنی ہے وہ مثل مذہب حنفی قبل الحنث جائز نہیں ہے۔

امام شافعی کے فرق کرنیکی وجہ یہ ہے کہ نفس وجوب اور وجوب الاداء میں تفریق

عبادات مالیہ میں شرعاً موجود ہے عبادات بدنیہ کے اندر تفریق کی کوئی مثال نہیں ہے۔
علمائے حنفیہ کہتے ہیں کہ کفارہ گناہوں کو چھپانے والا ہوتا ہے قسم ایک جائز فعل ہے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر قسم کھائی ہے۔ ہاں جب حانث ہوگا تو یہ حانث ہونا حقیقت میں گناہ ہے اسلئے کہ جب قسم کھایا تو گویا اللہ سے عہد کیا کہ میں ایسا کروں گا اور حانث ہوکر اس عہد کو توڑ رہا ہے اس لئے یہ کفارہ اسی حنث کے گناہ کو مٹانے کے لئے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول ذٰلک کفارۃ ایمانکم میں اذا حنثتم محذوف ہے جیسا کہ اور دوسری جگہوں پر اس طرح کا محذوف مانا گیا ہے اور احادیث میں ان میں سے بعض میں پہلے کفارہ کا ذکر ہے اسکے بعد حانث ہونے کا، اور کسی کے اندر پہلے حانث ہونیکا ذکر ہے اور اس کے بعد کفارہ کا لیکن اسکو واؤ حرف عطف کے ساتھ ذکر کیا ہے اور واؤ ترتیب کو نہیں چاہتا ہے اس لئے اس طرح کی احادیث سے کسی کا بھی استدلال کرنا صحیح نہیں ہے البتہ بعض روایات میں واؤ کی جگہ پر ثم آیا ہوا ہے لیکن ثم کی روایتیں بھی دو طرح کی ہیں مثلاً عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت مسند احمد میں فلیأت الذی ھو خیر ثم لیکفر عن یمینہ، اور عبدالرحمٰن بن سمرہ کی روایت ابو داؤد میں فکفر عن یمینک ثم ائت الذی ھو خیر ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت مستدرک حاکم میں کفرت عن یمینی ثم اتیت الذی ھو خیر ہے۔ جب روایتوں میں اختلاف ہوگیا کسی میں واؤ کسی میں ثم اسی طرح کسی میں حانث ہونے کو مقدم کیا گیا، اور کسی میں کفارہ دینے کو مقدم کیا گیا ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ یہ روایت بالمعنیٰ ہے اور اسی کیوجہ سے یہ اختلاف پیدا ہوا اس لئے اس سے کسی کے لئے استدلال کرنا صحیح نہیں جیسا کہ اس سے پہلے شاہ ولی اللہ کا قول حجۃ اللہ البالغہ سے نقل کیا گیا ہے یہ مسئلہ صحابۂ کرام کے درمیان مختلف فیہ تھا اور ائمہ کے درمیان بھی مختلف ہے اور احتیاط مذہب حنفی میں ہے۔

باب الیمین علی نیۃ المستحلف

یمینك علی ما یصدقك علیہ صاحبك۔ الیمین علی نیۃ المستحلف
مجازی معنیٰ کی نیت کرنا اس وقت صحیح ہے جب اس لفظ میں گنجائش ہو اگر وہ لفظ اس کا متحمل نہیں ہے تو وہ نیت لغو ہو گی (۲) نیت نہ ہو گی تو عرفی معنیٰ مراد ہوں گے۔
(۳) تاویل محتمل جسکو توریہ کہا جاتا ہے نیت کی بناء پر مراد لیا جا سکتا ہے مگر اس میں تفصیل ہے۔ حالف مظلوم ہے اور اس نے نیت محتمل اللفظ کی اس کی نیت کا اعتبار ہوگا۔سوید بن حنظلہ کی روایت جسکو ابوداؤد وابن ماجہ واحمد نے نقل کیا وہ لوگ نبی علیہ السلام کی خدمت میں آرہے تھے، راستہ میں کفار نے حضرت وائل کو پکڑ لیا وہ لوگ سوید کے دوستوں میں تھے اور ساتھی نے قسم کھانے میں گناہ جانا میں نے قسم کھا کر کہا کہ یہ میرا بھائی ہے، انھوں نے چھوڑ دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے تصویب فرماتے ہوئے فرمایا انت کنت ابرھم واصدقھم المسلم اخو المسلم (۲) نہ ظالم ہو نہ مظلوم تب بھی محتمل اللفظ کی نیت صحیح ہے۔
حضرت عمرؓ کا مقولہ ا ما فی المعاریض مندوحۃ اور عمران بن حصین سے مرفوعًا منقول ہے کہ نبی علیہ السلام مزاح فرماتے تھے کان یمزح ولا یقول الاحقا۔ اور مزاح یہی تھا کہ سامع کا ذہن اس کے عرفی معنیٰ کیطرف جاتا اور آپ اس کے خلاف مراد لیتے تھے۔ یہی تاویل ہے یہی توریہ ہے (۳) ظالم ہو اس کی صورت یہ ہے کہ قاضی کے سامنے یا حکم کے سامنے اور قاضی یا حکم یمین باللہ کھلا رہا ہے اسوقت عرفی وظاہری معنیٰ کا اعتبار ہے نیت کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی مطلب ہے حضرت ابوہریرہ کی حدیث کا الیمین علی نیۃ المستحلف ای القاضی والمدعی والخصم علی ما یصدقك علیہ صاحبك میں صاحب سے مراد خصم وقاضی ہے لیکن اگر یمین بالطلاق یا بالعتاق کھلاتا ہے تو قاضی کو یہ حق نہیں ہے لہذا حالف مظلوم ہوگا اس وقت اس کی نیت کا اعتبار ہوگا۔

باب الاستثناء فی الیمین

ابوہریرہ کی حدیث حضرت سلیمان کے قصے میں لا طوفن اللیلۃ علی سبعین امرأۃ علی تسعین امرأۃ کان لسلیمان ستون امرأۃ اور بعض کتابوں میں تسع وتسعون اور کسی میں مأۃ وارد ہے۔ عدد اپنے مافوق کی نفی نہیں کرتی ہے اس لئے تعارض نہیں ہے پھر یہ اختلاف اصل حدیث میں اثر انداز نہیں ہے۔طاف اطاف لغتان فصیحتان بمعنی دار حولہ وتکرر علیہ یہاں جماع مراد ہے۔

کلھا تاتی بفارس یقاتل فی سبیل اللہ حضرت سلیمان نے یہ بطور تمنا کے فرمایا یہ تمنا خیر کی تھی، غرض دنیا کیلئے نہ تھی اس لئے بطور جزم فرمایا۔

فقال لہ صاحبہ وفی روایۃ فقال صاحبہ او الملک صاحب سے مراد ملک و فرشتہ ہی ہے اس لئے کہ بعض روایت میں بالجزم فقال لہ الملک آیا ہوا ہے فلم یقل یعنی زبان سے نہیں کہا، یہ مطلب نہیں کہ خدا کے حوالہ کرنے سے انکار کیا بلکہ وہ تو ان کے دل میں تھا مگر کہنے کے باوجود بھول گئے یا بھلا دیئے گئے۔

آپ کا قول ولو قال ان شاء اللہ لم یحنث وکان درکا لہ فی حاجتہ اس روایت میں حضرت سلیمان کا جملہ لا طوفن منقول ہے۔ لام جواب قسم ہے قسم محذوف ہے اگر قسم محذوف ہو تو یمین کا انعقاد نہیں ہوتا ہے۔اس لئے یہی کہا جائیگا کہ قسم مذکور تھی راوی نے ذکر نہیں کیا۔ لم یحنث کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر حضرت سلیمان انشاء اللہ زبان سے کہدیتے تو ایسی اولاد نہ ہونیکی وجہ سے حانث نہ ہوتے اور درکا لہ فی حاجتہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انکی تمنا کے مطابق اتنی اولاد اس طرح کی عطا فرماتا۔ یہ بات آپ نے بذریعۂ وحی فرمایا ورنہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جب انشاء اللہ کہا جائے تو وہ چیز ہوجائے جیساکہ موسیٰ اور خضر کے قصہ میں ہوا۔ اگر اس لم یحنث کا یہ مطلب لیا جائے کہ اگر انشاء اللہ کہدیتے تو اس طرح کی اولاد اللہ تعالیٰ عنایت کرتے تو یہ معنی کان درکا لہ فی حاجتہ سے ادا کیا جارہا ہے تکرار لازم آئیگا۔ پہلے مطلب کی بناء پر عنوان لگایا ہے باب الاستثناء بالیمین اور امام مسلم کا یہاں پر لانا بھی اسی غرض کیلئے ہے۔

ابوہریرہ کی حدیث مرفوعاً مَنْ حلف فقال ان شاء الله لم یحنث رواہ احمد والترمذی وعن ابن عمر من حلف فاستثنیٰ فان شاءَ مضٰی وان شاءَ ترك غیر حنث۔

یہ سب روایات دلیل ہیں کہ اگر قسم کے ساتھ ان شاء اللہ متصلاً کہا جائے تو یمین منعقد نہیں ہوتی ہے۔ اگر سانس ٹوٹ جائے یا چھینک وغیرہ کیوجہ سے وقفہ ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔ یہی مذہب جمہور علماء کا ہے۔ بعض علماء نے مجلس میں یا جب تک دوسری بات شروع نہ کردے انشاء اللہ کہنے کو قسم کے ساتھ متصل مان لیا ہے۔ ان لوگوں کا استدلال اس حدیث ابوہریرہ سے ہے جس میں فرشتہ نے ان سے انشاء اللہ کہنے کو کہا تھا۔ امام نووی اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ فرشتہ نے اثناءِ قسم یہ بات کہی ہو، دوسری بات یہ ہے کہ انشاء اللہ کہنا دوطرح سے ہوتا ہے برکت کیلئے اور دوسرے تعلیق کیلئے۔ تعلیق کی صورت میں قسم منعقد نہیں ہوتی ہے۔ فرشتہ نے قسم کو غیر منعقد بنانے کے لئے نہیں بلکہ برکت کیلئے انشاء اللہ کہنے کی تلقین کی ہو۔ اگر تعلیق فصل کے ساتھ جائز ہو جیسا کہ ابن عباس سے نقل کیا جاتا ہے تو پھر کفارہ کی کبھی ضرورت نہیں واقع ہوگی حالانکہ ماقبل کی احادیث میں فرمایا گیا کہ کسی بات پر قسم کھانے کے بعد وہ خلاف معلوم ہو تو قسم توڑ کر اس کو کرلو اور کفارہ دو۔ یہ نہیں فرمایا گیا کہ انشاء اللہ کہو۔ پھر ابن عباس سے ایک روایت منقول ہے کہ اذکر ربّك اذا نسیت کہ استثناء بھول گئے تو جب یاد آئے تو یہ کہہ لو۔ یہ آپ کے ساتھ خاص ہے، دوسرے کیلئے استثناء متصلاً ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ابن عباس اسکو عام جانتے تھے پھر اس کو آپ کے ساتھ مخصوص کہنے لگے۔ یا کہا جائے کہ تبرک کے طور پر کہنے کے لئے ہے اور اس کا کوئی وقت نہیں ہے جب یاد آجائے اور تعلیق یمین سے متصل ہونا ضروری ہے اگر تبرک کیلئے متصلاً انشاء اللہ کہا تو جن لوگوں کے یہاں یمین کیلئے قصد شرط ہے انشاء اللہ کہنے کیلئے بھی قصد تعلیق شرط ہے۔ اگر بلا قصد تعلیق ہے تو یمین منعقد ہو جائے گی۔ احناف کے یہاں یمین میں قصد شرط نہیں ہے تو تعلیق کے لئے اس کا قصد ضروری نہیں ہے۔ اس صورت میں بھی یمین معلق ہو جائے گی۔

انشاء اللہ کے ذریعہ یمین باللہ میں تعلیق بالاتفاق صحیح ہے اور یمین بالطلاق وغیرہ میں بھی احناف وشوافع کے یہاں تعلیق صحیح ہے۔ اور امام مالک اور ایک روایت امام احمد کی اس میں تعلیق صحیح نہیں ہے اس لئے کہ استثناء کا حکم یمین باللہ میں وارد ہے۔ لوقال ان شاء اللہ لم یحنث اس حدیث میں آپ نے لَوْ کو استعمال کیا ہے، ایک روایت میں آپ نے لَوْ کو استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے ایاك ولوفانها تفتح عمل الشیطان، مسلم شریف میں ہے ان اصابك شئ فلا تقل لو انی فعلت کذا لکان کذا ولکن قل قدر وما شاء فعل۔ نبی علیہ السلام کا بہت سے مقامات پر لَوْ کا استعمال کرنا ثابت ہے۔ علماء نے فرمایا ہے موقع موقع کی بات ہے ایک موقع پر ممنوع دوسرے موقع پر جائز۔ اگر ماضی پر محض حسرت کیلئے اور اسباب عادیہ پر پورے اعتماد کی بنیاد پر ہو اور تقدیر سابق سے قطع نظر کرتے ہوئے ہو تو ممنوع ہے ورنہ جائز ہے۔ امام نووی بعض علماء سے نقل کرتے ہیں هذا اذا قاله علی جهة الحتم والقطع بالغیب من غیر ذکر مشیئة اللہ والنظر الی السابق القدر اما من قال علی وجه التسلیم فلا کراهة فیه القینا علی کرسیه جسدا آیت قرآنی کی بعض لوگوں نے اس حدیث سے تفسیر کی ہے مگر اس حدیث میں اس آیت کیطرف کوئی اشارہ موجود نہیں ہے اسلئے بہتر یہ ہے کہ آیت کو مبہم رکھا جائے۔

باب النهی عن الاصرار علی الیمین فیما یتاذی به اهل الحالف عما لیس بحرام لان یلج احدکم بیمینه فی اهله اثم له عند اللہ من ان یعطی کفارته

آدمی کی قسم سے گھر والے یا اور کوئی ضرر و تکلیف میں ہو تو محلوف علیہ معصیت نہ ہو تو قسم توڑ دینا چاہئے اور حانث ہونے میں کوئی گناہ نہیں ہے مگر اثم اسم تفضیل کا تقاضہ ہے کہ قسم برقرار رہنے میں بھی گناہ ہے توڑ کر کفارہ دینے میں بھی گناہ۔ مگر قسم پر اصرار اس میں زیادہ گناہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا قول بطور فرض

تقدیر کے ہے یا حالف کے گمان کے مطابق ہے کہ وہ توڑنے میں گناہ سمجھتا ہے۔
اگر محلوف علیہ حرام ہے تو قسم توڑنا واجب ہے اور اس پر قسم کھانا حرام ہے۔
اگر محلوف علیہ ترک استحباب پر ہے تو قسم توڑنا مستحب ہے۔ لا تجعلوا اللہ عرضۃ لایمانکم ان تبرّوا وتتقوا۔ وھو ان یحلف باللہ ان لا یفعل برّا ولا تقوی ولا یصلح بین الناس ثم یمتنع من فعلہ لیبر فی یمینہ ولا یحنث فنھوا عن المضی فیھا

باب نذر الکافر وما یفعل فیہ اذا اسلم

ابن عمر کی حدیث کو مختلف سندوں سے ذکر کیا ہے کہ جب آنحضورؐ طائف سے واپس آکر مقام جعرانہ میں قیام فرما تھے تو حضرت عمر نے عرض کیا کہ میں نے زمانۂ کفر میں مسجد حرام میں اعتکاف کی نذر مان رکھی تھی، کسی روایت میں جعل یوماً اور کسی میں نذر اعتکاف لیلۃ، کسی میں نذر اعتکاف یوم اور ابو داؤد میں ہے جعل علیہ ان یعتکف فی الجاھلیۃ یوماً ولیلۃ عند الکعبۃ فسأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال اعتکف وصُم وفی روایۃ الدارقطنی فامرہ ان یصوم وفیہ عبد اللہ بن بدیل بن ورقاء الخزاعی تفرد بہ وھو ضعیف لان الثقات من اصحاب عمرو لم یذکروا فیہ الصوم منھم ابن جریج وابن عیینۃ وحماد بن سلمۃ وحماد بن زید قال ابن معین صالح وذکرہ ابن حبان فی الثقات

احادیث میں جمع کی یہی صورت ہے کہ انھوں نے ایک دن و رات کے اعتکاف کی نذر مانی تھی۔ (۱) نذر کے منعقد ہونے کے لئے جمہور علماء کے یہاں اسلام شرط ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے" انما النذر ما ابتغی بہ وجہ اللہ اور کافر کا کوئی فعل تقرب الی اللہ کا نہیں ہو سکتا ہے۔ اور بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں ہے کہ انھوں نے کہا یا رسول اللہ میں نے اتنی اتنی قسمیں کھا رکھی تھیں، اور اپنے دونوں ہاتھ کی انگلیوں کو جمع کر کے کہا کہ میں آپ کے پاس نہیں آؤں گا اور آپ کے دین کو قبول نہیں کروں گا اب آیا ہوں، آپ نے ان کی قسم کے کفارہ کا حکم نہیں دیا۔ جب

نذر منعقد نہ ہوئی ادا واجب نہ ہوئی اسلئے یہ امر بطور استحباب ہے اس لئے کہ عمر اب چاہتے تھے کہ زمانہ کفر میں ایک نذر مانی تھی اسوقت میں یہ نیکی نہ کر سکے اب چاہتا ہوں کہ اس کے بدلہ میں نیکی کروں تو آپ نے بطور استحباب حکم دیا۔ حدیث من نذر ان یطیعہ اللہ فلیطعہ کیوجہ سے امام احمد کی ایک روایت اور بعض دوسرے علماء کہتے ہیں کہ حالت کفر میں نذر صحیح ہے بعد اسلام اسکو پورا کرنا ضروری ہے اور اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے امر فرمایا اوف بنذرك مگر جواب تو سوال کے مطابق ہوتا ہے انھوں نے صحت کو پوچھا تھا اسکو نہیں پوچھا تھا کہ ایا میرے ذمہ واجب ہے یا نہیں؟

(۲) دوسرا مسئلہ اگر عبادت کی ادائیگی کو کسی مکان یا زمان کی قید سے مقید کیا ہے تو نذر زمان و مکان کی قید کے ساتھ مقید نہ ہوگی دوسرے مکان میں دوسرے زمان میں ادا کرنے سے نذر ادا ہو جائیگی۔ دیگر ائمہ کے یہاں مکان و زمان اگر افضل ہوں تو اس زمان و مکان کے ساتھ مقید ہوگی اور امام ابویوسف کی بھی ایک روایت یہی ہے ان لوگوں کا استدلال حضرت عمر کی نذر سے ہے مگر اس سے استدلال تام نہیں ہے۔ اسلئے کہ ان لوگوں کے یہاں یہ حکم استحباب کے طور پر ہے۔ حضرت جابر کی حدیث جسکو ابوداؤد نے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ میں نے نذر مانی ہے کہ اگر اللہ آپ کیلئے مکہ کو فتح کر دیگا تو بیت المقدس میں دو رکعت نماز پڑھوں گا۔ آپ نے فرمایا کہ یہاں پڑھ لو۔ اس نے پھر دوبارہ کہا تو فرمایا جیسے چاہو کرلو۔ بیت المقدس سے زیادہ ثواب مکہ میں ہے۔ تو یہ ثواب نوافل میں نہیں ہے بلکہ فرائض میں ہے اور نذر میں جو نماز ہوتی ہے وہ نوافل کے قبیل سے ہے اس لئے سب جگہ برابر ہے۔

(۳) اعتکاف بغیر صوم کے صحیح ہے یا نہیں؟ علماء حنفیہ کے یہاں اعتکاف منذور بغیر صوم کے صحیح نہیں ہے۔ ابوداؤد کی روایت احناف کی دلیل ہے۔

(۴) حضرت ابن عمر نے نبی علیہ السلام کے جعرانہ سے عمرہ کرنیکی نفی فرمائی ہے مگر یہ ان کا قول اپنے علم کی بنیاد پر ہے، محرش کعبی کی روایت میں ہے کہ راتوں رات آپ گئے اور عمرہ کیا اور راتوں رات لوٹ آئے جسکی وجہ سے حضرت ابن عمر اور بعض دوسرے صحابہ کو آپ کا عمرہ کرنا معلوم نہ ہو سکا، اور نفی و اثبات میں تعارض کے وقت مثبت کو ترجیح ہوتی ہے۔

صحبۃ الممالیک

اسلام میں غلامی

ہرانسان کوایک مقررہ عمر میں ایک طرح کا حق حاصل ہوتا ہے (جسکو ولایت کہا جاتا ہے) جسکی وجہ سے اپنے یا دوسروں پر تسلط و تصرف کرنیکا حق حاصل ہوتا ہے اسی طرح اس حق کیوجہ سے اموال میں تصرف کرنیکا حق حاصل ہوتا ہے۔ غلامی میں وہی حق سلب ہوکراس کے جملہ حقوق مالک کو حاصل ہو جائے جس سے وہ شخص مملوک وغلام کہلاتا ہے۔

زمانہ قدیم سے غلام بنانے کا رواج تھا اور غلام بنانے کی مختلف صورتیں دنیا میں رائج تھیں (۱) جنگ کے موقع پر مردوں بچوں عورتوں کو گرفتار کیا جاتا اور انکو غلام و باندی بنا کر رکھا جاتا تھا (۲) ڈاکہ ڈال کر گرفتار کرلیا جاتا اور ان کو غلام بنالیا جاتا تھا (۳) بچوں کو چرالیا جاتا اور انکو غلام بنالیا جاتا تھا (۴) مقروض و مدیون سے جب ادائیگی قرض کی کوئی صورت نہیں ہوتی تو اس کے دین کے بدلہ میں غلام بنالیا جاتا تھا (۵) حکمائے یونان نے انسانی طبقات کو دو حصہ میں تقسیم کر رکھا تھا ایک حکومت کرنیوالے، دوسرے جن پر حکومت کی جائے جس طرح ملک کا ایک مختار کل ہوتا ہے تمام اہل ملک اس کے محکوم ہیں اسی طرح انفرادی طور پر ایک فرد ایک شخص کا محکوم ملکیت کارنگ لئے ہو یہ بھی تمدنی اعتبار سے ضروری ہے تاکہ اہل دماغ جسمانی محنت سے محفوظ رہ کر اعلیٰ دماغ حاصل کرسکیں۔ دوسرا طبقہ صرف کام کرنے کیلئے ہو، غور وفکر و سوچنے کیلئے دوسرے افراد ہوں۔

اسلام کی اصلاحات اسلام نے غلامی کی ایک قسم کے سوا بقیہ قسموں کو یک لخت ختم کر دیا اور صرف ایک قسم کی غلامی جو جنگ کے نتیجہ میں ہوتی ہے اس کو باقی رکھا مگر اس کی ایسی اصلاح کر دی ہے اور غلاموں کو اتنے حقوق دیئے کہ آزاد لوگوں کے قریب قریب ہو گئے پھر آزاد کرنیکی اس قدر ترغیب دی اور غلاموں کے آزاد کرنیکے اتنے مواقع بتلائے کہ آہستہ آہستہ غلاموں کی تعداد کم سے کم رہ گئی۔ قرآن میں کہیں پر صراحت کے ساتھ غلام بنانے کا ذکر

نہیں کیا گیا اسیران جنگ کا تذکرہ ہے آیت ماکان لنبی ان یکون لہٗ اسری حتی یثخن فی الارض میں اس بات کا تذکرہ ہے کہ غلبہ حاصل کرنے سے پہلے مسلمانوں کو فدیہ لیکر یا بغیر فدیہ کے رہا کرنے کے چکر میں نہیں پڑنا چاہئے لیکن اگر مسلمان فتحیاب ہوجائیں تو کیا کریں آیت اس کے بارے میں خاموش ہے۔ سورۂ محمد حتّٰی اذا اثخنتموھم فشدّوا الوثاق فامّا منًّا بعد و امّا فداءً اس میں دو طرح کے معاملہ کا ذکر ہے مگر حصر نہیں ہے کہ بس یہی دو طریقہ ہے۔ اسلئے کہ کوئی کلمہ حصر کا نہیں ہے۔ اِمّا حصر کیلئے نہیں آتا ہے دوسرا اور بھی طریقہ وہ معروف ومشہور تھا اس لئے اسکو ذکر نہیں کیا اور یہ دو طریقہ ایسا تھا جسکے بارے میں شبہ پایا جاتا تھا یعنی قتل و غلام بنائے جائیں اس کا رواج عام تھا جسکی وجہ سے اس کے بارے میں کوئی شبہ نہیں تھا۔ یا دو کو اس لئے ذکر کیا کہ اس کا ہر قیدی کے ساتھ معاملہ کیا جاسکتا تھا بخلاف استرقاق کے کہ ہر قیدی کیساتھ یہ معاملہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ امام رازی کہتے ہیں ھٰذا ارشاد فذکر الامر العام الجائز فی سائر الاجناس والاسترقاق غیر جائز فی العرب فان النبی صلے اللہ علیہ وسلم معھم فلم یذکر الاسترقاق واما القتل فان الظاھر فی المثخن الازمان ولان القتل ذکرہ بقولہ فضرب الرقاب فلم یبق الا الامران ص۵۔ پھر فاما منا بعد میں من میں استرقاق داخل ہے اسی لئے علامہ زمخشری کہتے ہیں یجوز ان یراد بالمن ان یمن علیھم بترک القتل۔

ہربرٹ کا مقولہ ہے اپنے دشمنوں کو ختم کرنے کے بجائے اپنا غلام بنالیا تو ان کو زندہ چھوڑ دینا ہی ترقی کیطرف ایک قدم ہے غلامی خواہ کتنی بری ہوتا ہم وہ اضافی طور پر اچھی ہے (اسلام میں غلامی کی حقیقت)

اسلام نے یک لخت غلامی کو ختم نہیں کیا اسلئے کہ اس عہد میں غلام بنانے کا رواج تھا اگر اسلام اس کو ختم کردیتا تو مسلمانوں کو سخت نقصان پہونچتا۔

لڑائی میں جو مسلمان کافروں کے ہاتھ گرفتار ہوتے غلام بنالئے جاتے اسکے برخلاف جو کافر مسلمانوں کے یہاں قیدی ہوتے انکو رہا کیا جاتا تو مسلمانوں کی قوت کم ہوئی، دشمنوں کی طاقت زیادہ ہوئی پھر جنگ میں گرفتار ہونیوالوں کے ساتھ عقلاً یا تو قتل کا معاملہ کیا جاتا یا فدیہ بغیر فدیہ کے رہا کردیا جاتا (۳) قید خانہ میں رکھا جاتا یا کسی

جزیرہ میں الگ تھلگ نظر بند کر دیا جاتا جس سے خواہ مخواہ حکومت پران کے اخراجات کا بہت بڑا بوجھ پڑتا پھران میں کتنے عالی دماغ ہوں گے جو بحالت آزادی مفید خدمات انجام دے سکتے تھے پوری قوم اس فائدہ سے محروم ہو جاتی اسلئے اس کے مقابلے میں استرقاق زیادہ بہتر طریقہ ہے کہ افراد پران کے اخراجات منقسم ہو گئے اور انکی صلاحیت سے پوری قوم نے فائدہ اٹھایا۔ اور اسلام میں موالی وغلاموں نے جو کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں وہ کسی سے مخفی نہیں ہیں۔

جنگ میں بے شمار مرد قتل ہوتے ہیں ان کے بچوں عورتوں کی خورد ونوش کا کوئی نظام اگر نہ ہو اسی طرح ان کی اخلاقی نگرانی کا انتظام نہ ہو تو فاقہ کشی کی مصیبت کے ساتھ ساتھ بداخلاقی کا سیلاب بھی آجا ئیگا جیسا جنگ عظیم کے بعد انگلستان و جرمن میں آیا اس مسئلہ کے حل کے طور پر اسلام نے استرقاق کو باقی رکھتے ہوئے اس میں اصلاح کی تاکہ کم سے کم غلام ہوں غلاموں کے آزاد کرنیکی ترغیب اور اس کے ثواب کو بیان کیا اور معمولی معمولی باتوں پر غلام آزاد کرنیکا حکم دیا، مختلف مواقع میں غلام آزاد کرنیکا حکم دیا اور جو غلام باقی رہیں انکے ساتھ اچھا برتاؤ کرنیکا حکم دیا ان کے حقوق مقرر کر کے ان حقوق کی نگہداشت کی۔ اور مسلمانوں نے کتنے ذوق وشوق سے اس پر عمل کیا۔ اس کا مختصر نمونہ ان احادیث میں موجود ہے مسلمانوں نے کتنے غلاموں کو آزاد کیا اس کی تفصیل کیلئے ایک دفتر چاہیئے۔

نواب صدیق حسن خانصاحب نے "النجم الوہاج" سے نمونہ کے طور پر چند صحابہ کے آزاد کردہ غلاموں کی تعداد کو ذکر کیا اسکو نقل کیا جاتا ہے تاکہ اس سے اندازہ لگایا جاسکے کہ کس قدر اس پر عمل ہوا۔ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلاموں کی تعداد تریسٹھ ۶۳، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے انہتر ۶۹، حضرت عباس کے ستر، حضرت حکیم بن حزام کے سو، حضرت عثمانؓ کو جب باغیوں نے محاصرہ کیا اس وقت انکے آزاد کردہ غلاموں کی تعداد بیس ۲۰، ابن عمر کے ایک ہزار ۱۰۰۰، ذوالکلاع حمیری نے ایک دن میں آٹھ ہزار، عبدالرحمن بن عوف نے تیس ہزار ۳۰۰۰۰ آزاد کئے۔

باب الاعتاق علی من ضرب عبدہ

ابن عمر کی روایت | ابن عمر نے اپنے غلام کو مار دیا تھا اور یہ مارنا تادیبا تھا اور

مار کا اثر پیٹھ پر ظاہر ہوگیا تھا۔ تو انھوں نے کفارہ کے طور پر اسکو آزاد کردیا اور کہا کہ اس تنکے کے برابر بھی مجھ کو ثواب نہیں ملے گا مالیسوی بروزن بخشی، دوسرے نسخہ میں مایساوی باب مفاعلۃ سے یہی زیادہ صحیح ہے۔ الا انی سمعت یعنے لیس لی فیھا من اجر الا اجر الکفارۃ۔ یہ استثناء منقطع ہے۔ اگر متصل ہو تو ما اعتقتہ الا انی سمعت ہوگا۔ مَنْ ضرب غلاما لہ حدّا لم یاتہ او لطمہ فان کفارتہ ان یعتق حد سے مراد جرم ہے یعنی بلا وجہ مارنے پر یہ حکم ہے۔ تادیب و تعلیم کیلئے مارا تو اسمیں داخل نہیں ہے اولطمہ فان کفارتہ ان یعتق، بلا وجہ معمولی طور پر مارنے سے۔ جمہور علماء کے نزدیک مالک کو آزاد کرنا واجب ولازم نہیں ہے بلکہ یہ حکم بطور استحباب کے ہے اس گناہ کے کفارہ کیلئے۔ ہاں اگر زیادہ مارا کوئی عضو خراب کردیا ہے یا کاٹ دیا ہے تو امام مالک وغیرہ کا قول ہے کہ آزاد کرنا واجب ہے۔ اگر آزاد نہیں کرتا تو حاکم اسکو آزاد کرے گا اور بعض موالک کا کہنا ہے کہ اس فعل سے وہ غلام از خود آزاد ہوگا۔ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں ہے کہ مالک نے اپنے غلام کے ذکر کو کاٹ دیا تھا آپ نے اس کے مالک کو بلایا وہ آیا نہیں تو آپ نے فرمایا اذھب انت حر (ابوداؤد) مؤطا امام مالک میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ایک جاریہ آئی اور کہا کہ اس کے مالک نے اسکو داغ دیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے اسکو آزاد کردیا۔ جمہور علماء کے نزدیک تعزیر کے طور پر امام ایسا کرسکتا ہے۔ اما علمت ان الصورۃ محرمۃ۔ محرمۃ کے معنیٰ ذات حرمۃ کے ہے یا محرم بمعنیٰ حرام وممنوع یعنی ضرب علی الصورۃ حرام ہے جیسا دوسری حدیث میں ہے۔ اذا ضرب احدکم العبد فلیجتنب الوجہ۔

باب التغلیظ علی من قذف مملوکہ بالزنا

جو کوئی اپنے مملوک کو زنا کی تہمت لگائے اور واقع میں وہ اس کا مرتکب نہیں تھا تو قیامت میں اس کو حد لگائی جائے گی اس لئے کہ آخرت میں حر و غلام سب برابر ہیں البتہ دنیا میں حد قذف لگائے جانے کیلئے حریت شرط ہے۔ لہٰذا حد قذف نہیں لگے گی مگر تہمت لگانے والے کو حاکم تعزیر کرے گا۔

نبی التوبۃ :- آنحضورؐ کا لقب ہے۔ اگلی امتوں میں بہت سے گناہوں کا توبہ اپنے نفس کو قتل کرنا تھا۔ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کیوجہ سے انکی امت کیلئے قول و اعتقاد سے بھی توبہ قبول ہو جاتی ہے یعنی توبہ کی قبولیت کے اسباب اور انبیاء کے اعتبار سے آپ کے لئے زیادہ ہیں جس کیوجہ سے آپکا لقب نبی التوبہ ہوا یا توبہ سے مراد کفر سے توبہ کرنا اور اسلام قبول کرنا۔ آپ کے ہاتھوں جس قدر لوگوں نے کفر سے توبہ اور اسلام قبول کیا کسی نبی کے ہاتھوں ایسا نہیں ہوا جسکی وجہ سے نبی التوبہ کہا گیا۔

ابوذر غفاریؓ کی روایت

حضرت عثمان کی خلافت کے زمانہ میں حضرت ابوذر غفاری مقام ربذہ میں مقیم تھے علیہ برد وعلی خادمہ مثلہ، دوسری روایت میں ہے علیہ حلۃ وعلی غلامہ مثلہا۔ حلہ دو عدد کپڑے پر بولا جاتا ہے ایک عدد کپڑے پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔ ابوذر غفاریؓ پر ایک عمدہ چادر اور ایک پرانی چادر اسی طرح کی ____ ان کے غلام پر بھی دو قسم کی چادریں رہی ہوں گی۔ کہنے والے نے کہاکہ آپ غلام کی اچھی چادر لے لیتے اور اپنی پرانی چادر دیدیتے تو آپ کا حلہ عمدہ ہو جاتا، لو جمعت بینھما لکان حلۃ میں تنوین تعظیم کی ہے تو انھوں نے قصہ بیان کیا کہ ایک شخص سے میری تکرار ہو گئی (یعنی حضرت بلال سے) تو میں نے اسکی ماں سے عار دلایا یعنی ابن السوداء کہا تو حضرت بلال نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کر دی تو آپ نے فرمایا: ابوذر! تمہارے اندر کفر کی بات پائی جاتی ہے۔ جاہلیت کا اطلاق قبل الاسلام زمانہ پر ہوتا ہے۔ خصلتِ جاہلیہ سے کافرانہ خصلت مراد ہے۔

امام بخاریؒ نے کفر دون کفر کے تحت ذکر کیا ہے کہ کفر کلی مشکک ہے اس کا کوئی فرد ضعیف، کوئی کفر مذہب سے خارج کرنیوالا ہے اور کوئی مذہب سے خارج نہیں کرتا۔ ابوذر غفاری کو مذہب سے خارج کرنیکی کس میں جرأت ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا جاہلیت سے حماقت مراد ہے۔ جیسے الا لا یجھلن احد علینا میں حماقت مراد ہے۔ ابوذر غفاری نے کہاکہ یہ تو ہوتا رہتا ہے۔

جب کوئی کسی کو برا بھلا کہتا ہے تو لوگ اس کے ماں باپ کو برا بھلا کہدیتے ہیں یعنی ابوذرؓ نے اسکو کوئی منکر بات نہیں سمجھا۔ آپ نے فرمایا یہ جاہلانہ اور

کافرانہ بات ہے۔ جو برا بھلا کہے اس سے اسی کے بقدر بدلہ لینا صحیح ہے اس کے ماں باپ کو چھیڑنا جائز نہیں یہ تو ظلم ہے۔ آپ نے فرمایا" انك امرأ فيك جاهلية۔ ابوذر نے کہا کہ اتنے کبیر السن ہونیکے باوجود میرے اندر یہ بات ہے، آپ نے فرمایا کہ ہاں۔ انکو تعجب ہوا کہ اتنی عمر ہونیکے باوجود کیسے یہ بات مجھ سے مخفی رہ گئی۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا: هم اخوانكم غلام تمہارے بھائی ہیں، تمہاری طرح انسان ہیں یہ تو قسمت کی بات ہے کہ اللہ نے انکو تمہارے ماتحت کر دیا فاطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون جو خود کھاؤ اسی طرح غلام کو کھلاؤ، جو خود پہنو غلام کو پہناؤ جس سے بظاہر مساوات کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ مگر علماء نے اس کو استحباب پر محمول کیا ہے البتہ مواساۃ ضروری ہے۔ ابوہریرہ کی حدیث میں للمملوك طعامه وكسوته یعنی عرف کے مطابق پیٹ بھر کھانا واجب ولازم ہے اس سے زیادہ مستحب۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اجرت اتنی لازم وضروری ہے جو اس کے کھانے کپڑے ضروریات زندگی کے لئے عرف وعادت کے مطابق کافی ہو۔ اگر کوئی اس سے کم مقدار دے رہا ہے تو حکومت کو دخل دینا چاہئے یا اس کا نظم کرنا چاہئے۔

ابن عمر اور ابوہریرہ کی روایت میں ہے کہ غلام جب مولیٰ کا خیر خواہ اور اسکے حقوق ادا کرتا ہو اور خدا کے حقوق بھی ادا کرتا ہو فله اجره مرتين اسکو دوہرا اجر ہے۔ بعض لوگوں نے کہا اس پر دو فریضہ عائد ہوا اپنے مالک اور خدا کی اطاعت کا۔ آزاد لوگ ان کے ذمہ ایک ہی فرض ہے اس لئے اسکو دو ثواب ملے گا۔ پھر انھیں لوگوں کی کیا خصوصیت جو کوئی دو فریضہ ادا کرے گا اسکو دوہرا ثواب ملے گا، اسلئے کہا جائیگا کہ انکو ہر عمل پر دوہرا ثواب ملے گا البتہ باعتبار کیفیت فرق کیا جا سکتا ہے حضرت ابوہریرہ نے حج نفل ادا نہیں کیا جب تک انکی ماں کا انتقال نہیں ہوا ورنہ انھوں نے حج فرض نبی کریم علیہ السلام کے ساتھ کر لیا تھا، حج نفل بلا اذن والدین جائز نہیں۔ حج فرض اگر والدین لڑکوں کے محتاج ہوں اور کوئی خدمت والا نہیں مل رہا ہے تو لڑکے کو حج فرض ادا کرنا واجب نہیں ہے۔

کعب احبار کا مقولہ ہے ليس عليه حساب ولا على مومن مزهد غلام مال کا مالک نہیں ہے، اسی طرح مومن زاہد قلیل المال ہے اس لئے مال کا حساب کتاب

ان سے متعلق نہیں ہوگا دیگر امور میں ان سے بھی حساب ہوگا۔

ابن عمر کی حدیث من اعتق شرکاً له فی عبد فکان له مال یبلغ ثمن العبد قوم علیه قیمة العبد فاعطی شرکاءهم حصصهم وعتق علیه العبد والا فقد عتق منه ما عتق میں شرکا نصیبا شقیص اور بعض میں شقص نصف اور نصیف، ایک طرح سے سب کا مفہوم ایک ہی ہے، حصہ کے معنی میں ہے۔ یہ سب روایتیں کتاب العتق میں گذر چکی ہیں، اسی لئے امام نووی نے اعتراض کیا ہے کہ امام مسلم نے اپنی عادت کے خلاف بلا وجہ اسکو مکرر ذکر کیا ہے۔

عتق میں تجزی

امام صاحب کے نزدیک عتق میں تجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک مطلقاً تجزی نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جب معتق دوسروں کے حصص آزاد کرنے پر قادر ہو تو تجزی نہیں ہوتی ہے اور اگر قادر نہ ہو تو تجزی ہوتی ہے۔ امام صاحبؒ کی دلیل اسمٰعیل بن امیہ عن ابیہ عن جدہ کی روایت مرسلاً میں ان کے دادا کہتے ہیں کہ ان کا ایک غلام تھا انکے والد نے آدھا آزاد کردیا تھا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور صورتحال بیان کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ اپنی آزادی کے حصے میں آزاد رہو اور غلامی کے حصے میں غلام رہوگے، چنانچہ وہ مرتے دم تک اس پر عمل کرتے رہے۔ اسی طرح طبرانی کی ایک روایت ہے کہ سعید بن العاص کا ایک غلام تھا انکی اولاد نے اپنے اپنے حصہ کو آزاد کردیا صرف ایک نے آزاد نہیں کیا اس نے اپنا حصہ نبی کریم علیہ السلام کو دیدیا، آپ نے اس حصہ کو آزاد کردیا۔ ابن عمرؓ کی روایت عتق منه ما عتق یہ روایت بھی تجزی پر دلالت کرتی ہے، صاحبین عتق میں تجزی کے قائل نہیں ان کا استدلال ابو ہریرہ کی حدیث سے ہے من اعتق شقصاله فی عبد فخلاصه فی ماله ان کان له مال فان لم یکن له مال استسعی العبد غیر مشقوق علیه یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ کل غلام آزاد ہوگیا اور معتق کو شرکاء کے حصہ کے ضمان کی ادائیگی پر مجبور کیا جائیگا اگر اس کے پاس مال ہے۔ اگر اس کے پاس مال نہیں ہے تو غلام کی سعی سے اس کی تلافی کی جائے گی اور غلام کو سعی پر مجبور کیا جائے گا۔ اور ابن عمر کی حدیث سالم عن ابن عمر کی روایت میں صرف

ایک شکل کو بیان کیا ہے کہ آزاد کرنیوالا مالدار ہو تو دوسرے کے حصہ کی قیمت لگائی جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا فان کان موسرا یقوم علیه قیمة لا وکس ولا شطط ثم یعتق اور دوسری روایت میں ہے عتق منه ما بقی فی ماله اذا کان له مایبلغ ثمن العبد اگر معتق تنگدست ہو تو اس کا کیا حکم ہے۔ سالم عن ابن عمر کی روایت میں موجود نہیں ہے۔ نافع عن ابن عمر کی روایت میں امام مالک کے واسطہ سے والا فقد عتق منه ما عتق ہے۔ اسی طرح عبیداللہ عن نافع کی روایت میں بھی عتق منه ما عتق ہے اسی طرح ایوب اور یحیی بن سعید کی روایت میں عتق منه ما عتق ہے مگر انھوں نے کہا کہ لا ندری اھو شئ فی الحدیث او قاله نافع من قبله اور اسامہ بن زید اسمعیل بن امیہ ابن ابی زید، حماد بن زید لیث بن سعد ان لوگوں کی روایت میں وان لم یکن له مال فقد عتق ما عتق مذکور ہی نہیں ہے۔ ایوب، یحیی بن سعید ایک زائد بات بیان کر رہے ہیں کہ نافع نے کبھی اس جملہ کو کہا اور کبھی نہیں کہا۔ اور ان کا غالب گمان ہے کہ نافع اپنے طور سے کہتے تھے اس کی وجہ سے یہ ٹکڑا مدرج ہو گا۔ امام مالک اور عبیداللہ کو حفظ کی بنیاد پر ان لوگوں پر تقدم حاصل ہے مگر ترجیح اسوقت دی جاتی جب ان کے بیان میں اختلاف ہوتا۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں سعید بن عروبہ کی روایت میں سعایہ کا ذکر ہے۔ قتادہ کے شاگردوں میں شعبہ سعایہ کی بات نقل نہیں کرتے ہیں۔ اسی طرح ان کے شاگردوں میں ہشام یہ بھی سعی کی بات نقل نہیں کرتے ہیں اور قتادہ کے شاگردوں میں ہمام یہ جب نقل کرتے ہیں تو قتادہ کا قول نقل کرتے ہیں اس لئے امام احمد نے سعید بن عروبہ کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ یحیی بن سعید القطان نے بھی استسعاء کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے مگر بخاری ومسلم نے اس اعتراض کیطرف توجہ نہیں دی اسلئے کہ سعید بن ابی عروبہ قتادہ کے خصوصی شاگردوں میں سے ہیں۔ سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ کے واسطہ سے بہت سی روایتوں کو نقل کیا ہے، شعبہ اور ہشام اس زیادتی کو نقل کرنے سے ساکت ہیں اسلئے ثقہ کی زیادتی معتبر ہو گی اور مزید براں تنہا سعید قتادہ سے ناقل نہیں ہے بلکہ ان کا متابع بھی موجود ہے۔ جریر بن حازم عن قتادہ انکی روایت کو بخاری ومسلم نے نقل کیا ہے اسی طرح ابان نے جنکی روایت

نسائی ابوداؤد میں ہے۔ اسی طرح حجاج بن ارطاۃ نے نقل کیا ہے۔ اور حجاج بن حجاج اور موسیٰ بن خلف بھی نقل کرتے ہیں۔ سعید بن ابی عروبہ تنہا نقل کرتے تب بھی ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی۔ اور جب اتنے متابع موجود ہیں تو بدرجۂ اولیٰ معتبر ہوگی۔ ہمام عن قتادہ کی روایت سے اسکو ضعیف قرار دینا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مرفوعًا نقل کرنیوالے ان کے جیسے ہیں اور تعداد میں زیادہ ہیں۔

قال صاحب التنقیح وقد تکلم جماعۃ من الائمۃ فی حدیث سعید ھذا وضعفوا ذکر الاستسعاء وقالوا الصواب ان ذکر الاستسعاء من رأی قتادۃ کما رواہ ھمام عنہ فجعلہ من قولہ وفی قول ھؤلاء الائمۃ نظر فان سعید بن ابی عروبۃ من الاثبات فی قتادۃ ولیس ھو بدون ھمام وقد تابعہ جماعۃ علی ذکر الاستسعاء ورفعہ الی النبی صلے اللہ علیہ وسلم وھم جریر بن حازم وابان بن سعید العطار وحجاج بن حجاج وموسیٰ بن خلف و حجاج بن ارطاۃ ویحیی بن صبیح الخراسانی انتھیٰ۔

قال الحافظ اراد البخاری بھذا الرد علی من زعم ان الاستسعاء فی ھذا الحدیث غیر محفوظ وان سعیدا تفرد بہ فاستظھر لہ بروایۃ جریر بموافقتہ ثم ذکر ثلاثۃ تابعوھما علی ذکرھا فاما روایۃ حجاج بن حجاج فمن روایۃ احمد بن حفص عن ابیہ عن ابراھیم عن حجاج وفیھا ذکر السعایۃ ورواہ عن قتادۃ ایضًا حجاج بن ارطاۃ اخرجہ الطحاوی و اما روایۃ ابان فاخرجھا ابوداؤد والنسائی۔ واما روایۃ موسیٰ بن خلف فوصلھا الخطیب فی کتاب الوصل والفصل وھو الذی رجحہ ابن دقیق العید وجماعۃ منھم صاحبا الصحیح لان سعیدا اعرف بحدیث قتادۃ لکثرۃ ملازمتہ لہ وکثرۃ اخذہ عنہ من ھمام وھشام وشعبۃ وان کانا احفظ من سعید لکنھما لم ینافیا مارواہ وانما اقتصرا من الحدیث علی بعضہ ولیس المجلس متحدا حتی یتوقف فی زیادۃ سعید فان ملازمۃ سعید لقتادۃ کانت اکثر منھما فسمع منہ مالم یسمع غیرہ وھذا کلہ لو انفرد وسعید لم ینفرد۔

عمران بن حصین کی حدیث :- ایک شخص کے پاس کل کائنات چھ غلام تھے۔ اس نے مرض الموت میں ان چھ کو آزاد کرنیکی وصیت کی۔ ضابطہ میں وصیت ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے۔ قیاس کا تقاضہ تھا کہ ہر ہر غلام میں ایک تہائی آزاد ہوتا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چھ غلاموں کو تین جگہ تقسیم کرکے قرعہ اندازی کرکے دو غلام کو آزاد کردیا، چار غلام کو باقی رکھا اور وصیت کرنیوالے کے بارے میں آپ نے سخت الفاظ ارشاد فرمائے۔ دوسری روایت میں ہے کہ اگر مجھ کو پہلے معلوم ہوتا تو اس کے جنازہ کی نماز نہ پڑھاتا اور مقابر مسلمین میں دفن نہ کراتا نفس نماز اور لوگ ادا کرتے زجر و توبیخ کے لئے آپ نماز نہ پڑھاتے۔ اس روایت میں مال نہ ہونے کی صورت میں تجزی ثابت ہوتی ہے۔ صاحبین کے قول کے مطابق ہر ایک کا تہائی آزاد ہوگا اور دو ثلث میں سعی کرے گا، لیکن آپ نے ایسا حکم نہیں دیا جس سے ائمہ ثلاثہ کا استدلال تام ہوا ہے۔ دوسرا مسئلہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرعہ اندازی بھی فیصلہ کے طریقوں میں ایک طریقہ ہے، ائمہ ثلاثہ قرعہ اندازی کے ذریعہ فیصلہ کو صحیح قرار دیتے ہیں، احناف کے یہاں صحیح نہیں ہے اور عندالاحناف اس مسئلہ میں ہر غلام کا ثلث آزاد ہوگا اور دو ثلث میں سعی کریں۔

احناف کہتے ہیں کہ اگر میت عتق کے علاوہ اور دیگر اموال میں سے ہر ہر مال میں ثلث کی وصیت کرتا تو ہر مال سے ثلث دلایا جاتا، باقی دو ثلث میں وراثت جاری ہوتی یہی سب کا مذہب ہے اسلئے کہ میت کی وصیت کا تقاضہ ہے کہ ثلث میں اسکو نافذ مانا جائے۔ ورثاء کا حق ہے کہ دو ثلث برقرار رکھا جائے جس کیلئے وصیت کیا ہے اس کو ایک ثلث دلایا جائے۔ اس لئے عتق کے سوا میں اور ائمہ بھی قرعہ اندازی سے حصہ کو جمع کرنیکے قائل نہیں ہیں اس پر قیاس کا تقاضہ ہے کہ عتق میں بھی حصص کو جمع نہ کیا جائے اگر جمع کرکے قرعہ اندازی سے تعین ہو تو جس کا نام نہیں آئیگا اس کی حق تلفی ہوگی۔ امام طحاویؒ نے جواب میں کہا کہ پہلے قرعہ اندازی بھی فیصلہ کا ایک طریقہ تھا۔ چنانچہ حضرت علیؓ نے آپ کے زمانہ میں اسکے مطابق ایک فیصلہ بھی کیا ہے۔ ان کے یہاں تین اشخاص نے دعویٰ کیا کہ ایک مشترکہ باندی میں تینوں نے ایک ہی طہر میں جماع کیا اور ہر ایک دعویٰ کرتا تھا کہ لڑکا

میرا ہے حضرت علیؓ نے قرعہ اندازی کے ذریعہ ایک سے لڑکے کا نسب ثابت کیا حضرت کو علم ہوا تو آپ نے تحسین فرمائی پھر حضرت علی نے حضرت عمر کے زمانہ میں اسکے خلاف فیصلہ دیا۔ ایک مقدمہ پیش ہوا جس میں دو مردنے ایک مشترکہ باندی سے جماع کیا اور لڑکے کا دعویٰ کیا، حضرت علی نے لڑکا دونوں کا مشترک قرار دیا قرعہ اندازی سے ایک کو متعین نہیں کیا یہ دلیل نسخ ہے قرعہ اندازی میں مخاطرہ پایا جاتا ہے مخاطرہ کی مختلف صورتیں تھیں اسلام نے تدریجاً مخاطرہ کو ممنوع قرار دیا ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ واقعہ ابتداء اسلام کا ہے۔

امام طحاوی نے فرمایا کہ اب قرعہ اندازی صرف ایک شکل میں باقی ہے کہ دو برابر درجے کے حقدار ہوں اور قاضی کو اختیار ہو جس کو چاہے مقدم کرے جنکو چاہے مؤخر کرے اس میں قرعہ اندازی کو استعمال کرے تاکہ لوگوں کو کسی طرف قاضی کے میلان کا گمان نہ ہو اگر قرعہ اندازی سے کسی حق کا اثبات یا ابطال ہے تو جائز نہیں ہے۔

بابُ بیعِ المُدَبَّر

تدبیر کے معنیٰ اپنے غلام یا باندی کی آزادی کو اپنے مرنے پر معلق کرنا۔ تدبیر کی دو قسم ہے (۱) تدبیر مطلق (۲) تدبیر مقید۔ کسی خاص بیماری یا خاص وقت تک مرنے پر معلق کیا ہو۔ مدبر مقید میں اتفاق ہے کہ مولیٰ اس میں تصرف کر سکتا ہے۔ مدبر مطلق میں اختلاف ہے (۱) امام شافعی و احمد کے یہاں مدبر مطلق و مقید کا حکم یکساں ہے۔ اور دیگر چیزوں کی وصیت پر اس کو قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مولیٰ رجوع کر سکتا ہے اور بیع کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے یہاں مولیٰ اس میں تصرف نہیں کر سکتا ہے اور اس کی بیع صحیح نہیں ہے۔ امام مالک کے یہاں تفصیل ہے۔ اگر مولیٰ حاجت مند ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے لم یکن لہٗ مالٌ، اور دوسری روایت میں فاحتاج، اور نسائی کی روایت میں وکان محتاجاً وکان علیہ دین۔ اس صورت میں اس کا تصرف نافذ نہ ہوا بلکہ وہ مجور التصرف ہے جس کی وجہ سے اس کا مدبر بنانا صحیح نہ ہوگا اور ایسے

مدبر کو فروخت کرنا صحیح ہے۔ یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔ احناف حدیث جابر کا جواب دیتے ہیں کہ ہو سکتا ہے وہ مدبر مقید ہو مگر یہ تو مناظرانہ جواب ہے کہ "اذا جاءَ الاحتمالُ بطلَ الاستدلال"۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ابن عمر کی روایت "ان النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلم قال المُدَبر لا یباعُ ولا یُوهَبُ وهو من الثلث رَوَاه الدارقطنی وقال لم یسنده غیر عبیدة بن حسان وهو ضعیف انما هو عن ابن عمر موقوفاً"۔ لیکن یہ روایت ایک دوسری سند سے بھی مروی ہے علی بن ظبیان عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر مرفوعًا المدبر من الثلث۔ اسی طرح ابو قلابہ سے مرسلاً منقول ہے اور حضرت علی سے موقوفاً مروی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدبر کی بیع صحیح نہیں ہے اور حضرت جابر کی حدیث میں بیع سے مراد اجارہ ہے۔ اہلِ مدینہ کے عرف میں اجارہ پر دینے کو بیع سے تعبیر کرتے تھے، ابو جعفر سے مرسلاً مروی ہے "بَاعَ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم خدمة المدبّر" اور یہ مرسل صحیح ہے۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ عطاء و طاؤس اس حدیث کو ذکر کرتے تھے اور بیع پر استدلال کرتے تھے تو ابو جعفر نے کہا کہ شہدت الحدیث عن جابر انما اذن فی بیع خدمة العبد۔ اور محمد بن طریف کے واسطہ سے حضرت جابر سے منقول ہے کہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا بأس ببیع خدمة المُدبّر اذا احتاج۔ ان تمام روایتوں سے تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مدبر کو مالک کی زندگی ہی میں فروخت کر دیا تھا لیکن ترمذی کی روایت میں ہے کہ ان رجلا من الانصار دبّر غلاما لہ فمات ولم یترك الاغیرہ فباعہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم۔ مات کی ضمیر غلام مدبّر کی طرف نہیں لوٹتی ہے بلکہ رجل انصاری کیطرف لوٹتی ہے۔ بیہقی نے کہا کہ اصل عبارت تھی دبّر غلاما لہ ان حدث بہ حدث فمات ای فمات من ذلك الحدث تب تو یہ وصیت سے متعلق مسئلہ ہو جائے گا اور مدبر کی بیع سے متعلق نہ ہوگی۔ جس انصاری نے مدبر بنالیا تھا اسکی کنیت ابو مذکور ہے (نسائی وابوداؤد) غلام کا نام یعقوب تھا جس کا عبد اللہ بن زبیر کی خلافت کے پہلے سال انتقال ہوا۔ مَاتَ عام اول فی امارة بن الزبیر رضی اللہ عنہ۔ اول کو منصرف اور غیر منصرف دونوں پڑھنا صحیح ہے۔ اول کا استعمال کبھی تو ابتداء شیٔ کے معنےٰ میں ہوتا ہے۔

اس وقت منصرف ہوگا۔ اور کبھی سابق کے معنیٰ میں ہوتا ہے اس وقت بھی منصرف ہوگا اور کبھی اسبق کے معنیٰ میں ہوتا ہے جو اسم تفضیل ہے. تو اس کے بعد میں من تفضیلیہ ہوتا ہے یا اس سے پہلے موصوف ہوتا ہے جیسے عام اول. اسوقت غیر منصرف ہوگا اور کبھی ظرف کے طور سے استعمال ہوتا ہے تو قبل کے معنیٰ میں ہوگا۔ مضاف الیہ محذوف منوی ہوگا تو ضمہ پر مبنی ہوگا۔

باب القسامۃ

قسامۃ :۔ زیادہ تر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ اقسم باب افعال کا مصدر ہے المغنی میں القسامۃ مصدر اقسم قسما وقسامۃ ...... حلف حلفا۔ وفی نیل الاوطار القسامۃ بفتح القاف وتخفیف السین المہملۃ وہی مصدر اقسم۔ اور بعض لوگ اس کو قسم یقسم کا مصدر بتاتے ہیں پھر اہل لغت قسامۃ کا اطلاق قسم کھانیوالے پر کرتے ہیں مصدر اسم فاعل کے معنیٰ میں جیسے زید عدل، اور فقہاء کے یہاں نفس قسم پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ مصدر اسم مصدر کے معنیٰ میں حکیٰ امام الحرمین ان القسامۃ عند الفقہاء اسم للایمان وعند اھل اللغۃ اسم للحالفین (نیل) بدائع میں قسامۃ کی اصطلاحی تعریف ہے : الیمین باللہ بسبب مخصوص وعدد مخصوص علی شی مخصوص۔ جمہور علماء کے یہاں قسامۃ کا اعتبار ہے، پھر تفصیل میں اختلاف ہے اور بعض علماء نے قسامۃ کا اعتبار ہی نہیں کیا ہے اور کہا ہے کہ اس سے کسی طرح کا حکم ثابت نہیں ہوسکتا ہے۔ اما وجوب الحکم بھا فقال بہ جمہور فقہاء الامصار وقالت طائفۃ لا یجوز الحکم بھا (بدایۃ المجتہد) اس لئے کہ قسامۃ سے حکم ثابت کرنا شریعت کے اصول مقررہ کے خلاف ہے، جس چیز کا آدمی کو حتمی طور پر علم ہو یا اس کا مشاہدہ کیا ہو اس پر قسم کھاتا ہے، یہاں پر اولیاء مقتول جس چیز کو جانتے نہیں ہیں جس کا مشاہدہ نہیں کیا ہے اس پر قسم کھا رہے ہیں اور حدیث البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر کے بھی خلاف ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے پھر ایمان وقسم سے کہیں پر قصاص وخون بہا ثابت نہیں ہے، آنحضورؐ نے قسامۃ پر کوئی حکم نہیں لگایا آپ نے لطیف پیرائے میں انصار کو بتلایا کہ اس طرح کے دعوے پر کوئی حکم نہیں

لگایا جا سکتا ہے جس کی وجہ سے آپ نے اتحلفون خمسین یمینًا فرمایا۔ تو انہوں نے کہا کہ کیف نحلف ولم نشاھد۔ اگر قسامۃ کا یہی حکم ہوتا تو آپ انکو بتلاتے کہ قسامۃ کا یہی طریقہ ہے مگر یہ اعتراض زیادہ تر ائمہ ثلاثہ کے قول پر وارد ہوگا۔ احناف قسامۃ میں قاعدہ کے موافق اولیائے مقتول کے بجائے مدعیٰ علیہم سے قسم لینے کے قائل ہیں اور قصاص کے قائل نہیں ہیں بلکہ دیت کے قائل ہیں کہ بسا اوقات قتل پوشیدہ مقامات پر ہوتا ہے کہ وہاں پر شہادت کا قائم کرنا دشوار ہے۔ اگر ایسے قتل کی تحقیق نہ کی جائے اور باز پرس نہ کی جائے تو لوگ جری ہو جائیں گے اور فساد عام ہو جائیگا۔ مسلمانوں کو باہم مجرمین کو پکڑوانے میں تعاون کرنا ضروری ہے، عام طور سے لوگوں کو قاتل معلوم ہوتا ہے مگر کبھی تو اس لئے شہادت نہیں دیتے کہ ہم کو کسی نے اس کے لئے بلایا نہیں ہے کبھی معاملے میں نہ پڑنے میں اپنی عافیت سمجھتے ہیں کبھی مجرمین اور ان کے رفقاء کا ڈر اور خوف ہوتا ہے یہ زبردستی قسم لینا لوگوں کو مجبور کرنا ہے کہ اگر انکو قاتل کا علم ہو تو بتلائیں پھر جہاں پر قتل ہوا وہاں کے لوگوں کی ذمہ داری تھی کہ مقتول کی مدد کرتے اور اس کو بچاتے اسلئے ان کو قسم کھانے پر مجبور کیا جاتا ہے پھر ان سے دیت دلوائی جاتی ہے تاکہ اور دوسرے لوگوں کو عبرت ہو۔

سبب وجوب القسامۃ | هُوَ التقصير فى النُّصْرة وَحفظِ الموضع الذى وُجد القتيل ممن وجب عليه النصرة والحفظ لانه اذا وجب عليه الحفظ فلم يحفظ مع القدرة على الحفظ صار مقصرا بترك الحفظ (بدائع)

قسامۃ کے واجب ہونیکی متعدد شرطیں ہیں:۔ مقتول کا ایسی جگہ ملنا جو کسی کی ملکیت میں یا قبضہ میں ہو اور مقتول پر آثار قتل موجود ہوں یعنی زخم یا مار کا نشان یا گلا دبانے کا اسی طرح متعین طور سے قاتل معلوم نہ ہو۔ شرائط وجوب قسامۃ بیان کرتے ہوئے صاحب بدائع لکھتے ہیں: منها ان يكون الموجود قتيلًا وهو ان يكون به اثر القتل من جراحة او اثر ضرب او خنق ومنها ان لا يعلم قاتله ومنها الدعوىٰ من اولياء المقتول ومنها انكار المُدعىٰ عليه ومنها المطالبة بالقسامة ومنها ان يكون الموضع الذى وجد فيه القتيل ملكًا لاحدٍ او فى يد ﻩ۔

قسامۃ کے شرائط کی یہ تفصیل احناف کے یہاں ہے، ائمہ ثلثہ کے یہاں مدعیٰ علیہ کا

متعین ہونا ضروری ہے چاہے وہ ایک شخص ہو۔ یا کئی اشخاص ہوں، اگر مدعیٰ علیہ غیر معین ہو تو دعویٰ مسموع نہیں ہوگا لا تسمع الدعویٰ علی غیر المعین فلو کانت الدعوی علی اهل مدینة او محلة او واحد غیر معین او جماعة بغیر اعیانهم لم تسمع الدعوی وبهذا قال الشافعیؒ وقال اصحاب الرای تسمع (المغنی) ان لا یعلم القاتل عند ابی حنیفة فان علم فلا قسامة اما عند مالک رحمه الله والشافعی واحمد فیشترط للقسامة تعیین القاتل فاذا لم یعین فلا قسامة (التشریع الجنائی)

دوسری شرط یہ ہے کہ وہاں پر لوث ہو اور لوث کی تفصیل میں اختلاف ہے۔ اجمالی طور سے بیان کیا جاسکتا ہے کہ لوث اس چیز کو کہتے ہیں جس سے مدعی کے دعویٰ کی صداقت کا غلبۂ ظن پیدا ہو۔ اسی طرح کوئی قرینہ ہو جس سے غلبۂ ظن پیدا ہو، مثلاً مقتول کی لاش کا ایسے لوگوں کے درمیان ملنا جس سے پہلے عداوت ہو، لوگوں میں ان لوگوں کے قتل کرنیکی شہرت ہو، مدعیٰ علیہ کا عالم نزع میں بیان کہ فلاں نے قتل کیا ہے۔ (ھذا عند مالک) اللوث ما یغلب علی الظن صدق المدعی وذلک من وجوہ احدها العداوة الثانی ان یتفرق جماعة عن قتیل الثالث ان یوجد قتیل لا یوجد بقربه الا رجل معه سیف او سکین ملطخ بالدم ولا یوجد غیره (المغنی) اسی طرح کی چیزیں لوث ہیں اس میں سے کچھ چیزوں کے لوث ہونے میں ائمہ ثلثہ کا اختلاف ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ائمہ ثلثہ کے یہاں قاتل معلوم ہو اور بینہ یا اقرار ہو تو قصاص کا حکم ضابطہ کے مطابق ہوگا، اگر بینہ یا اقرار نہیں ہے اور مقتول و قاتل کے درمیان لوث ہو تو قسامہ ہوگی ورنہ نہیں گویا ان حضرات کے یہاں قسامہ قصاص کے اثبات کا اصل کے خلاف ایک طریقہ ہے۔

قسامہ سے کیا چیز لازم ہوگی؟

قتل شبہ عمد اور قتل خطاء میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ دیت واجب ہوگی۔ قتل عمد میں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے یہاں دیت واجب ہوگی اور امام مالک واحمد کے یہاں قصاص واجب ہوگا اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

کیفیت قسامۃ ابوحنیفہؒ کے یہاں مثل اور دعاوی کے مدعیٰ علیہم سے قسم لی جائیگی اور مدعیٰ علیہم میں سے پچاس آدمیوں کا انتخاب کر کے ان سے قسم لی جائے گی کہ وہ قسم کھا کر کہیں کہ نہ ہم نے قتل کیا اور نہ قاتل کو جانتے ہیں۔ اگر مدعیٰ علیہم کی تعداد کم ہوگی تو ان سے مکرر قسم لی جائے گی تاکہ پچاس کا عدد پورا ہو جائے اور پھر قتلِ عمد میں ان پر اور شبہ اور خطاء میں ان کے عاقلہ پر دیت لازم کر دی جائے گی۔

حلف خمسون رجلا منهم يختارهم الولي بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا بان يحلف كل منهم بالله ما قتلت ولا علمت له قاتلا وان لم يتم العدد كرر الحلف عليهم ليتم خمسين يمينا ثم قضى على اهلها بالدية ان وقعت الدعوى بقتل عمد وان وقعت الدعوى بخطاء فيقضي بالدية على عواقلهم (درمختار ص۴۰۲) امام مالک وشافعی واحمد کے یہاں اولیاء مقتول پچاس قسم کھائینگے اگر اولیاء مقتول قسم کھالیں گے تو امام مالک اور امام احمد کے یہاں قتلِ عمد میں قصاص ہوگا اور امام شافعیؒ کے یہاں دیت واجب ہوگی۔ اگر قتلِ خطاء کا دعویٰ ہے تو عمداً کی جگہ خطاءً کہیں گے اور دیت واجب ہوگی۔

اگر اولیاء مقتول حتمی قسم کھانے سے انکار کریں تو مدعیٰ علیہ سے پچاس قسم لی جائے اسی حتم وقطع کے ساتھ کہ واللہِ ما قتلتہ ولا شارکتہ فی قتلہ ولا فعلت سببا مات منہ ولا کان سببا فی موتہ ولا معینا علی موتہ جب مدعیٰ علیہم قسم کھالیں تو بری ہو جائیں گے۔ فان لم یحلف المدعون حلف المدعی علیہ خمسین یمینا وبرئ ھذا ظاھر المذھب واللیث والشافعی ومالک (المغنی) اگر مدعیٰ علیہم قسم کھانے سے انکار کریں تو دیت واجب ہوگی۔

اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق اسکو قید کیا جائے گا یہانتک کہ قسم کھائیں عن احمد فی روایۃ اخری انھم یحبسون حتّی یحلفوا وفی روایۃ لم یحبسوا حتّی یحلفوا روی عنہ حرب بن اسمٰعیل ان الدیۃ تجب علیھم وھذا ھو الصحیح (المغنی)

اور امام شافعیؒ کے یہاں مدعیٰ علیہم کے انکار کے بعد پھر قسم کو مدعی پر لوٹایا جائیگا اگر قسم کھالیں تو دیت واجب ہوگی ورنہ مقدمہ خارج ہو جائے گا وقال اصحاب

الشافعی اذا نکل المدعیٰ علیھم ردت الایمان علی المدعین فان حلفوا استحقوا وان نکلوا فلا شیٔ لھم (المغنی)

مدعی سے قسم کی ابتداء پر ائمہ ثلاثہ کی دلیل :۔ حدیث سہل بن ابی حثمہ ورافع بن خدیج فقال لھم اتحلفون خمسین یمینا فتستحقون صاحبکم او قاتلکم دوسری سند میں یقسم خمسون منکم علی رجل منھم فیدفع برمتہ اور بشیر بن یسار کی روایت وھو یحدث عن من ادرک من اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم انہ قال تحلفون خمسین یمینا وتستحقون قاتلکم او صاحبکم اور سہل بن ابی حثمہ عن رجال من کبراء قومہ کی حدیث اتحلفون وتستحقون دم صاحبکم ان تمام روایتوں میں مدعی سے قسم کھانے کو کہا جارہا ہے اور ان کے قسم نہ کھانے کی صورت میں یہود جو مدعیٰ علیھم ہیں انکی قسم کا تذکرہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال :۔ یہ حدیث مضطرب ہے۔ امام بخاریؒ نے سعید بن عبید عن بشیر بن یسار عن سہل بن ابی حثمہ کی روایت نقل کیا ہے اس میں ہے فقال لھم تاتون بالبینۃ علی من قتلہ قالوا مالنا بینۃ قال یحلفون قالوا لانرضی بایمان الیھود اور رافع بن خدیج کی روایت ابوداؤد میں لکم شاھدان یشھدان علی قتل صاحبکم قالوا یارسول اللہ لم یکن ثم وانما ھم یھود وقد یجترءون علی اعظم من ھذا قال فاختاروا منھم خمسین فاستحلفوھم فابوا۔ ابوسلمہ اور سلیمان بن یسار عن رجال من الانصار ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال للیھود وبدأ بھم یحلف منکم خمسون رجلا فابوا فقال للانصار استحقوا فقال نحلف علی الغیب (ابوداؤد)

عبدالرحمٰن بن بجید کہتے ہیں حدیث جس میں آپ نے اولیاء مقتول سے قسم کھلاکر دم قاتل کے حقدار ہونے کی بات کہی یہ سہیل کا وہم ہے۔ عن عبدالرحمٰن بن بجید قال ان سھلا واللہ اوھم الحدیث ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کتب الی الیھود انہ قد وجد بین اظھرکم قتیل فدوہ فکتبوا یحلفون باللہ خمسین یمینا ما قتلناہ وما علمنا قاتلا اخرجہ ابوداؤد ایک ہی قصہ ہے اس کے نقل کرنیوالے کس قدر مختلف ہیں۔ اس سے کم اختلاف سے حدیث

مضطرب ہو جاتی ہے اس لئے ان احادیث سے کسی کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اور اگر اضطراب کم کرنا ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ انصار نے آکر جب قصہ بیان کیا آپ نے انصار سے بینہ کا مطالبہ کیا جیسا کہ روایتوں میں آیا ہوا ہے۔ جب انھوں نے کہا ہمارے پاس بینہ نہیں ہے آپ نے یہود کو خط لکھا تو پچاس لوگ قسم کھانے کو تیار ہو گئے اور انھوں نے خط میں اس کا تذکرہ بھی کیا مگر اس قسم کا اعتبار نہیں اسلئے کہ قسم عدالت میں آکر کھانا ہوتی ہے انصار اس قسم پر راضی نہیں ہوتے اب آپ نے انصار سے کہا تم لوگ کس بنیاد پر اپنا حق ثابت کروگے۔ تحلفون وتستحقون سے پہلے بعض روایتوں میں ہمزۂ استفہام آیا ہوا ہے، اتحلفون اور یہ ہمزہ انکار کیلئے ہے کہ تمہارا حق ان سے قسم کھلانیکا ہے، جب تم اس پر راضی نہیں ہو تو کیا تم قسم کھا کر اپنا حق وصول کرنا چاہتے ہو، امام طحاویؒ شرح معانی الآثار میں لکھتے ہیں: قولہ صلی اللہ علیہ وسلم للانصار اتحلفون وتستحقون انما کان علی النکیر منہ علیھم کانہ، قال اتدعون وتاخذون وذلک ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لھم فتبرأکم یہود بخمسین یمینا فقالوا کیف نقبل ایمان قوم کفار فقال لھم رسول اللہ تحلفون وتستحقون ای ان الیھود وان کانوا کفارا فلیس علیھم فیما تدعون علیھم غیر ایمانھم وکما لا یقبل منکم وان کنتم مسلمین ایمانکم فتستحقون بھا کذلک لایجب علی الیھود بدعواکم غیر ایمانھم۔

نیز حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں مدعیٰ علیھم سے قسم لیا اور پھر ان پر دیت واجب کی، اور نیز آنحضورؐ نے زمانۂ جاہلیت میں جو قسامۃ کا طریقہ تھا اسکو باقی رکھا ابوسلمہ وسلیمان ابن یسار عن رجل من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقر القسامۃ علی ما کانت علیہ فی الجاہلیۃ۔ اور طحاوی وبیہقی میں اتنا اضافہ ہے "وقضی بھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین اناس فی قتیل ادعوہ علی الیہود" اور زمانۂ جاہلیت میں مدعیٰ علیہم سے قسم لی جاتی تھی اور مدعیٰ علیہم سے قسم لینا عام ضابطہ کے مطابق بھی ہے، چنانچہ بخاری کا بھی میلان اسی طرف ہے انھوں نے شاھداک اوبینۃ، البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر وغیرہ سے استدلال کیا ہے۔

الغرض تطبیق دینا ہو تو جیسا ہم نے ذکر کیا ہے تطبیق دو ورنہ اضطراب کی بناء پر متروک ہو کر اصل ضابطہ کیطرف رجوع کرنا ہوگا اور اصل کے مطابق فیصلہ کرنا ہوگا اس کی تائید حضرت عمرؓ کے فیصلہ سے ہوتی ہے۔

قسامۃ سے امام مالک اور امام احمد کے یہاں قتل عمد میں قصاص واجب ہوتا ہے انکی دلیل تستحقون قاتلکم او صاحبکم، ایک روایت میں دم صاحبکم او قاتلکم اور فید فع برمتہ ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی رحمہا اللہ دیت کے قائل ہیں۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ آپ نے یہود کو خط لکھا تو دیت دینے کی بات لکھی، قصاص کے بارے میں آپ نے نہیں لکھا ابو قلابہ نے عمر ابن عبدالعزیز کی مجلس میں تقریر کرتے ہوئے کہا کہ پچاس آدمی کسی شخص کے زنا کرنیکی قسم کھائیں اور اس کو زنا کرتے ہوئے دیکھا نہیں، کیا آپ اس کو رجم کریں گے، پچاس آدمی قسم کھا کر بیان دیں کہ فلاں نے چوری کی اور انھوں نے دیکھا نہیں کیا اس کا ہاتھ کاٹا جائیگا؟ اسی طرح یہاں پر قتل کرنیکا مسئلہ ہے۔ آنحضورؐ نے صرف تین صورت میں قتل کرنیکا حکم دیا ہے رجلٌ قتل بجریرۃ نفسہٖ فقتل ورجل زنی بعد احصانٍ ورجلٌ حارب اللہ ورسولہٗ۔ بخاری نے نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے قصاص نہیں لیا۔ عمر بن عبدالعزیز نے قصاص نہ لینے کا حکم دیا۔ عمر بن الخطاب کا عمل پہلے ذکر کیا جا چکا ہے اور ان حضرات کے استدلالات کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے کہ ہمزہ انکار کا ہے۔ دم صاحبکم میں صاحب سے مراد مقتول ہے اور استحقاق دم سے مراد دیت ہے اس لئے کہ اول حدیث میں دیت ہی کا تذکرہ ہے جیسا کہ امام محمدؒ مؤطا میں فرماتے ہیں دم صاحبکم سے مراد دیت ہے قصاص نہیں ہے اس لئے کہ اول حدیث میں آپ نے یہود کو دیت دینے کو لکھا تھا تستحقون دم صاحبکم یعنی بالدیۃ لیس بالقود وانما یدل علی ذلک انہ انما اراد الدیۃ لا القود قولہ فی اول الحدیث اما ان تدوا صاحبکم واما ان تؤذنوا بحرب فهذا یدل علی آخر الحدیث لان الدم قد یستحق بالدیۃ کما یستحق بالقود) قال المحشی لان الدم کما یطلق علی استحقاق الدم فی القصاص کذلک یطلق علی استحقاق الدیۃ وصدر الحدیث دل علی تعیین المراد)

ثم قال محمد لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یقل لھم تحلفون وتستحقون دم من ادعیتم فیکون ھذا علی القود وانما قال لہم تحلفون وتستحقون دم صاحبکم فانما عنی بہ تستحقون دم صاحبکم بالدیۃ یعنی المراد بدم صاحبکم المقتول لا القاتل لان الخطاب للانصار وقال محمد قد قال عمر بن الخطاب القسامۃ توجب العقل ولا تشیط الدم فوداہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من قبلہ عقلہ من عندہ فوداہ من ابل الصدقۃ۔

آپؐ نے یہود کو لکھا کہ دیت دو ادھر انصار انکی قسم پر راضی نہیں ہوئے تو ضابطہ میں کوئی چیز واجب نہیں ہوئی لیکن آپؐ نے تالیفِ قلب کے طور پر اپنے پاس سے دیت دی اور ممکن ہے کہ یہود نے بھی نصف دیت بھیجدی ہو جیسا کہ بعض روایات میں مذکور ہے من ابل الصدقۃ سے دینے کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اسکو خرید ا پھر دیا۔ یا صدقہ سے مراد صدقہ اصطلاحی نہیں ہے بلکہ بیت المال سے تالیفِ قلب کے طور پر دیا جس پر مجازاً صدقہ کا اطلاق کردیا گیا۔ صدقہ اصطلاحی کے مصارف متعین ہیں۔ غیر مصرف میں صرف کرنا جائز نہیں ہے اسلئے یہ تاویل کی گئی ہے۔

فأذنوا بحرب سے امام طحاویؒ نے استدلال کیا ہے کہ یہ واقعہ فتح خیبر سے پہلے کا ہے لایقال ھذا الا لمن کان فی امان وعہد فی دار ھی صلح بین اھلھا وبین المسلمین۔

کبر الکبر فی السن۔ الکبر فی السن یُرید فعل محذوف کا مفعول ہے معناہ یرید الکبر فی السن الکبر منصوب باضمار یرید (نووی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کبر ہے اور الکبر فی السن راوی کی تفسیر الکبر العنب کے وزن پر۔ الکُبَر اکبر کی جمع بضم الکاف وفتح الباء اور کبر معنیٰ میں عظم کے ہو تو کبر الکبر آنحضورؐ کا مقولہ ہوگا فی السن راوی کی تفسیر ہوگی فوجد فی شربۃ مقتولاً قد قتل وطرح فی عین اوفقیر۔ شربۃ بفتح الشین والراء المھملۃ ھو حوض یکون فی اصل النخلۃ فقیر ھنا البئر القریبۃ القعر الواسعۃ الفم وقیل ھو الحفیرۃ التی تکون حول النخل۔

درخت کے چاروں طرف حوض بناتے ہیں جسکو تھالا کہا جاتا ہے وہ اونچا تھا اسکو عین سے فقیر سے تعبیر کردیا ہے فریضہ سے مراد اونٹ جو دیت میں دیئے گئے

النوق المفروض فی الدیۃ رمۃ بضم الراء الحبل المراد ھنا الحبل الذی یربط فی رقبۃ القاتل۔

باب حکم المحاربین والمرتدین

شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ انبیاء جن مقاصد کیلئے بھیجے گئے انمیں سب سے بڑا مقصد لوگوں سے باھمی ظلم وزیادتی کو دور کرنا ہے کیونکہ ان کا باھم ایک دوسرے پر ظلم کرنا انکی حالت خراب کرتا ہے اور تنگی پیدا کرتا ہے جو محتاج بیان نہیں۔

مظالم تین قسم کے ہیں۔ (۱) جان پر تعدی کرنا (۲) اعضاء پر تعدی کرنا (۳) لوگوں کے مال پر تعدی کرنا۔ حکمت الٰہی کا تقاضہ ہے کہ ان اقسام میں سے ہر قسم کو ایسی سخت سزاؤں کے ذریعہ روکا جائے کہ لوگ دوبارہ اس کے ارتکاب سے باز رہیں چونکہ تمام مظالم ایک درجہ کے نہیں ہیں اسلئے ہر ظلم کی الگ الگ سزا مقرر کی گئی ہے۔ جن معاصی میں اللہ تعالےٰ نے حد مقرر فرمائی ہے وہ ایسے معاصی ہیں جس میں طرح طرح کے مفاسد ہیں جن سے زمین میں فساد برپا ہوتا ہے۔ مسلمانوں کا سکون واطمینان ختم ہوتا ہے اور وہ ایسے معاصی ہوتے ہیں کہ ان کیلئے انسانوں کے دلوں میں داعیہ پیدا ہوتا ہے اور جوش مارتا رہتا ہے اور پھر جب وہ دل میں پیوست ہو جاتا ہے تو انکی عادت بن جاتی ہے اور لوگ اس سے باز نہیں آتے اور ان معاصی سے ضرر عظیم پیدا ہوتا ہے۔ عام طور سے مظلوم اس کے دفاع کی طاقت نہیں رکھتا ہے جس کیوجہ سے ایسے گناہوں میں عذاب آخرت سے ڈرانا ناکافی تھا بلکہ اس قسم کے معاصی پر حد درجہ ملامت اور تکلیف کا پہونچانا ضروری ہے تاکہ ہر وقت وہ لوگوں کے آنکھوں کے سامنے رہے اور لوگ گناہوں کے ارتکاب سے باز رہیں۔ انھیں گناہوں میں زنا ہے کیونکہ شہوت اور عورتوں کے جمال میں رغبت کیوجہ سے زنا کا جوش پیدا ہوتا ہے۔ ادھر زنا میں عورتوں کے خاندان والوں کیلئے حد درجہ عار لاحق ہوتا ہے۔ ایک عورت پر کئی آدمیوں کے جمع ہونے سے انسانی فطرت میں تبدیلی آجاتی ہے اور اس کے سبب سے لوگوں کے درمیان

لڑائی کشت وخون کا اکثر احتمال رہتا ہے۔ پھر زنا اکثر زانی وزانیہ کی رضامندی سے ہوتا ہے اور تنہائی میں اس طرح ہوتا ہے کہ اس پر کچھ لوگ ہی واقف ہوتے ہیں اس پر سخت سزا مقرر نہ کی جائے تو روک ٹوک حاصل نہ ہوگی۔ اسی طرح چوری بھی ہے، انسان بسا اوقات کمانے کا بہتر ذریعہ نہیں پاتا ہے تو چوری کیطرف مائل ہو جاتا ہے اور اس کا چسکا پڑ جاتا ہے اور وہ چوری خفیہ طور سے ہوتی ہے کہ لوگ نہ دیکھ سکیں، انھیں میں سے ڈاکہ زنی بھی ہے کہ اس میں مظلوم اپنی جان ومال کی مدافعت نہیں کر پاتا ہے اسلئے ایسے افعال کی جزاء وسزا زیادہ مقرر کرنا ضروری ہے

ڈاکہ زنی انسانوں میں کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جن میں درندگی کی صفت غالب ہوتی ہے ان لوگوں میں سخت جرآت اور قتل وقتال کا مادہ ہوتا ہے۔ وہ قتل کرنے اور لوٹنے میں کچھ پرواہ نہیں کرتے اس کا فساد چوری کے فساد سے بدرجہا بڑھا ہے کیونکہ لوگ چوروں سے مال محفوظ رکھ سکتے ہیں مگر ان سے نہیں بچ سکتے اور حکام اس جگہ بسہولت مدد نہیں کر سکتے نیز رہزنی ہر شخص نہیں کر سکتا ہے بلکہ رہزنی کیلئے ضروری ہے کہ وہ دلیر ہو قوی الجثہ ہو ان میں باہم اتحاد واتفاق ہو۔

حضرت انس رضؓ کی حدیث قبیلۂ عکل وعرینہ کے لوگ بظاہر مسلمان ہوکر مدینہ آئے، کسی روایت میں ان ناسًا من عرینۃ اور کسی میں کے انو ا من عکل کسی روایت میں من عکل وعرینۃ کسی میں ہے ثمانیۃ نفر من عکل طبری اور ابو عوانہ کی روایت میں تفصیل ہے۔ عرینہ کے چار اور عکل کے تین آدمی۔ اب جس روایت میں آٹھ ہے تو آٹھواں ان ہی میں سے کسی ایک کا تابع تھا۔

فاجتووھا بولا جاتا ہے اجتویت البلد، جب وہاں قیام سے ضرر ہو جسکی وجہ سے قیام ناپسند ہو۔ ایک دوسری روایت میں ہے۔ استوخموا: آب وہوا کا ناموافق ہونا۔ مدینہ کی آب وہوا ابتداء میں ٹھیک نہیں تھی جسکی وجہ سے مہاجرین بھی جب آئے تھے تو ملیریا اور بخار میں مبتلا ہو گئے تھے۔ جب عکل وعرینہ کے لوگ آئے تو دبلے پتلے بھوکے پیاسے تھے پھر ان کا پیٹ پھول گیا تھا جسکو موم اور برسام

کہا جاتا ہے۔ ان لوگوں نے اپنے مرض کا سبب مدینہ کی آب وہوا کو سمجھا اور اس کا تذکرہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم سے کیا کہ اگر آپ ہم کو جہاں اونٹ چرتے ہیں وہاں جانیکی اجازت دیدیتے؟ آپؐ نے اجازت دیدی اور فرمایا ان شئتم ان تخرجوا الی ابل الصدقۃ وہاں پر جاکر اونٹ کے دودھ وپیشاب کو استعمال کرو۔ یہاں ابل الصدقہ ہے اور کہیں پر ابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ ممکن ہے ان کے ساتھ آپؐ کے ذاتی اونٹ بھی رہے ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ زکوٰۃ کے اونٹوں کے متولی تھے اس بناء پر اس کی نسبت اپنی طرف کردی ہو۔ وہ لوگ وہاں گئے دودھ اور پیشاب کو پیا اچھے ہوگئے پھر انکی نیت بدل گئی اسلام سے پھر گئے، چرواہوں پر حملہ کیا اور قتل کیا اور اونٹوں کو بھگا کر لے گئے ثم مالوا علی الرعاء فقتلوھم۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کئی چرواہوں کو قتل کیا ہے مگر اہل سیر کہتے ہیں کہ ایک ہی چرواہے کو قتل کیا تھا جن کا نام یسار تھا ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے تھے، زبان وآنکھ میں کانٹا گھسادیا تھا اور اسی میں انکا انتقال ہوگیا۔ آپؐ کو جب اس کی اطلاع ملی تو ایک فوجی دستہ روانہ کیا یہ سریہ کرز بن جابر فہری کے نام سے مشہور ہے۔ جس میں بیس گھوڑ سوار تھے ان ہی میں حضرت سلمہ بن الاکوع تھے ان حضرات نے ان سب کو گرفتار کیا اور مدینہ لے آئے، آپؐ نے بھی ان کے ہاتھ پیر کٹوائے، انکی آنکھوں کو پھوڑ دیا سمل اعینھم، السمل: آنکھ کا پھوڑنا جس طرح بھی ہو۔ اور ایک روایت میں ہے سمرت اعینھم، تسمیر اور سمر لوہے کی سلائی گرما کر آنکھ میں ڈالنا تاکہ بینائی ختم ہوجائے پھر آپ نے انکو اسی طرح چھوڑ دیا داغا نہیں کیونکہ انکا قتل واجب تھا اسلئے ان کو نہیں داغا گیا۔ پانی مانگ رہے تھے مگر انکو پانی نہیں پلایا گیا حدیث میں یہ بات کہیں نہیں ہے کہ آپؐ نے حکم دیا ہو کہ ان کو پانی نہ پلایا جائے، لیکن آپ کو اس کا علم ہوا ہوگا اور آپؐ نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔

نبی کریمؐ نے ان کے ساتھ یہ معاملہ اسلئے کیا کہ ان لوگوں نے بھی چرواہے کو پانی نہیں دیا تھا اور وہ پیاسے مرے تھے۔

کچھ لوگ کہتے ہیں کہ آپؐ کیلئے دودھ آپؐ کی اونٹنیوں سے آتا تھا، جب اونٹوں کو ہنکا لے گئے اور دودھ نہیں آیا تو آپؐ کو پتہ چلا کہ وہ لوگ مرتد ہوگئے اور اونٹ

ہانک لے گئے۔ چرواہوں کو قتل کیا تو آپؐ نے فرمایا "اَللّٰهُمَّ عَطِّشْ مَنْ عَطَّشَ آلَ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللیلۃ" شاید اس بد دعا کے اثر سے کسی کو پانی دینے کی طرف توجہ نہ ہوئی ہو۔ ابو قلابہ نے کہا ہے کہ اسلام سے مرتد بھی ہوئے، قتل بھی کیا، چوری بھی کیا۔ ان تینوں کی سزا آپؐ نے دی تھی۔

اس حدیث سے کئی مسئلے مستنبط ہوتے ہیں۔ (۱) اونٹ کے پیشاب کا پینا جس سے بول مایوکل لحمہ کا مسئلہ پیدا ہوا۔ امام مالک و احمد اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ بول مایوکل لحمہ پاک ہے۔ ان حضرات کا استدلال اسی حدیث سے ہے کہ آپؐ نے اسکے پیشاب کے پینے کا حکم دیا۔ ادھر حدیث ام الدرداء مرفوعاً ہے "ان اللہ خلق الداء والدواء فتداووا ولا تتداووا بالحرام رواہ الطبرانی رجالہ ثقات (مجمع الزوائد ص۸۶)"

اسی طرح ام سلمہؓ کی حدیث آپؐ نے فرمایا ان اللہ لم یجعل شفاء کم فی حرام اخرجہ ابو داؤد، ایسا ہی ابن مسعودؓ کا قول ہے جس سے معلوم ہوا کہ اونٹ کا پیشاب پاک ہے جس کی وجہ سے آپؐ نے پینے کا حکم دیا ہے اگر حرام ہوتا تو آپ یہ حکم نہ دیتے۔

امام ابو حنیفہ و امام شافعی اور امام ابو یوسف اس کے پیشاب کے ناپاک اور نجس ہونے کے قائل ہیں۔ ان لوگوں کا استدلال ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس میں دو آدمیوں پر عذاب قبر کا تذکرہ ہے، جس میں سے ایک کے بارے میں آپؐ نے لایستنزہ من بولہ فرمایا مگر اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے پیشاب سے احتراز نہیں کرتا تھا۔ مگر ابو ہریرۃؓ کی حدیث استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ اخرجہ ابن ماجۃ وقال الحاکم صحیح علی شرط الشیخین۔ اسی طرح ابن عباس اور ابو امامہ سے بھی مروی ہے اتقوا البول فانہ اول ما یحاسب بہ العبد فی القبر رواہ الطبرانی ورجالہ موثوقون۔ اور یہ حضرات البول میں الف لام جنس یا استغراق کا مراد لیتے ہیں جس سے ہر طرح کے پیشاب سے احتراز کا حکم ہوگا اور امام مالک و احمد و محمد الف لام عہد کا مراد لیتے ہوئے بول انسان کے ساتھ خاص قرار دیتے ہیں۔

دوسری دلیل امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا جلالہ کے گوشت اور دودھ سے منع فرمانا ہے عن ابن عمر نہی رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم عن اکل الجلالۃ والبانھا۔ اور جلالہ کہتے ہیں جو مینگنی کھاتی ہے۔ تو یہی حکم اس کے پیشاب کا بھی ہوگا۔ اور حدیث انس کا جواب دیا جاتا ہے کہ عکل وعرینہ کے لوگوں کو دودھ وپیشاب کے پینے کا حکم بطور علاج کے تھا۔ ابن عباس کی حدیث ان فی ابوال الابل شفاء لذربۃ بطونہم اخرجہ الطحاوی اور ذربہ معدہ کے خراب ہونے پر بولا جاتا ہے، اور نبی علیہ السلام کی حدیث ان اللہ لم یجعل شفاءکم فی حرام کا جواب یہ ہے کہ اختیاری حالت میں وہ حرام ہے اور اضطراری حالت میں حرمت باقی نہیں رہتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے" وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" اور امر حرام کا حلال ہونا امر واجب کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ حالت سفر میں افطار جائز ہے سفر واجب ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح علاج اگرچہ واجب نہیں ہے پھر بھی اس کیلئے حرام حلال ہوجائیگا

حضرت سعد کیطرف صاحب نورالانوار نے منسوب کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب انکو ضمۂ قبر ہوا تو آپؐ نے انکی اہلیہ سے ان کے بارے میں سوال کیا، انکی اہلیہ نے کہا کہ بکریاں چراتے تھے اور اس کے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتے تھے اس موقعہ پر آپؐ نے فرمایا "استنزھوا من البول" اگر یہ بات صحیح سند سے ثابت ہو تو اس مسئلہ میں نص ہے مگر ابتک اس کا ثبوت نہیں ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے مگر بیہقی نے ایک روایت اسی طرح اور ابن سعد نے ایک روایت منقطع نقل کیا ہے کان یقصر فی بعض الطھور من البول اور ایک روایت میں لقد ضم ضمۃ اختلف فیھا اضلاعہ من اثر البول کذا فی شرح الصدور

دوسرا جواب یہ ہے کہ عکل وعرینہ کی حدیث مبیح ہے اور یہ احادیث محرم جسکی وجہ سے محرم حدیث کو ناسخ اور مبیح حدیث کو منسوخ کہا جائے یا احتیاطاً اسکو ترجیح دیا جائے گا۔

تداوی بالحرام امام ابو حنیفہؒ کے یہاں حرام سے تداوی ناجائز ہے۔ انکی طرف سے عکل وعرینہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ بذریعۂ وحی آپ کو ان کے شفاء کا علم ہوگیا تھا۔ اب قطعی علم کسی کو حاصل نہیں ہوسکتا ہے اسلئے یہ حکم حضورؐ کے ساتھ خاص ہے اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں اگر اس سے شفاء کا غلبۂ ظن

ہو اور کوئی دوسری دوا دستیاب نہ ہو تو جائز ہے۔ اور غلبہ کبھی اپنے تجربہ سے اور کبھی حکیم کے قول سے ہو جاتا ہے مگر مشائخ نے طبیبِ حاذق کے قول پر جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

امام شافعیؒ کے یہاں مسکرات کے علاوہ دیگر محرمات کا استعمال بطور دوا کے جائز ہے لیکن مسکرات کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے اور امام طحاویؒ کا بھی یہی مذہب ہے

اور امام مالک اور امام احمد کے یہاں مطلقاً محرمات مسکرات وغیر مسکرات کسی کو بھی بطور دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ حرابہ کا۔ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا۔ قطع طریق وحرابہ کے تحقق کیلئے امام ابو حنیفہؒ کے یہاں چند شرطیں ہیں۔ قطع طریق میدان اور جنگل میں ہو جو مسافتِ سفر کی دوری پر ہو۔ شہر مضافات شہر اور گاؤں میں قطع طریق کا تحقق نہیں ہوگا اسلئے کہ ان جگہوں پر مدد مل سکتی ہے۔ ہدایہ میں ہے ونحن نقول ان قطع الطریق بقطع المارۃ ولا تتحقق ذلک فی المصر وبقرب منه لان الظاھر لحوق الغوث۔

اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے وفی المغنی وظاھر کلام الخرقی انھم غیر محاربین لان فی المصر یلحق بہ الغوث غالبا فتذھب شوکۃ المعتدین ویکونوا مختلسین والمختلس لیس بقاطع۔ مگر امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ شہر و مضافات شہر و گاؤں سب جگہ پر قطع طریق متحقق ہوگا اور مشائخ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے افتی بھا المشائخ دفعا للشر المتغلبۃ المفسدین اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ مسئلہ کا اختلاف نہیں ہے بلکہ زمانہ کے اختلاف سے یہ فرق ہو گیا۔ امام صاحب کے زمانہ میں حکومت اور لوگ مدد کرتے تھے بعد میں یہ حال نہیں رہا۔ اور یہی مذہب امام شافعی اور امام مالک کا ہے۔

(۲) قطع طریق میں جماعت کا ہونا شرط ہے یا نہیں؟ تو جمہور علماء کے نزدیک شرط نہیں ہے بلکہ اس میں غلبہ اور قوت کا ہونا کافی ہے تاکہ اختلاس نہ ہو من قصد قطع الطریق فیشمل ما اذا کان واحد لہ منعۃ بقوتہ ونجدتہ وشمل العبد والمرأۃ فی ظاھر الروایۃ الا انھا لا تصلب (شامی) اور یہی مذہب دیگر ائمہ کا ہے۔

(۳) ان کے پاس سلاح یا سلاح کے حکم میں چیز کا ہونا ضروری ہے یا نہیں؟
تو امام احمدؒ کے یہاں ضروری ہے۔ مغنی میں ہے الشرط الثانی ان یکون معھم سلاحٌ فان عرضوا بالعصا و الحجارۃ فھم محاربون اور یہی مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ دن میں سلاح کا ہونا ضروری ہے مگر رات میں سلاح کا ہونا ضروری نہیں ہے وفی الھدایۃ وعنہ ان قاتلوا نھارًا بسلاحٍ او لیلًا بہ او بالخشب فھم قطاع الطریق لان السلاح لا یلبث والغوث یبطئ باللیالی۔
امام مالک اور امام شافعیؒ کے یہاں یہ سب چیزیں شرط نہیں ہیں انما تکفی القوۃ قال الشربینی لا یشترط فی قاطع الطریق عدد و لا ذکورۃ و لا سلاحٌ۔ اور شرح المنتقیٰ باجی میں ہے قال ابن القاسم واشھب قد یکون محاربًا وان خرج بغیر سلاح وفعل فعل المحاربین من التلصص و اخذ المال بمکابرۃ و قد یکون الواحد محاربًا بغیر سلاحٍ (تکملہ فتح الملہم)
اور جب متغلبین کے شر سے دفاع کیلئے ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیا گیا ہے تو موجود زمانہ میں فساد اور بڑھ گیا ہے اسلئے امام شافعیؒ کے قول کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔
(۴) قاطع کا مقصد اخذ مال ضروری ہے یا نہیں؟ امام شافعی و مالک کے یہاں اخذ مال کا قصد ضروری نہیں ہے۔ نہایۃ المحتاج میں ہے " ھو البروز لاخذ المال او لقتل او ارھاب مکابرۃ اعتمادًا علی الشوکۃ مع البعد عن الغوث اور شرح مختصر الخلیل میں ہے المحارب الذی یترتب علیہ احکام الحرابۃ قاطع الطریق ان یخیفھا لمنع سلوك ای مرور فیھا ولو لم یقصد اخذ مال المارین " تکملہ فتح الملہم شرح المنتقیٰ باجی ص۱۶۹ میں ہے وفی العتبیۃ والموازیۃ ان من خرج لقطع السبیل لغیر مالٍ فھو محارب مثل ان یقول لا ادع ھؤلآء یخرجون الی الشام او الی مصر او الی مکۃ فھٰذا محارب وقال ابن القاسم قتل الغیلۃ ایضا من المحاربۃ ان یغتال رجلًا او صبیا فیخدعہ حتّٰی یدخلہٗ موضعًا فیاخذ ما معہٗ فھو کالحرابۃ ص۱۶۹ -

حنفیہ کی عبارات کا بھی یہی تقاضہ ہے کہ اخذ مال کا قصد شرط نہیں ہے۔ اس سے ہوائی جہاز وغیرہ اغواء کرنیوالوں کا بھی حکم معلوم ہوگیا۔

حدِ حرابہ اللہ تعالیٰ نے أو کے ذریعہ بیان کیا ہے ان یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف اوینفوا الارض۔

أو تخییر کیلئے یا تفصیل کیلئے علیٰ حسب الجنایات۔ امام مالکؒ کے یہاں بعض شکل میں تخییر اور بعض شکل میں تفصیل کیلئے ہے اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں تفصیل کے لئے ہے۔

(۱) اگر قتل اور اخذ مال کا تحقق نہیں ہوا ہے تو نفی وجیل ہے۔ یہی مذہب شوافع کا ہے نیز امام احمدؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام مالکؒ کے یہاں امام کو اختیار ہے ان چاروں میں جو مناسب ہو اختیار کرے۔ (۲) صرف قتل کیا ہو اور مال کو نہ لیا ہو تو عندالامام حدًا قتل کیا جائے گا اور اولیاء مقتول کے معافی کا اختیار نہ ہوگا اور جس طرح بھی قتل کیا ہو اسکو قتل کیا جائیگا، یہی مذہب امام احمد اور امام شافعی کا ہے اور امام مالک کا ہے۔ (۳) صرف مال کو لیا ہو تو امام ابو حنیفہ واحمد اور امام شافعیؒ کے یہاں شرط ہے کہ ہر ایک کو مقدار نصاب ملا ہو تو قطع ید ورجل ہوگا۔ امام مالکؒ کے یہاں قلیل وکثیر مال سب کا حکم یکساں ہے مقدار نصاب ضروری نہیں ہے اور ان کے یہاں اس کی عقوبت تین قتل صلب قطع ید ورجل میں اختیار ہے۔ (۴) قتل بھی کیا ہو اور مال بھی لیا ہو تو امام کو اختیار ہے قطع ید ورجل کے بعد قتل کرے یا زندہ سولی پر چڑھادے یا چاہے صرف قتل کرے یا چاہے صرف سولی دے۔ یا قتل وسولی دونوں دے یا قطع ید ورجل کے بعد قتل وسولی تینوں کا حکم دے۔ امام محمد وشافعی واحمد کے یہاں قطع ید ورجل کا حکم نہ دیگر قتل وسولی کا حکم دے گا اسلئے کہ جان کے سوا دیگر جنایات جان کی جنایت میں داخل ہوجائینگی۔

أو کو تفصیل پر محمول کرنیکی روایت ابن عباس سے منقول ہے اور ابن جریر نے اسکو راجح قرار دیا ہے۔

وسمرت اعینھم :۔ تفعیل ومجرد دونوں سے: گرم سلائی آنکھ میں پھیردینا اور سمل پھوڑنا جس چیز سے بھی ہو۔ آپ کا انکی آنکھوں کو پھوڑنا قصاص کے طور پر تھا، والجروح قصاص کے قاعدہ سے آپنے ایسا کیا۔ حضرت انسؓ کی روایت میں ہے انما سمل النبی

صلے اللہ علیہ وسلم اعین اولئک لانھم سملوا اعین الرعاۃ مگر ترمذی نے ابن سیرین سے نقل کیا ہے کہ انما فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھذا قبل ان تنزل الحدود یعنی سورۂ مائدہ کی آیت انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ میں یہ عقوبت مذکور نہیں ہے، عکل وعرینہ کے واقعہ کے بعد یہ آیت نازل ہوئی۔

کچھ لوگ کہتے ہیں آپ پر عتاب کے طور پر نازل ہوئی جیساکہ روح المعانی میں امام لیث نے محمد بن عجلان سے نقل کیا ہے سمعت ابن عجلان انزلت ھذہ الآیۃ علیٰ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم معاتبۃ فی ذٰلک وعلمہ صلی اللہ علیہ وسلم عقوبۃ مثلھم مگر ابوعمر نے اس پر انکار کیا اور کہاکہ یہ سزا خاص طور سے عکل وعرینہ والوں کی تھی پھر اس کے بعد دوسرے محاربین کے بارمیں یہ حکم نازل ہوا اور سمل اعین منسوخ ہوگیا۔

بعض حضرات اس کا شانِ نزول مرتدین کو بتاتے ہیں اور دلیل کے طور پر کہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ کفار ہی سے صادر ہو سکتا ہے نہ کہ مسلمانوں سے مگر الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا کی آیت دلالت کرتی ہے کہ یہ آیت قطاع الطریق کے بارے میں اتری ہے اور آیت ربوا میں فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ سے معلوم ہوا کہ مسلمانوں کے عمل پر بھی محاربہ کا اطلاق ہوتا ہے اسلئے صحیح یہی ہے کہ یہ آیت مرتدین کے بارے میں نہیں ہے ان کے لئے تو من بدل دینہ فاقتلوہ کا حکم ہے۔ عکل اور عرینہ کے واقعہ میں اتفاق سے محاربہ کے ساتھ ارتداد بھی موجود تھا

قال کنت جالسًا خلف عمر بن عبد العزیز فقال للناس ما تقولون فی القسامۃ فقال عنبسۃ۔ روایت مختصر ہے اس کی تفصیل بخاری شریف ص۱۰۱۹ج۲ میں ہے۔

عمر بن عبد العزیز نے قسامۃ میں قصاص ہوگا یا نہیں، اس مسئلہ کو لوگوں سے پوچھا تو زیادہ لوگوں نے قصاص کا فتویٰ دیا، ابوقلابہ سے سوال کیا تو انھوں نے کہاکہ نہیں اور عقلی ونقلی دلیل پیش کیا تو لوگوں نے جس میں عنبسہ بھی تھے حضرت انسؓ کی حدیث سے اعتراض کیاکہ موجب قتل تین میں منحصر نہیں ہے تو ابوقلابہ نے جواب دیاکہ حدیث انس اس میں داخل ہے۔ ھؤلاء ارتدوا عن الاسلام وقتلوا وسرقوا تو عنبسہ نے انکی تعریف کی۔

باب ثبوت القصاص فی القتل بالحجر وغیرہ

قتل کی مختلف قسمیں ہیں۔ (۱) قتل عمد (۲) شبہ عمد (۳) قتل خطار۔ پھر قتل خطار کی دو قسم۔ (۱) قاتل کے گمان میں غلطی واقع ہو شکار سمجھ کر قتل کیا اور انسان ثابت ہوا (۲) نفس فعل میں غلطی ہو گئی نشانہ بہک کر دوسرے کو لگ گیا (۴) قائم مقام خطار کے ہو، جیسے سونے والا کسی پر گر پڑے اور وہ مر جائے۔

قتل عمد :- عمد کے معنٰے قصد کے ہیں لہٰذا اصل تو یہ ہے کہ قتل کا قصد ہو مگر قصد امر مخفی ہے اسلئے شریعت نے قضائً آلہ کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے۔

انما شرط فیہ الآلۃ لان العمد ھو القصد ولا یوقف علیہ الا بدلیلہ ودلیلہ استعمال القاتل الآلۃ فاقیم الدلیل مقام المدلول لان الدلائل تقوم مقام مدلولاتہا فی المعارف الظنیۃ ولا یقبل قول القاتل لم اقصد قتلہ (شامی ص۳۳۹ ج۵)

لیکن یہ قضاءً ہے دیانۃً اس کا اعتبار ہوگا حضرت ابوہریرہ کی حدیث قُتِلَ رَجُلٌ علیٰ عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فرفع ذٰلک الی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فدفعہ الیٰ ولی المقتول فقال القاتل یارسول اللہ ما اردت قتلہ قال فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انہ ان کان صادقا ثم قتلتہ دخلت النار

المعتصر ص۳۰۲ میں ہے وذٰلک لان البینۃ قامت علی قتل اخیہ بفعل ظاھرہ العمد والمدعیٰ علیہ کان اعلم بنفسہ انہ غیر عامد فقولہ علیہ السلام کنت مثلہ یعنے انہ فی الظاھر من اھل النار فان کان صادقا فی عدم القصد فقتلتہ کنت ایضا من اھل النار۔

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اگر عمد کے انکار میں سچا ہے تو تمہارا قتل کرنا فی نفسہ موجب نار ہے گرچہ تمہارے لئے عارض کی بنا پر موجب نار نہ ہو اس لئے کہ اس کا عمد سے انکار کرنے کو ولی کا تصدیق کرنا ضروری نہیں ہے۔ اگر ولی دل وزبان دونوں سے انکو جھوٹا جانتا ہے تو قضاءً و دیانۃً قتل کرنا جائز ہے البتہ بہتر ہو گا کہ قتل نہ کرے کہ ممکن ہو واقع

میں سچا ہو۔ اگر ولی زبان سے تکذیب کرتا ہے مگر دل میں سچا جانتا ہے تو قضاءً قتل صحیح ہو گا دیانۃً قتل صحیح نہ ہو گا۔ اگر زبان و دل دونوں سے تصدیق کر دے گا تو دیانۃً وقضاءً کسی طرح قتل جائز نہ ہو گا۔

اور اگر زبان سے تصدیق کر دیا۔ دل سے تصدیق و عدم تصدیق کچھ بھی نہیں تو قتل کرنا جائز نہ ہو گا اسلئے کہ زبان سے تصدیق یہ عفو کے حکم میں ہے عفو کے بعد قصاص جائز نہیں ہے۔

عمد کی دلیل کس طرح کا آلہ ہو گا؟

اس میں امام صاحب، صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا اختلاف ہو گیا۔ عندالامام ایسا آلہ ہو جو سلاح یا سلاح کے قائم مقام ہو۔ سلاح کے سلسلہ میں شامی نے جوہرہ سے نقل کیا ہے کہ جمیع ماکان من الحدید سواء کان یقطع او یبضع کالسیف و مطرقۃ الحدید سواء کان الغالب منہ الھلاک ام لا وکذا کل مایشبہ الحدید کالصفر والرصاص والذہب والفضۃ سواء کان یبضع او یرض حتی لو قتلہ بالمثقل منہا یجب القصاص۔ اس پر بندوق کے چھرے سے قتل کیا ہو اس کو جنس حدید سے کہا ہے۔

اور صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں عمد کی دلیل ایسی چیز سے قتل کرنا جس سے عام طور سے آدمی مرجاتا ہے، دھار دار ہونا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا بڑی لاٹھی بڑے پتھر وغیرہ سے مار دیا تو بھی قتل عمد ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ٹھیک ہے یہ آلاتِ قتل ہیں مگر اس کو غیر قتل میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر عمد کا انکار کرتا ہے تو اس کا اعتبار ہو گا، اگر اقرار کرتا ہے تو عمد ہو گا۔ اسی لئے علامہ شامی نے مجتبیٰ سے نقل کیا ہے یشترط عند ابی حنیفۃ فی شبہ العمد ان یقصد التادیب دون الاتلاف۔

امام صاحبؒ کی دلیل

نعمان بن بشیر کی روایت کل شیٔ خطاء الا السیف وفی کل خطاء ارش وفی سندہٖ جابر الجعفی و ابو عازب مسلم بن اراک اخرج الدارقطنی من طریق زھیر وقیس عن جابر عن ابی عازب عن النعمان ومن طریق قیس عن ابی حصین عن ابراھیم

عن النعمان - ابن ماجہ نے مبارک بن فضالہ عن الحسن عن ابی ہریرۃ "لاقود الا بالسیف" کے الفاظ سے نقل کیا ہے اور دار قطنی نے اس سند سے نقل کرنے کے بعد نقل کیا ہے کہ انس نے حسن سے سوال کیا کہ آپ نے کس سے سنا تو کہا النعمان بن بشیر سے۔

عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت ابوداؤد ونسائی وابن ماجہ میں اور ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الا ان دیۃ الخطأ شبہ العمد ما کان بالسوط والعصا مائۃ من الابل الی اخرہ۔

دوسری روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رواہ ابوداؤد قال عقل شبہ العمد مغلظ مثل عقل العمد ولا یقتل صاحبہ وذلک ان ینزو الشیطان بین الناس فیکون رمیا فی عمیاء فی غیر ضغینۃ ولا سلاح۔

اور ابن عمر کی روایت مرفوعاً اخرجہ ابوداؤد وابن ماجہ الا ان دیۃ الخطاء شبہ العمد ما کان بالسوط والعصا۔

اس کے علاوہ حضرت ابوہریرہ کی حدیث جو بخاری مسلم اور دیگر کتب میں موجود ہے کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتوں نے باہم لڑائی کیا فرمت احدھما الاخری بحجر اور دوسری روایت میں ہے "ضربت امرأۃ ضرتھا بعمود فسطاس" اور ایک روایت میں ہے "فضربت احدھما علی الاخری بمسطح جس میں مضروبہ مرگئی فجعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیۃ المقتول علی عصبۃ القاتل

یہ مضمون ابوہریرۃؓ اور مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت میں موجود ہے، اسی طرح جابرؓ کی روایت میں بھی دیت کی بات منقول ہے۔ صرف ابوداؤد کی ایک روایت میں ابن جریج عن عمرو بن دینار عن طاؤس عن ابن عباس عن عمر میں ضاربہ کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا مگر ابن جریج نے اس پر اعتراض کیا تھا کہ طاؤس کے بیٹے اسکو نقل کرتے ہیں اور اس میں قتل کا ذکر نہیں۔ اسی طرح سفیان نے نقل کیا تو اس میں ضاربہ کے قتل کا تذکرہ نہیں ہے۔ شاید عمرو بن دینار کو قتل کے حکم میں شبہ ہو گیا تھا۔ امام صاحب کا استدلال ان روایتوں سے اس طرح ہے کہ آپ نے پتھر عصا اور سوط کے سلسلہ میں کوئی تفصیل نہیں بیان کی اور سب کو آپ نے شبہ عمد قرار دیا اور اس عورت کے سلسلہ میں اس پتھر یا عمود

کی کوئی تفصیل نہیں پوچھی اور اس میں دیت لازم قرار دی اور نعمان بن بشیر کی حدیث کل شیء خطاء الا بالسیف سے بھی اس کی تائید ہو رہی ہے اور ائمہ ثلاثہ وصاحبین اسکو چھوٹے پتھر اور چھوٹی لاٹھی پر محمول کرتے ہیں۔ جس سے عام طور سے جان نہیں جاتی۔

مگر حنفیہ نے امام صاحب کے قول کی تنقیح کرتے ہوئے بڑی تعمیم کردی ہے کہ حدید جیسا بھی ہو اور اسی کے حکم میں سونا چاندی پیتل تانبہ سب کو داخل کردیا ہے اس لئے موجودہ دور میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا قول ہی زیادہ لائق عمل ہے اسلئے کہ لوگوں نے جان لینے کیلئے طرح طرح کی چیزیں ایجاد کر رکھی ہیں جسطرح زہر کا پلانا ظاہر الروایۃ کے مطابق موجب قصاص نہیں تھا مگر زمانے کے خراب ہونیکی بناء پر قصاص کو واجب قرار دیا جاتا ہے تو یہاں پر بھی صاحبین کا قول مناسب ہے۔

حضرت انسؓ کی حدیث

ایک یہودی نے ایک لڑکی کو اس کا زیور لینے کے لئے اس کے سر کو پتھر سے کچل دیا، اس لڑکی کو آپکی خدمت میں لایا گیا تو ابھی اس میں جان باقی تھی جن لوگوں کے بارے میں اس حرکت کا احتمال ہوسکتا تھا اس کا نام آپؐ نے لیا۔ ایک کا نام لیا تو لڑکی نے نہیں کا اشارہ کیا دوسرے کا نام لیا تب بھی نہیں کا اشارہ کیا، تیسرے کا نام لیا تو اس نے سر سے اشارہ کیا کہ ہاں اسی نے یہ حرکت کی ہے۔ تو آپؐ نے اس یہودی کو پکڑا اور اس کے سر کو کچلنے کا حکم فرمایا مگر صرف مقتول کے کہنے ہی سے مقدمہ ثابت نہیں ہوا ہے بلکہ دوسری روایت میں "فاقرّ" اس قاتل نے اقرار کیا۔ جس سے قتل کا کیس ثابت ہوا۔ مقتول نزع کی حالت میں اپنے قاتل کی نشاندہی کرے تو صرف مجروح کے قول سے قتل ثابت نہیں ہوگا۔ اس پر ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کا اتفاق ہے۔ لیکن امام مالک کے نزدیک اس سے لوث کا ثبوت ہوگا جو موجب قسامۃ ہوگا۔ اگر اولیاء مقتول اس پر قتل کا دعویٰ کرکے قسم کھائیں گے تب اس کو قتل کیا جائے گا۔

غیر سلاح سے قتل

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مذہب ابھی بیان کیا جاچکا ہے کہ آلہ قتل ایسا ہونا چاہئے جس سے عام طور سے

جان چلی جاتی ہے تو وہ قتل عمد اور موجب قصاص ہے مگر امام صاحب کے نزدیک موجب قصاص نہیں ہے۔ یہ حدیث ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے خلاف ہے کیونکہ اس میں نبی کریم علیہ السلام نے قصاص لیا۔ امام صاحب کی طرف سے اس حدیث کا کئی ایک جواب دیا جاتا ہے۔

(۱) آپ کا اس یہودی کو قتل کرنا تعزیرًا و سیاسۃً تھا، قصاص کے طور پر نہیں تھا اسلئے کہ وہ یہودی پہلے سے مجرم تھا۔ (۲) لا قود الا بالسیف کی حدیث سے اسکو منسوخ قرار دیا جائے، مگر صرف احتمال سے نسخ کا فیصلہ نہیں کیا جاتا ہے جب تک کہ مقدم و مؤخر کا علم نہ ہو۔ (۳) یہودی کا مقصد ہی جاریہ کو قتل کرنا تھا تاکہ اسکے ہار لینے کا راز چھپا رہے اس لئے ممکن ہے جہاں اس نے اس فعل کا اقرار کیا اس کا بھی اقرار کیا ہو کہ میرا مقصد جان سے مارنا تھا۔ اور جب قتل کا قصد و عمد پایا جائے تو عند الامام آلہ کے محدد ہونے کا اعتبار نہیں رہ جاتا کما بیّن من قبل

قاتل سے کیفیتِ قتل میں قصاص

امام شافعی و مالک و احمد کے یہاں قاتل نے جس کیفیت کے ساتھ قتل کیا ہے اسی طرح قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا بشرطیکہ وہ فعل خود گناہ نہ ہو۔ مثلاً کسی کو زنا کے ذریعہ قتل کر دیا ہو، لواطت سے قتل کر دیا ہو۔ تو یہ عمل اس کے ساتھ نہیں کیا جائیگا۔ ان لوگوں کا استدلال فان عاقبتم بمثل ما عوقبتم بہ سے ہے اور اسی طرح جزاءُ سیئۃٍ سیئۃٌ بمثلھا سے ہے۔ اور اس حدیث سے ہے کہ اس یہودی نے اس لڑکی کا سر پتھر سے کچلا تھا تو آپ نے بھی قصاص میں اس کے سر کو کچل دیا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے یہاں تلوار اور وہ جو تلوار کے حکم میں ہو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ آیت النفسُ بالنفسِ کیوجہ سے کہ نفس جان لینے میں مماثلت مطلوب ہے، جان لینے کے طریقے میں مماثلت مطلوب نہیں ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے مُثلہ کی حدیث سے اس طرح کی حدیثوں کو منسوخ قرار دیا ہے مگر مُثلہ ہر صورت میں ممنوع نہیں ہے۔ چور کا ہاتھ کاٹنا یا میدانِ جنگ میں حملہ کرتے وقت ہاتھ پیر پر وار کر دینا جس سے ہاتھ یا پیر کٹ جائے درست ہے۔

اسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ قصاص کے طور پر درست ہو۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ جو شخص جرائم میں مشہور ہو تو تعزیر و سیاست کے طور پر ایسا کرنا جائز ہے۔ نبی کریمؐ کا عمل سیاست و تعزیر کے طور پر تھا۔

ابو حنیفہؒ اور عربی زبان

ابو حنیفہؒ سے ابو عمرو بن علاء مشہور قاری نحوی نے پوچھا کہ کیا قتل بالمثقل موجب قصاص ہے؟

تو امام ابو حنیفہؒ نے اپنے مذہب کے مطابق جواب دیا کہ نہیں، تو ابو عمرو نے کہا ولو قتلہٗ بحجر منجنیق، تو ابو حنیفہؒ نے فرمایا ولو قتلہٗ باباقبیس۔

ابو حنیفہ نے اسماء ستہ مکبرہ کو حالت جر میں الف کے ساتھ پڑھا، بابی قبیس کی جگہ ابا قبیس پڑھا، لوگ اس سے ابو حنیفہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ انکو عربی نہیں آتی۔ الروض الباسم میں اس کے مختلف جواب دیئے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد پر اجماع ہے کہ اگر کوئی ان کے زمانے میں مخالف بھی رہا ہو تو بھی اس کے بعد اجماع ہو گیا ہے۔ ان کے اقوال علماء اسلام کے درمیان متداول ہیں۔

تابعین سے لیکر آج تک تمام مملکت اسلامی میں دائر و سائر ہیں مسلمانوں کا ایک طبقہ اس پر عامل ہے دوسرا طبقہ عمل کرنیوالوں پر انکار نہیں کرتا ہے۔ کسی مسئلہ میں اجماع کے اثبات کا یہی طریقہ ہے، کسی شخص کے مجتہد ہونیکی اور مفتی ہونیکی سب سے بڑی پہچان یہ ہے کہ کسی شخص کا فتویٰ دینا اور عام مسلمین کا اس کیطرف رجوع کرنا بلا علماء، فضلاء کے انکار کے یہ اسکے مفتی ہونیکی دلیل ہے۔ تو خیر القرون کے زمانے میں امام ابو حنیفہؒ کا فتویٰ دینا اور انکی طرف لوگوں کا رجوع کرنا بلا انکار کے کیوں نہیں دلیل بنے گا کہ وہ مجتہد و مفتی تھے اور اسی تواتر سے ان کا فضل، انکی عدالت، ان کا تقویٰ اور انکی امامت بھی ثابت ہو گی۔

علماء کا ان کے مذہب کو نقل کرنا یہ خود دلیل ہے کہ لوگ ان کے اجتہاد کے قائل تھے۔ ابو حنیفہؒ نے عرب کا وہ دور پایا ہے جب عربی زبان صحیح درست تھی، اور وہ جریر و فرزدق کے معاصر ہیں، حضرت انسؓ کو سن تمیز میں دیکھا ہے

اس دور میں عربی زبان میں تغیر بہت کم واقع تھا اور اس زمانے میں بیشتر مشاہیر کا علم لغت اور فن ادب سے مشغلہ نہیں تھا اس لئے کہ اس کی ضرورت ہی نہیں تھی جسکو علم تاریخ سے ذرا بھی لگاؤ ہے اس پر یہ بات واضح ہے اور پھر ابن اثیر نے تو کتاب نہایہ کے دیباچے میں اسکی تصریح بھی کردی ہے۔ تو علم نحو میں مہارت اور عربیت کی تحکم کو ابو حنیفہ ہی کیلئے کیوں ضروری قرار دیا جائے، فرزدق و جریر کے اشعار سے استدلال کیونکر درست ہو گا۔

رہا ابا قبیس کا لفظ اگر اس کو غلط قرار دیا جائے تو سب سے پہلے اسکو صحیح سند سے ثابت کیا جائے کہ ابو حنیفہؒ نے کہا اور صحیح سند سے ثابت بھی ہو جائے تو اس کے مقابلے میں ابو حنیفہؒ کا اجتہاد ان کا علم وفضل متواتر و متفق علیہ ہے۔

ایک ظنی چیز سے قدح واعتراض کرنا درست نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ یہ لفظ استعمال کرنا عدم معرفت اور عدم علم کی دلیل نہیں ہوسکتی اسلئے کہ کتنے علماء عربیت عامی زبان میں گفتگو کرتے اور جان بوجھ کر لفظ کا غلط تلفظ استعمال کرتے تھے مگر اس سے انکی عربی دانی پر اثر نہیں پڑتا، تو ابو حنیفہؒ پر کیوں پڑ جائے گا۔ اگر ابو حنیفہؒ سے قطعی طور سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ انھوں نے یہ لفظ استعمال کیا۔ تب بھی اس سے ابو حنیفہ کی عربیت پر اثر نہیں پڑتا ہے اس لئے کہ یہ لحن اور غلط نہیں بلکہ یہ صحیح لغت ہے، فراء نے اسکو نقل کیا ہے۔ اسماء ستہ مکبرہ کا اعراب تینوں حالت میں الف کے ساتھ بلحارث کی لغت ہے اور عربی الفاظ اور اس کے محاورات اتنے ہی نہیں ہیں جو کتابوں میں منقول چلے آرہے ہیں اسلئے کہ اسلام کے بعد عرب جہاد میں مشغول ہو گئے، شعر اور اس کی روایت سے غافل ہو گئے اسلام جب فارس و روم میں پھیل گیا عرب امصار و بلاد میں اطمینان سے رہنے لگے تو پھر شعر کی روایت کیطرف لوٹے مگر اسوقت تک کتنے لوگ مر چکے تھے، قتل ہو چکے تھے اور کتنا حصہ ضائع ہو گیا اسلئے ابن جنی نے کہا کہ جب آدمی فصیح ہو ایک آدھ بات ایسی منقول ہو کہ عام استعمال اس کے خلاف ہو تو اس کے بارے میں حسن ظن رکھنا چاہئے کہ اسکو یہ بات پرانی لغت سے حاصل ہوئی ہوگی جس کے اب آثار و نشانات مٹ گئے ہیں۔

باب الصائل علی نفس الانسان او عضوہ

عمران بن حصین کی روایت:- یعلی بن منیہ او ابن امیۃ باپ کا نام امیہ اور ماں کا نام منیہ تھا اسلئے دونوں بات صحیح ہے۔

رجلا - یہ شخص یعلی کا اجیر و ملازم تھا - صفوان بن یعلی کے واسطہ سے روایت ہے کہ ان اجیر لیعلی عض رجل ذراعہ کاٹنے والے یعلی تھے جیساکہ باب کی پہلی حدیث سے معلوم ہوا۔ اکثر روایات میں ذراع کا لفظ آیا ہوا ہے، بعض میں ید کا۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے مگر بخاری کی معلق روایت میں اصبع کا لفظ آیا ہے۔ حافظ نے ذراع کو ترجیح دیا ہے۔ کثرت روایت کی بناء پر اور اصبع کی روایت ابن علیۃ تنہا ابن جریج سے نقل کرتے ہیں انفراد ابن علیۃ عن ابن جریج بلفظ الاصبع لایقاوم ھذہ الروایات المتعاضد علی الذراع۔

جس کا ہاتھ کاٹا گیا اس نے زور سے اپنا ہاتھ کھینچا جس سے یعلی کا آگے کا دانت گر گیا۔ مقدمہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش ہوا۔ آپنے دانت کاٹنے والے کو زجر و توبیخ فرماتے ہوئے کہا کہ تم اس کا گوشت کھانا چاہتے تھے، اونٹ کیطرح اس کو چبانا چاہتے تھے۔ آدمی اپنے دفاع کیلئے مجبور ہے آپ نے کچھ بھی واجب نہیں فرمایا نہ قصاص نہ دیت۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آدمی کو اپنے دفاع و بچاؤ کا حق ہے، اسی طرح اپنے مال کے بھی دفاع کا حق ہے۔ فمن اعتدیٰ علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم۔

آپنے فرمایا من اشار بحدیدۃ الی احد المسلمین یرید بھا قتلہ فقد وجب دمہ وہ حلال الدم ہو گیا اس لئے کہ اگر اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتا تو قتل کر دیتا جس سے وہ مباح الدم ہو جاتا تو اپنے مقصد کو پورا کرنے سے پہلے بھی مباح الدم ہو گیا۔ اگر مقصد کو پورا کرنیکے بعد مباح الدم نہ ہو تو مقصد کے پورا کرنے سے پہلے بھی مباح الدم نہ ہو گا۔ اسی لئے ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ کوئی کسی کے ہاتھ پر تلوار چلاکر اس کا ہاتھ کاٹ کر رک گیا تو اب اس کے دفاع میں اسکو قتل کرنا جائز نہ ہو گا

ہاں اگراب بھی قتل کے درپے ہے تو اسکو قتل کرنا جائز ہے، اسی طرح کاٹنے والا اگراپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے تو قصاص واجب ہوتا۔ تو مقصد پورا کرنے سے پہلے دفاع میں ایسا کیا تو وہ ہدر ہو گا۔ یہی مذہب ائمہ اربعہ کا ہے۔

باب اثبات القصاص فی الاسنان

حدیث انس رضی مرد وعورت میں باہم جان میں قصاص پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے مگر مرد وعورت کے اعضاء کے درمیان قصاص میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں جان کیطرح اعضاء میں بھی باہم قصاص ہے اور عندالاحناف اعضاء حکم میں مال کے ہیں اور دونوں کی مالیت میں تفاوت ہے اسلئے مساوات کا تحقق نہ ہوا، جسکی وجہ سے قصاص جاری نہ ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی اَلسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحُ قِصَاصٌ سے ہے اس طرح مسلم کی حدیث سے کہ اخت ربیع یا خود ربیع نے ایک انسان کا دانت توڑ دیا تو آپ نے قصاص کا حکم دیا۔

حدیث انس رضی میں اختلاف امام مسلم رح نے ثابت عن انس نقل کیا تو اختُ الرّبیع ام حارثہ کا قصہ نقل کیا۔ اور بخاری رح نے عن حمید عن انس نقل کیا تو اس میں ہے کہ ان الربیع کسرت ثنیۃ جاریۃ یعنی خود ربیع نے دانت توڑا۔ دوسرا اختلاف مسلم کی روایت میں قصاص کے حکم کے بعد ام الربیع نے قسم کھا کر کہا کہ قصاص نہیں لیا جا سکتا ہے۔ اور بخاری کی روایت میں ہے کہ ربیع کے بھائی انس بن نضر نے قسم کھائی تھی۔ بخاری کی اکثر روایات میں ربیع کا تذکرہ ہے اور جس کا دانت ٹوٹا وہ عورت ہے اور مسلم کی روایت میں انسان ہے مگر انسان کا اطلاق مرد وعورت دونوں پر ہوتا ہے۔ بخاری کی روایت کے قرینہ سے انسان سے جاریہ مراد لیا جائیگا جس کیوجہ سے یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کی مستدل نہیں ہوسکتی اور یہ حدیث احناف کیلئے خلاف نہیں ہوگی۔

القصاص۔ القصاص ادوافعل کی بناء پر منصوب ہے۔

القتص من فلانة واللہ لا یقتص منھا اس سے بظاہر آپکے حکم کورد کرنا معلوم ہوتا ہے اور آخر حدیث میں آپ نے اس قسم کھانیوالے کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ان من عباد اللہ من لو اقسم علی اللہ لابرہ کہ اللہ کا ان سے غایت درجہ تعلق ہے کہ اللہ انکی بات کو پورا کر دیتا ہے۔ اس لئے کہا جائیگا کہ بظاہر عبارت سے آپ کے حکم کو رد کرنا معلوم ہوتا ہے مگر انکی غرض رد کرنا نہیں تھا بلکہ خدا کے فضل پر اعتماد کرتے ہوئے انکو اس کا یقین تھا کہ اللہ ان سے قصاص نہیں لینے دے گا۔ اس لئے قصاص کے وقوع کی نفی کی ہے۔ اس سے ایک بات اور معلوم ہوئی کہ ہمیشہ ظاہر الفاظ پر حکم نہیں لگا دینا چاہئے اس لئے کہ آدمی بعض مرتبہ کسی حالت کے غلبہ کے وقت کوئی صحیح بات کہنا چاہتا ہے مگر تعبیر میں کوتاہی ہو جاتی ہے اس لئے اس میں چشم پوشی کرنی چاہئے۔

مایباح بہ دم المسلم

حدیث ابن مسعود و عائشہ

عبداللہ بن مسعود کی حدیث | تین طرح کے لوگ مباح الدم ہو جاتے ہیں اسمیں سے التارك لدینہ المفارق للجماعۃ - المفارق للجماعۃ، التارک لدینہ کی صفت ہے یعنی جماعت مسلمین کے عقیدہ سے الگ کوئی عقیدہ اختیار کیا ہو اسلئے کہ مرتد ہونیکے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ دین کے ہر عقیدہ کا منکر ہو۔ موجبات قتل کو تین میں منحصر کیا گیا ہے اس کے سوا وہ موجب قتل نہیں ہیں بلکہ موجب قتال ہیں۔

قال السندھی المقصود من ھذا الحدیث بیان انہ لا یجوز قتلہ الا باحدی ھذہ الخصائل الثلاث لا انہ لا یجوز القتال معہ فلا اشکال بالباغی لان الوجود ھناك القتال لا القتل یجوز ان یجعل قتل الصائل من باب القتال لا القتل۔

باب اثم من سن القتل

حدیث ابن مسعودؓ آدمؑ کا پہلا بیٹا اس نے ظلماً قتل ایجاد کیا اور اس سے توبہ نہیں کیا اسلئے قیامت تک جتنے ظلماً قتل ہوں گے سب کے قتل کا فاعل بالسبب ہوا اسلئے ان سب کا گناہ اس کے ذمہ ہوگا۔

من سن سنۃ سیئۃ فی الاسلام کان علیہ وزرھا ووزر من عمل بھا کے مطابق ہے اور لاتزر وازرۃ وزر اخری کے خلاف نہیں ہے اس لئے کہ یہ بھی اسی کا وزر ہے۔ اگر کوئی برا طریقہ ایجاد کرنے کے بعد میں اس سے توبہ کرلے تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اس کے بعد اس طریقہ پر عمل کرنے والوں کا گناہ اس کے سر نہیں لگاتے ہیں۔

باب المجازاۃ بالدماء وانھا اول مایقضیٰ

حدیث ابن مسعودؓ اس روایت میں دم کو اول مایقضیٰ بین الناس یوم القیامۃ فرمایا گیا ہے اور ابوہریرہ کی ایک روایت میں" اول مایحاسب بہ العبد یوم القیامۃ صلاتہ فرمایا گیا ہے۔ علماء نے دونوں کے درمیان جمع کرتے ہوئے کہا کہ دماء کی اولیت حقوق العباد کے اعتبار سے ہے اور صلاۃ کی حقوق اللہ کے اعتبار سے ہے اور اصح یہ ہے کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اسلئے کہ ایک میں فیصلہ کی بات ہے دوسرے میں حساب وکتاب کی بات ہے۔

باب تغلیظ تحریم الدماء والاعراض والاموال

حدیث ابی بکرہ ایوب عن ابن سیرین عن ابی بکرہ کی حدیث ان الزمان استدار کھیئتہ یوم خلق السموٰت والارض۔

(۱) ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اہل عرب قتل و غارت کے لئے محرم کی حرمت کو صفر میں منتقل

کردیتے تھے اور اس کا اعلان حج کے موقعہ پر ہوتا تھا کہ امسال محرم کی حرمت محرم میں برقرار رہے گی یا اس کی حرمت صفر میں منتقل کردی گئی ہے اور محرم حلال ہوگا۔ انما النسئ زیادۃ فی الکفر کا یہی مفہوم ہے۔ اسی بناء پر حج اپنے وقت پر ہوتا تھا اس میں کوئی تغیر وتبدل نہیں ہوا تھا۔ آپ نے نسئ کی اس رسم کو باطل کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ نے جب آسمان وزمین کو پیدا کیا اور اس میں جس طرح چار ماہ حرمت والے تھے ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم، رجب اسی طرح سے اب احکامات جاری رہیں گے اور نسئ کی رسم کو ختم کیا جارہا ہے۔

(۲) عرب میں قمری مہینے کا رواج تھا جس سے حج سردی گرمی برسات ہر موسم میں واقع ہوتا تھا۔ اہل عرب نے اسکو شمسی مہینہ کی مطابقت کیلئے لوند لگائے تھے جسکو عربی میں کبیسہ کہا جاتا ہے تاکہ حج ایسے ایام میں واقع ہو جو تجارت کیلئے موافق ہو اس کیلئے وہ لوگ ہر سال میں گیارہ دن کا اضافہ کرتے یا ہر تین سال میں ایک ماہ کا اضافہ کردیتے اور ایک ماہ کو دو ماہ کا کردیتے تھے۔ جیسے کہ ہندوستان کے ہندوؤں کے یہاں ہے اس سے حج کے اوقات میں اور اشہر حرم کی تحریم میں خلل ہوجاتا تھا اور اس بنیاد پر بعض لوگوں نے کہا کہ ۹ھ میں حضرت ابوبکرؓ کو امیر الحاج بناکر آپ نے حج کرایا خود آپ حج کیلئے تشریف نہیں لے گئے۔ اور ۱۰ھ میں یہ تغیر وتبدل ہوتے ہوتے اصلی صورت پر آگیا تھا اس لئے کہ اس حساب سے ہر سال میں ہر ماہ اپنے اپنے وقت پر آجاتے ہیں، اسی طرح ذی الحجہ اپنے وقت پر آگیا تھا۔ جس کو آپ نے الزمان قد استدار کھیئتہ سے تعبیر فرمایا ہے۔

منھا اربعۃ حرم ثلاث متوالیات ذوالقعدہ وذی الحجۃ والمحرم ورجب شھر مضر بین جمادی وشعبان۔

بالاتفاق علماء کے اشہر حرم یہی چار ہیں البتہ اسکو شمار کرنے میں اختلاف ہوگیا ہے علماء مدینہ اور جمہور علماء کے یہاں اس کی ترتیب اسی حدیث کے مطابق ہے ذوقعدہ، ذوالحجہ، محرم، رجب ہیں، جس کی وجہ سے ذوقعدہ وذی الحجہ ایک سال میں اور محرم ورجب دوسرے سال میں ہوں گے اور علماء کوفہ کے یہاں محرم، رجب، ذوقعدہ وذوالحجہ

کی ترتیب ہے جس سے سب ایک سال میں شمار ہوں گے۔

رجب شہر مضر بین جمادی وشعبان کہنے کیوجہ یہ ہے کہ رجب کے نام میں قبیلہ مضر وربیعہ کا اختلاف تھا۔ قبیلہ ربیعہ کے لوگ رجب رمضان کو کہتے تھے اور قبیلہ مضر کے لوگ موجودہ رجب جو جمادی وشعبان کے درمیان واقع ہے اس پر اطلاق کرتے تھے۔ اس لئے اس کی تعیین کیلئے نبی علیہ السلام نے رجب مضر اور بین جمادی وشعبان کی قید لگائی ہے دوسری وجہ۔ دوسرے قبائل کے لوگوں کی بہ نسبت مضر کے لوگ رجب کی زیادہ تعظیم اور اس کا احترام کرتے تھے اسلئے رجب کی نسبت قبیلہ مضر کیطرف کردی گئی۔

فان دماءکم واموالکم واعراضکم حرم علیکم کحرمۃ یومکم ھذا فی بلدکم ھذا فی شہرکم ھذا۔ آپ نے ای شہر ہذا، ای بلد ہذا، ای یوم ہذا کا سوال لوگوں کو متوجہ کرنے کیلئے کہا تھا تاکہ آنے والی بات دل ودماغ میں نقش ہوجائے۔ لوگوں کی جان ومال وعزت وآبرو اس دن جو اس ماہ میں اس بلد حرام میں واقع ہے تشبیہ دینا اسلئے تھا کہ انکی حرمت ان کے دل پر نقش تھی اور معروف ومشہور تھی اور جان ومال عزت وآبرو کا احترام ان کے قلوب میں نہیں تھا۔ اس لئے آپ نے اس سے تشبیہ دیا ہے۔

لا یضرب بعضکم رقاب بعض

کسی روایت میں کفارا ہے۔

ابن عون عن ابن سیرین کی روایت میں ثم انکفأ الی کبشین املحین فذبحھما والی جزیعۃ من الغنم فقسمھا۔

جزیعۃ مصغر بھی پڑھا گیا ہے، اور مکبر جزیعۃ، فعیلۃ بمعنی مفعولۃ کے۔ مصغر کی صورت میں جزعہ بکسر الجیم کی تصغیر ہے: القلیل من الشئ، اور مکبر کی صورت میں القطعۃ کے معنے میں ہے۔

ابن سیرین کے تلامذہ میں سے صرف ابن عون اس زیادتی کو نقل کرتے ہیں۔

امام مسلمؒ نے ایوب وقرہ عن ابن سیرین عن ابی بکرہ کی حدیث اس باب میں نقل کی اس میں یہ زیادتی نہیں ہے بلکہ کتاب الضحایا میں ایوب وہشام عن ابن سیرین عن

انس کی روایت میں اس زیادتی کو نقل کیا ہے۔ ابن عون نے وہم کی بناء پر اسکو ابوبکرہ کی حدیث میں داخل کر دیا ہے قال الدارقطنی قولہ ثم انکفاء الی آخر الحدیث وہم من ابن عون فیما قیل وانما رواہ ابن سیرین عن ابی بکرہ فادرجہ ابن عون منہا فی ہٰذا الحدیث۔

حضرت وائل کی روایت

ایک شخص قاتل کو پکڑ کر لایا اور کہا کہ اس نے میرے بھائی کو قتل کر دیا ہے۔ آپ نے پوچھا۔ اس پر مقتول کے ولی نے کہا کہ اگر منکر ہو تو میں ابھی شہادت پیش کرتا ہوں۔ قاتل نے کہا کہ ہاں میں نے قتل کر دیا ہے۔ مگر واقعہ یوں ہے کہ ہم لاٹھی سے مار مار کر ببول کا پتا جھاڑ رہے تھے۔ اس نے مجھکو برا بھلا کہا اور مجھکو غصہ دلایا، میں نے کلاڑھی لیکر اس کے سر پر مار دیا جس سے وہ مر گیا۔

آپ نے فرمایا تمہارے پاس کچھ ہے جو تم اولیاء مقتول کو دیت میں دے سکو۔ اس نے کہا کہ بس میرے پاس میری چادر اور کلاڑھی ہے، آپ نے فرمایا کہ تمہاری قوم کے لوگ تمہاری مدد کر کے تمہاری جان بخشی کرا سکتے ہیں؟ اس نے کہا کہ میری کوئی اہمیت ان کے یہاں نہیں ہے۔ آپ نے اولیاء مقتول سے کہا لے جاؤ، آپ نے فرمایا ان قتلہ فہو مثلہٗ۔ ایک روایت میں القاتل والمقتول فی النار، دوسری میں ان قتلہٗ فہو مثلہٗ ہے۔

ابوداؤد میں ابوہریرہ کی حدیث میں تصریح ہے کہ قاتل نے کہا یارسول اللہ مااردت قتلہ تو آپ نے فرمایا اما انہ ان کان صادقا ثم قتلتہ دخلت النار۔ اسی طرح وائل کی روایت میں لم ارد قتلہ ہے۔

قتل عمد میں اصل تو قصد ہے مگر قصد امر مخفی ہے شریعت نے آلہ کو اس کے قائم مقام قرار دیا ہے، مگر یہ قضاءً ہے دیانۃً تو قصد ہی کا اعتبار رہے۔ اب قاتل قصد کا انکار کرتا ہے تو واقع ونفس الامر میں اگر وہ سچا ہے تو قتل عمد کا تحقق نہیں ہوا اس کو قصاص میں قتل کرنا نفس الامر کے اعتبار سے صحیح نہ ہو گا لیکن قاضی اس کا اعتبار نہیں کرے گا، وہ تو آلہ کو دیکھے گا۔ مگر اولیاء مقتول کو اس کی صداقت کا یقین ہے تو ان کو قتل کرنا دیانۃً جائز نہ ہوا، اگر قتل کریں گے تو گنہگار ہوں گے جیسا کہ

ابوداؤد کی روایت میں اما انہ ان کان صادقاً ثم قتلتہ دخلت النار۔
اور مسلم کی روایت میں ان قتلتہ فھو مثلہ ہے یعنی جیسے اس نے غیر مستحق کو قتل کیا اسی طرح اولیاء مقتول بھی بظاہر غیر مستحق کو قتل کریں گے۔

اور المعتصر میں ہے کنت ایضا من اھل النار فی الظاھر اس لئے کہ وہ واقع میں قصد نہ کرنے والا ہے اگر اولیاء مقتول کو یقین نہیں ہو رہا ہے تو انکو قتل کرنا درست ہوگا اہل نار سے نہیں ہوں گے۔ اسی طرح اس کا قول کہ میں نے قتل کا قصد نہیں کیا تھا، قاضی کے یہاں معتبر نہیں ہے۔ اس لئے وہ بھی بظاہر جہنمی ہوگا۔
المعتصر کی عبارت حسب ذیل ہے۔

وفی المعتصر ص۳۰۲ امّا قولہ صلے اللہ علیہ وسلم ان قتلتہ کنت مثلہ معناہ ماروی عن ابی ھریرۃ فی الحدیث من قول القاتل یارسول اللہ ما اردت قتلہ فقال النبی صلے اللہ علیہ وسلم للولی اما انہ ان کان صادقاً ثم قتلتہ دخلت النار وذلک لان البینۃ قامت علی قتل اخیہ بفعل ظاھرہ العمد والمدعی علیہ کان اعلم بنفسہ انہ غیر عامد فقولہ علیہ السلام کنت مثلہ یعنی انہ فی الظاھر من اھل النار فان کان صادقاً فی عدم القصد فقتلتہ کنت ایضاً لو انکر القاتل بالمحدد التعمد للقتل ینبغی للولی العفو عن القصاص۔

ان قتلتہ فھو مثلہ کی تاویل ——— (۱) جیسے اس نے غیر مستحق قتل کو قتل کیا، اسی طرح ولی مقتول بھی غیر مستحق کو قتل کرنے والا ہوا۔ (۲) اور امام نووی نے اس کی ایک تاویل ذکر کی کہ ایک کا دوسرے پر کوئی احسان وفضل نہیں ہوگا دونوں برابر ہوگئے کہ اس نے ناحق قتل کیا تو دوسرے نے اپنا بدلہ لیا۔ امام نووی نے ایک دوسری اور بھی تاویل کی کہ دونوں قاتل ہونے میں اور خواہش کی اتباع کرنے میں برابر ہیں۔
یہ اور بات ہے کہ ایک کا قتل کرنا حرام دوسرے کا مباح۔ مگر یہ تاویل اس وقت مناسب ہوتی اگر ابوداؤد کی روایت نہ ہوتی، مگر ابوداؤد کی روایت میں قاتل کا اپنے عمد وقصد سے انکار موجود ہے پھر اس روایت میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے دخلت النار ہاں ابوداؤد کی روایت پر ایک اشکال وارد ہوگا کہ قاتل کے عمد کی تصدیق ولی مقتول پر لازم نہیں ہے ہوسکتا ہے کہ ولی مقتول اسکو جھوٹا

جانتا ہو جسکی وجہ سے ولی مقتول قتل عمد کا مرتکب نہ ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل عبارت یوں ہوگی" ان کان صادقا فی انکار التعمد ثم قتلہ فعلت فعلا موجبا الدخول النار فی نفسہ وان لم یکن موجبا للدخول لعارض وھو عدم وجوب تصدیقہ بناء علی کونہ متھما فی انکارہ وکون انکارہ خلاف الظاھر"۔ ہاں اگر ولی مقتول دل و زبان سے تصدیق کرتا ہے یا صرف زبان سے تو قضاءً بھی قتل کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اگر زبان سے انکار کرتا ہے مگر دل میں اسکی صداقت کا یقین ہے تو دیانۃً قتل جائز نہ ہوگا۔

القاتل والمقتول فی النار۔ قاتل و مقتول دونوں کس طرح جہنم کے مستحق ہوں گے جب کہ ایک اپنا حق وصول کر رہا ہے اسلئے اس کی تاویل کی گئی کہ قاتل یعنی قصاص لینے والا بھی جہنمی ہوگا اگر مقتول جس سے قصاص لیا گیا ہو عمد کے انکار کرنے میں سچا ہو اور مقتول جس سے قصاص لیا گیا ہے وہ اپنے عمد کا انکار کرنے میں جھوٹا ہے تو وہ جہنمی ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ اس سے واقعۂ مذکورہ کا قاتل ولی مقتول مراد نہیں ہے بلکہ ایسے دو مسلمان مراد ہیں جو باہم قتال کریں مگر اس کے مراد لینے کیلئے قرینہ چاہئے اور یہاں پر کوئی قرینہ نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ قاتل یعنی ولی مقتول قصاص لینے کیوجہ سے جہنمی نہیں ہوا بلکہ کسی اور وجہ سے جسکو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام جانتے تھے یا آپ کو ناراض کرنے کی وجہ سے۔ اور المعتصر ص۳۰۳ میں ہے کہ اس جملہ کے صحیح ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے اسلئے کہ قاتل اگر عامد ہے تو قصاص ولی مقتول کا حق ہے تو وہ کیسے جہنم میں ہوگا۔ اور اسی طرح اگر قاتل عامد نہیں ہے تو وہ کیونکر جہنمی ہوگا۔ یہ روایت بالمعنیٰ کیوجہ سے غلطی ہوئی۔ اس نے ان قتلہ کان مثلہ کا یہ مفہوم سمجھا اور اس کے مطابق روایت کر دیا۔ اسلئے اکثر علماء روایت بالمعنیٰ کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔

ان قتلہ فھو مثلہ والقاتل والمقتول فی النار ان کان صادقا ثم قتلہ دخلت النار۔ یہ سب الفاظ اس کے ایک ظاہری معنیٰ ہیں کہ قصاص لینے والا بھی مثل قاتل کے گنہگار ہے۔ اور دوسرا معنیٰ غیر ظاہر جبکہ تاویل کرکے اس کا

مفہوم واضح کیا جائے۔
آپؐ نے ایسا لفظ بطور تعریض فرمایا تاکہ ولی مقتول اسکو معاف کردے۔ اس طرح کے اغراض کے لئے تعریض و توریہ صحیح ہے۔ چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ۔ مفتی اگر مستفتی سے تعریض و توریہ کرنے میں مصلحت دیکھتا ہو تو تعریض و توریہ کرلینا چاہئے تاکہ مقصد بھی حاصل ہو جائے اور جھوٹ بھی نہ ہو۔ جیسے قتل کا ارادہ کرنیوالے کے جواب میں ابن عباس کا فرمانا لاتوبۃ للقاتل اسی طرح روزہ کی حالت میں کوئی غیبت کے متعلق دریافت کرے تو کہدینا کہ الغیبۃ تفطر الصیام۔

اما ترید ان یبوء باثمك واثم صاحبك - اگر صاحبک سے مراد مقتول ہو۔ اگر تم نے قتل کردیا تو تم نے اپنا حق اس طرح مقتول کا حق وصول کرلیا ہے اور معاف کردینے سے تمہارا اور تمہارے مقتول کا گناہ معاف ہو جائے گا۔ اب یہ مسئلہ مبنی ہو گا اس بات پر کہ قتل سے قاتل پر تین حق متعلق ہوتا ہے (۱) اللہ کا حق۔ (۲) وارث کا حق (۳) مقتول کا حق۔ اور قصاص میں قتل سے وارث اور مقتول کا حق وصول ہوگیا۔ رہا خدا کا حق تو الحدود کفارۃ کے قاعدہ سے خدا کا حق بھی وصول ہوگیا اور اگر وارث کے قصاص سے مقتول کا وصول نہیں ہوتا ہے تو آخرت میں اس کا حق باقی رہا۔ اگر اس نے توبہ کرلی ہے تو خدا اس کیطرف سے متکفل ہوکر اس کو اس کا عوض دے گا جیسے کہ کوئی کافر مسلمان کو شہید کردے پھر مسلمان ہوا تو ان الاسلام یھدم ما کان قبلہٗ کیوجہ سے اسکے حق کا خود خدا متکفل ہو گا اگر توبہ نہیں کیا ہے تو بقدر اس کے حق کے اس کا گناہ اس کے سر لگا دیا جائیگا۔

اور اگر اثم صاحبک میں قاتل مراد ہے تو اس وقت اسکی توجیہ ہو گی کہ قاتل ہی نے قصاص کیلئے اپنے آپ کو حوالے کردیا ہے اور الحدود کفارۃ کیوجہ سے اس کا گناہ معاف ہوا۔ اور تم معاف کردو تو تمہارے گناہ بھی معاف ہو جائیں گے۔

باب دیۃ الجنین

حدیث ابوہریرہ ومغیرہ بن شعبہؓ | قبیلۂ ہذیل کی دو عورتیں جو باہم سوکن تھیں اور حمل بن مالک بن نابغہ کی ——

بیویاں تھیں۔ ایک کا نام ملیکہ، دوسرے کا نام ام غطیف تھا — ابوداؤد میں ابن عباس کی روایت میں ہے رمت احدہما علی الاخریٰ اقتتلت المرأتان۔ ضربت امرأۃ ضرتھا بعمود فسطاط، بعض روایات میں فرمت احدہما الاخریٰ بحجر کسی میں بمسطح ہے تو کسی میں ہے ان امرأۃ خذفت امرأۃ اخریٰ پتھر سے مارا، ٹھیکرے سے مارا۔ ممکن ہے سب کو باری باری استعمال کیا ہو یا ایک کو صحیح قرار دیا جائے باقی کو راوی کا وہم قرار دیا جائے۔

بغرۃ عبد او امۃ — غرہ کا اطلاق چہرہ کی سفیدی پر ہوتا ہے پھر جزء بول کر کل انسان مراد لیا گیا۔ بغرۃ عبد او امۃ اضافت کے ساتھ پڑھا جائے یا تنوین کے ساتھ اور عبد او امۃ بدل ہو۔ اس عورت کے مارنے سے دوسری عورت کا حمل ساقط ہوگیا۔

اگر جنین زندہ تھا پھر مرا ہے تو باتفاق ائمہ اربعہ دیت واجب ہے۔ اگر مردہ ساقط ہوا تو غرہ یعنی عبد یا امۃ دینا ہوگا۔ اور غرہ کی یہ تفسیر نبی علیہ السلام سے منقول ہے اسلئے بالاتفاق علماء کے عبد یا امۃ کے ادا کرنے سے ادائیگی ہو جائے گی۔ ویسے فقہاء کے یہاں اس سے مراد دیت کا بیسواں حصہ ہے۔

فقتلہا وما فی بطنہا یعنی عورت بھی مرگئی اور اسقاط بھی ہوا مگر دوسری روایت میں ہے ان المرأۃ التی قضی علیہا بالغرۃ توفیت جس سے معلوم ہوتا ہے جنایت کرنے والی ضاربہ عورت کا انتقال ہوا۔ امام نوویؒ نے تاویل کرتے ہوئے کہا کہ علیہا کو معنیٰ میں لہا کے لیا جائے تاکہ دونوں روایت میں مطابقت ہو جائے مگر اس کا بھی احتمال ہے کہ ضاربہ بھی کسی وجہ سے مرگئی ہو۔ جس کا تذکرہ اس روایت میں ہے اور مضروبہ بھی مرگئی ہو جس کا تذکرہ دوسری روایت میں ہے۔

وقضی بدیۃ المرأۃ علی عاقلتہا — ان تمام روایات میں یہی ہے کہ

مضروبہ کے مرنے کے بعد اسکی دیت کا حکم دیا، قصاص کا حکم نہیں دیا اور اسکو قتل شبہ عمد قرار دیا مگر امام ابو داؤد کی روایت میں ابن جریج عن عمرو بن دینار عن طاؤس عن ابن عباس عن عمر میں وان تقتل یعنی ضاربہ کے قتل کا حکم دیا مگر یہ روایت تمام روایات کے خلاف ہے۔ خود ابن جریج نے عمرو پر اعتراض کیا کہ انکرت علی عمرو روایتہ عن طاؤس قولہ وان تقتل بہا وقلت اخبرنی ابن طاؤس عن ابیہ کذا وکذا، اور عمرو نے کہا شککتنی بلکہ ابو داؤد نے سفیان عن عمرو نقل کیا تو خود انھوں نے اسکو ذکر نہیں کیا۔

عاقلہ عصبات ہیں

کتب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم علیٰ کل بطن عقولہ۔ اس میں آباء وابناء دونوں داخل ہیں اور یہی مذہب امام مالک واحمد کی ایک روایت ہے اور امام شافعی اور امام احمد کی دوسری روایت آباء وابناء عاقلہ میں داخل نہیں ہیں۔ ان کا استدلال جابر کی روایت فجعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیۃ المقتولۃ علی عاقلۃ القائلۃ وبرأ زوجھا وولدھا اس روایت کو منذری نے معلول کہا ہے پھر ہو سکتا ہے کہ زوج وابن ضاربہ کے عصبات سے نہ ہوں۔ علماء احناف کے یہاں دیت کا مدار تناصر پر ہے آپ کے زمانہ میں تناصر خاندان کی بنیاد پر تھا اور عصبات ایک دوسرے کی حمایت کرتے تھے بعد میں یہ کیفیت باقی نہ رہی، حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ میں دیت کو اہل دیوان پر لازم کیا ہے۔ حضرت عمرؓ کا فعل نبی علیہ السلام کے قول وفعل کے خلاف نہیں ہو سکتا ہے خاص کر جب اس کا تعلق عام لوگوں سے ہو جس سے معلوم ہوا کہ آپ کا حکم معلل ہے علت تناصر ہے اور تناصر کی بنیاد پر یا حلف کی بنیاد یا ولاء کی بنیاد پر یا حرفت کی بنیاد یا پارٹی کی بنیاد یا یونین کی بنیاد پر تناصر ہوتا ہے جہاں جیسا ہوگا ویسا حکم لگایا جائے گا، اگر اس طرح کی کوئی بات نہیں ہوگی تو عاقلہ پر دیت واجب ہوگی۔ ثم ان المرأۃ التی قضی علیھا بالغرۃ توفیت فقضی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بان میراثھا لبنیھا وزوجھا وان العقل علیٰ عصبتھا۔ اگر امام نووی کی طرح علیھا کو بمعنی لہا نہ لیا جائے تو ضاربہ کے مرنے کے بعد اس کے ورثاء نے مطالبہ کیا کہ دیت تو ہم نے دیا لہٰذا میراث بھی ہمکو ملنی

چاہئے تو اس کا بیان ہے کہ دیت میں تو تمام عصبات شریک ہوں گے اور وراثت میں اس کے قاعدے کے مطابق عمل ہوگا۔

فقال حمل بن النابغة اصل میں حمل ابن مالک ابن نابغہ ہے، دادا کی طرف نسبت کردیا ہے کیف اعزم اس جملہ کا قائل ان احادیث میں حمل ہے جو عورت کا شوہر تھا یہ ضاربہ کے عصبات سے تھا، بعض روایات میں ہے کہ اس کا قائل ضاربہ کا بھائی علاء بن مسروح تھا۔

اسجع کسجع الاعراب۔ اس نے فی البدیہہ امر حق کو باطل کرنیکے لئے سجع وفاصلہ والے جملہ کو استعمال کیا۔ اسلئے آپ نے من اخوان الکہان کہا اور اس پر انکار کیا اور اعراض فرمایا اور اس کا جواب نہیں دیا بخلاف آپ کے بعض مرتبہ اس طرح کا جملہ صادر ہوا ہے تو اسی کے ذریعے امر حق کو دلنشین کرتا تھا۔ اسلئے وہ پسندیدہ ہوگا

ملص واملص دونوں ہم معنیٰ ہیں: بچے کا قبل از وقت باہر آجانا۔ ملاص جنین جو باہر آگیا ہے۔ قال ابوداؤد بلغنی عن ابی عبید انما سمی املاصًا لان المرأة تزلقه قبل وقت الولادة وکذٰلک کل ما زلق من الید وغیرہ فقد ملص۔

باب نظریۃ العقاب فی الاسلام

سزا کی حقیقت مفادِ عامہ کے پیش نظر کسی شرعی حکم کی خلاف ورزی پر مجرم کو جو بدلہ دیا جاتا ہے وہ سزا ہے۔

سزا کا مقصد فتنہ وفساد کا خاتمہ، ضلالت وگمراہی اور معصیت سے تحفظ اور اطاعت پر آمادگی۔

سزا کے اصول و ضوابط جب سزا کا مقصد افراد کی اصلاح جماعت ونظام کا تحفظ ہے تو اس کے لئے ایسے ضوابط واصول ضروری ہیں جو اس مقصد کی برآوری میں معین ومددگار ثابت ہوں۔

مثلاً۔ ۱۔ کسی بھی جرم کی سزا ایسی ہونی چاہیئے کہ جان بوجھ کر انسان اس جرم کے ارتکاب کی ہمت نہ کرے اور اگر کرگذرے تو آئندہ اسکی جرأت نہ ہو اور دوسروں کیلئے بھی باعث عبرت ہو۔

۲۔ سزا کی مقدار میں مفادِ عامہ کی رعایت ہو اور اسکے تقاضے کے مطابق سزا میں تشدید یا تخفیف ہو کہ اگر جماعتی تحفظ مجرم کا خاتمہ کئے بغیر ناممکن ہو تو سزا موت یا حبس دوام ہے، تا آنکہ مجرم توبہ کرلے یا اپنے حالات بدل لے۔ اسی طرح سزا کا مقصد مجرم کی اصلاح ہے اس سے انتقام لینا نہیں، جیسے باپ بیٹے کو سرزنش کرتا ہے یا طبیب مریض کے علاج و معالجہ میں اس پہلو کو کبھی بھی نظر انداز نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ مجرم کی شخصیت کے لحاظ سے تادیب و تنبیہ میں فرق ہوتا ہے جس سے باعزت و باحیثیت افراد اور بے حیثیت و حقیر افراد کی تادیب میں اس کا خیال رکھنا ضروری ہے اصل مقصد زجر و توبیخ ہے تاکہ آئندہ باز رہے۔ اس لئے کسی کے لئے ڈانٹ ڈپٹ کافی ہوتی ہے۔ اور کسی کے لئے طمانچہ و مار پیٹ تو کسی کے لئے قید و بند کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔

سزا شرعی نقطۂ نظر سے

۱۔ معاشرے سے جرائم کا صفایا

۲۔ مجرم کی حیثیت کو مد نظر رکھنا۔ بظاہر ان دونوں اصولوں میں تضاد ہے۔ اسلئے کہ اگر ایک کو ملحوظ رکھیں تو دوسرے کو صرفِ نظر کرنا ہوگا۔ جرائم کا صفایا کرنا ہے تو مجرم کی حیثیت کو مد نظر نہیں رکھ سکتے۔

اسی طرح اگر مجرم کی حیثیت ملحوظ رہی تو جرائم کا صفایا ممکن نہیں، لیکن شرعی نقطۂ نظر میں ان دونوں اصولوں کو اس طرح ضم کردیا گیا ہے کہ تحفظ عامہ کا اصول تمام سزاؤں میں علی الاطلاق ملحوظ ہے یعنی سزاؤں کا معیار یہ رکھا گیا ہے کہ مجرم کی زجر و توبیخ اور دوسروں کے لئے عبرت ہو لیکن جن جرائم کی زد براہِ راست معاشرہ پر پڑتی ہے ان میں مجرم کی شخصیت کا خیال نہیں رکھا گیا ہے مگر جہاں معاشرہ اور جماعت زد میں نہیں آتے ان میں مجرم کی شخصیت اس کے اخلاق و کردار کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

جرائم کی اقسام

ان دو بظاہر متضاد اصولوں پر شرعی نقطۂ نظر کے مبنی ہونے کی وجہ سے شریعت نے دونوں اصولوں کا دائرہ اثر متعین کردیا ہے اور اسکے واضح خدوخال بتادیئے ہیں۔

۱۔ معاشرہ کو متأثر کرنے والے جرائم۔ اس کے تحت ایسے جرائم آتے ہیں جن سے معاشرہ پر کاری ضرب آتی ہے، اس طرح کے جرائم کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول حدود کے جرائم جو سات ہیں۔

چوری، ڈاکہ زنی، زنا، قذف، شرب خمر، ردۃ، بغاوت۔ شریعت نے ان جرائم کی سزائیں خود معین کردی ہیں اس میں حاکم وقاضی کو کمی وبیشی کا کوئی حق نہیں ہے، اس میں مجرم کی شخصیت کا کوئی لحاظ نہیں ہے بلکہ معاشرہ وجماعت کے مفادات کو مدنظر رکھا گیا ہے اسلئے کہ یہ اتنے سنگین جرائم ہیں کہ ان میں ذرا بھی ڈھیل معاشرہ کو تباہی کے گڈھے پر کھڑا کردے گی۔ لہٰذا اگر ان میں شخصی مفاد کو قربان کردیا گیا ہے تو کوئی حیرت کی بات نہیں، بلکہ حیرت تو جب ہوتی جبکہ معاشرہ کے مفاد کو قربان کیا گیا ہوتا۔

قسم دوم۔ قصاص ودیت کے جرائم۔ شریعت نے ان جرائم کی سزائیں معین کردی ہیں۔ ان سزاؤں کو قاضی وحاکم ردوبدل نہیں کرسکتا اور نہ ہی معاف کرسکتا ہے، البتہ اگر مظلوم یا اس کا ولی معاف کرنا چاہے تو شریعت نے اس کو یہ حق دیا ہے۔ اس لئے کہ اس کی زد براہ راست اسی پر پڑتی ہے معاشرہ کا نقصان تو اسی کے واسطے سے ہے۔ لہٰذا اگر وہ اپنے حق سے دست بردار ہونا چاہے تو کوئی اس کا ہاتھ نہیں پکڑ سکتا ہے کیونکہ جب اس نے بالکلیہ معاف کردیا تو اس کا مطلب ہے کہ آپسی رنجش وعداوت کو دفن کردیا ہے، اسی طرح اگر دیت پر راضی ہوگیا تو اس نے مادی منفعت کو ترجیح دی اور اس میں شرعاً کوئی قباحت بھی نہیں ہے۔

۲۔ وہ جرائم جس سے معاشرہ پر کاری ضرب نہیں پڑتی ہے۔ یہ جرائم اتنے سنگین نہیں ہیں اسلئے شریعت نے قاضی کو سزا کے انتخاب کا اختیار دیا ہے کہ وہ مجرم کی شخصیت، جرم کے حالات، سزا کی مقدار کو مدنظر رکھے۔

شریعت نے قسم اوّل کی سزاؤں کو سخت رکھا اسلئے ان کی زد براہِ راست معاشرہ پر پڑتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ زد کس طرح سے پڑتی ہے؟ اس کی نوعیت کیا ہے؟ ذیل کی سطور میں ہم اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں:۔

مختلف اصول ونظریات کی حامل دُنیا کی تمام قوموں کا ایک نظامِ زندگی ہے جس کے عموماً چار ستون ہوتے ہیں (۱) خاندانی نظام (۲) شخصی ملکیت کا نظام (۳) معاشرتی نظام (۴) حکومتی نظام

خاندانی نظام

مرد وزن کا وجود توالد وتناسل کی صلاحیت اولاد کی کفالت ان سب کا فطری تقاضہ ہے کہ ہر آدمی کی بیوی متعین ہو، تاکہ اس سے پیدا ہونے والے بچے اس مرد کی طرف منسوب ہوں اور اس کے لئے خاندانی نظام ضروری ہے، پھر یہی خاندانی نظام معاشرتی نظام کا ڈھانچہ ہے کہ اس کے بغیر اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔

شخصی ملکیت کا نظام ہر انسان کو اپنی اولاد اور خاندان کی ضروریات کو پوری کرنے کے لئے کھانے پینے اور کپڑے اور مکان اور ذرائع آمدنی ضروری ہیں اور ہر ایک کے پاس یہ تمام چیزیں اپنی ہونی چاہئیں اس کے لئے شخصی ملکیت کا نظام ضروری ہے۔

معاشرتی نظام مذکورہ بالا دونوں نظاموں کی رُو سے اپنی حیثیت، اپنی آزادی اور اپنی روایتِ خاندان اور اپنے اپنے سرمایہ کے تحفظ کا حق ہونا چاہیئے۔ لیکن انسان یہ سارے کام خود نہیں کر سکتا ہے اس میں ایک دوسرے کے تعاون کی ضرورت ہوگی، یہیں سے معاشرتی نظام کا وجود شروع ہوتا ہے۔

حکومتی نظام معاشرتی نظام ایک اجتماعی نظام ہے جس میں ہر فرد کی ذمہ داریوں اور حقوق کی نشاندہی ضروری ہوتی ہے۔ اس اجتماعی نظام اور ہر فرد کے حقوق اور امن و امان کے تحفظ کے لئے ایک حکومتی نظام بھی ضروری ہے۔ یہی چار بنیادی نظام ہیں جن پر نظام زندگی قائم ہے، ان میں سے کسی پر پڑنے والی زد براہِ راست معاشرہ پر پڑے گی۔ جن جرائم سے ان نظاموں پر زد پڑتی ہے شرعی جائزہ کے مطابق حدود کے جرائم اور قصاص و دیت کے جرائم میں اگر زنا کی چھوٹ دیدی جائے تو خاندانی نظام مفلوج ہو جائیگا، نسب ختم ہو جائیگا اور جس کا جس سے جی چاہیگا آدمی اپنا نسب جوڑیا توڑے گا، طاقت کی حکمرانی ہوگی، والدین اور اولاد دونوں کے لئے مصیبت ہوگی۔ چوری کی اجازت سے شخصی ملکیت کا نظام متأثر ہوگا جو جس کا مال چاہے گا چھین لے گا، طاقتور دندناتے پھریں گے کمزور بھوکے مرجائیں گے۔

قذف اس سے خاندانی نظام متأثر ہوتا ہے، عزت و ناموس پر آنچ آنے اور نسب مشکوک ہونے کے بعد پورے خاندان سے اعتماد اُٹھ جاتا ہے اور نتیجۃً پوری جماعت بے آبرو و بے حیثیت ہو کے رہ جاتی ہے۔

ڈاکہ ڈاکہ میں اگر مال لوٹا گیا ہو تو شخصی ملکیت کا نظام اور اگر اسکے ساتھ قتل بھی ہو تو اس کی زد افرادی زندگی پر بھی پڑتی ہے۔ اگر صرف خوف و ہراس پیدا ہو تب بھی امن و امان غارت ہو جائے گا۔ ڈاکہ بہر صورت اجتماعی اور حکومتی دونوں نظاموں کے لئے سمّ قاتل ہے جہاں انسان کی زندگی اور مال و دولت ہر وقت خطرہ میں ہو اس معاشرہ کی شیرازہ بندی ممکن نہیں۔

ارتداد اس سے معاشرتی نظام ڈائنامیٹ ہو جائے گا۔ کیونکہ اسلامی معاشرہ کا معاشرتی نظام اسلام ہے اس سے بغاوت اور تشکیک سے وہ باقی نہیں رہ سکتا۔

بغاوت اس سے نظام حکومت پر زد پڑتی ہے، اس لئے کہ اس کا مقصد حکام کی خلاف ورزی نظام حکومت یا حکام کی تبدیلی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے اختلاف وانتشار کو ہوا ملے گی، اقتدار کی رسہ کشی میں امن و نظام غارت ہو جائے گا جماعتی شیرازہ منتشر ہوگا۔

جرائم قصاص و دیت ان جرائم سے افرادی زندگی کے ساتھ اجتماعی و حکومتی نظام پر بھی زد پڑتی ہے کیونکہ اس سے جانی و جسمانی نقصان ہوتا ہے اگر اس کی اجازت دی گئی تو کوئی بھی خود کو محفوظ نہیں تصور کرے گا، کاروبار زندگی ٹھپ پڑ جائے گا اور ہر شخص اپنا تحفظ خود کرنے پر مجبور ہوگا پھر طاقت کی حکمرانی ہوگی اور کمزور و بیکس اس چکی میں پس کر رہ جائیں گے۔

شراب نوشی صحت کو تباہ کرتی ہے، مال کے ضیاع و بالآخر اقتصادی بربادی تک لے جاتی ہے اس سے اخلاق کا احساس کمزور پڑ جاتا ہے، پھر قتل و چوری، عصمت دری اور ڈاکہ کا ارتکاب آسان ہو جاتا ہے، جس سے پوری جماعت متأثر ہوتی ہے

یوں تو سبھی جرائم سے معاشرہ پر کسی نہ کسی طرح زد پڑتی ہے لیکن مذکورہ بالا جرائم ان سے تو معاشرتی ڈھانچہ براہِ راست بے حد متأثر ہوتا ہے۔ اس لئے شریعت نے مجرم کی شخصیت کو مد نظر رکھے بغیر نہایت عبرت ناک سزائیں متعین کیں اور دوسرے جرائم چونکہ اس قدر سنگین نہیں اس لئے ان کی سزاؤں میں اتنی شدت نہیں ان میں مجرم کی شخصیت کی بھی رعایت کی گئی ہے۔

اسکے علاوہ جرائم کے ظہور کے اعتبار سے حدود و قصاص و دیت کے جرائم سب سے زیادہ وقوع پذیر ہیں۔ اگر معاشرہ سے ان کا صفایا کر دیا جائے تو لوگ جرائم کا نام بھول جائیں گے۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر ان جرائم کو فہرست سے الگ کر دیا جائے تو بہت معمولی قسم

کے جرائم رہ جاتے ہیں جن سے امنِ عامہ نظام اور اخلاق پر کوئی خاص زد نہیں پڑتی ہے اور جس معاشرہ میں یہ تینوں چیزیں محفوظ ہوں تو اس کی تعمیر و ترقی میں کوئی چیز رُکاوٹ نہیں رہ جاتی ہے۔ اسلامی شریعت کا یہی وہ امتیاز ہے کہ اس نے حقیقت پسندانہ طور پر حقیقی صورتِ حال کو مدنظر رکھ کر دونوں طرح کے جرائم کی مناسب سزا مقرر کی، مفادِ عامہ اور مجرم کی شخصیت دونوں کو اپنی اپنی جگہ پر ملحوظ رکھا۔

شادی شدہ زانی کی سزا سنگسار کرنا

اسلامی شریعت کا مدار تقویٰ و طہارت و تحفظ عزت و ناموس و نسب پر ہے۔ اسی وجہ سے جنسی جذبات پر قابو نہ پانے والے کے لئے شادی کرنا واجب قرار دیا اور زنا کے ارتکاب پر سو کوڑے کی سزا مقرر کی، اور ضرورت پر بشرطِ عدل و مساوات ایک سے زائد شادی کرنے کی اجازت دی۔ ضرورت پر طلاق دینے کا بھی اختیار دیا۔ شوہر کی طویل غیر حاضری' مخصوص قسم کے امراض اور تنگدستی کی بنیاد پر عورت کو طلاق طلب کرنے کی اجازت دی۔ غرضیکہ تمام جائز و حلال طریقے دونوں کے لئے متعین کر دیئے۔ اس لئے شادی کے بعد انسان کو بدکاری کا خیال ختم کر دینا چاہیئے۔ لیکن اگر کوئی اس صورت میں بھی حرام کاری پر اُتر آتا ہے تو معلوم ہوگا کہ اس کے اندر شہوت رانی اور بدکاری کا جذبہ زندہ ہے لہٰذا اس کی سزا قدرے سخت ہونی چاہیئے کہ اس کی سنگینی کا تصور ہی گناہ و بدکاری کے خیال کو ختم کر دے۔ یہ کہنا غلط ہے کہ رجم ضرورت سے زیادہ سخت سزا ہے۔ کیونکہ عام انسان اپنی بہن و بیٹی کو زنا کرتے ہوئے نہیں دیکھ سکتا ہے اگر اس کا بس چلے تو قتل کرنے سے دریغ نہ کرے۔ ہم آئے دن دیکھتے ہیں کہ بدکاری کرنے والوں کو زندہ جلا کر اور جسم کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے مار ڈالتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ زانی کو عام انسان بھی زندہ نہیں رہنے دیتے۔ یہی واقعی صورت حال ہے جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اگر شریعت نے اس کی سزا رجم رکھی تو کونسا عذاب عظیم مسلّط کر دیا۔ لوگ قانون کو اپنے ہاتھ میں لے کر مجرم کے ساتھ جو گھناؤنا سلوک کرتے ہیں رجم میں یہ بات نہیں ہے۔ رجم تو قتل کرنے کا ایک طریقہ ہے جس طرح سولی دینا' زہر دینا، بجلی کا جھٹکا، گولی مارنا۔ اور قتل کی سزا دوسرے انسانی قوانین میں موجود ہے۔ سنگسار کرنے میں روح دیر سے نکلتی ہو اور گولی مارنے سے روح فوراً نکلتی ہو یہ کوئی ضروری امر نہیں ہے بلکہ پتھر بھی اگر ناقابلِ برداشت جگہ پر لگ جائے تو جان

نکلنے میں دیر نہیں لگتی۔ ادھر تجربات شاہد ہیں کہ پھانسی کے پھندے سے فوراً یا مطلوبہ عجلت کے ساتھ جان نہیں نکلتی۔ پھر مرنے سے انسان کم لیکن اس کی تکلیف سے زیادہ ڈرتا ہے اور شریعت کا مقصد بھی یہی ہے۔ اسلئے کہ شریعت نے اپنی سزاؤں میں انسانی نفسیات کو مدنظر رکھا ہے۔ امید و بیم انسان کی سرشت میں داخل ہے وہ کسی کام کو کرنے یا چھوڑنے میں اس کے نفع و نقصان کو دیکھ کر قدم اٹھاتا ہے۔ مثلاً انسان چلتی ٹرین سے چھلانگ لگانے سے گریز کرتا ہے خواہ اسے کتنا ہی نفع نظر آئے، اس لئے کہ اسے یقین ہے کہ موت کے منہ میں جا رہا ہے۔ اسکے برخلاف اگر کوئی اہم مفاد ہو تو بس وغیرہ سے کود جانے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ بہرکیف اگر فائدہ زیادہ نقصان کم ہو تو کر گذرتا ہے ورنہ گریز کرتا ہے، اچھا عمل ہو کہ برا، حلال ہو کہ حرام ہر جگہ یہ انسانی سرشت سرگرم عمل ہے۔ سزاؤں کا بھی یہی حال ہے، اگر سخت ہوں گی تو انسان ان جرائم کے تصور ہی سے تھرائیگا ورنہ بے تکلف کر گذرے گا۔

اصل میں انسانوں کے خود ساختہ قوانین اس کو قانون کی منصفانہ بنیاد حاصل نہیں ہے۔ ماہرین قانون صدیوں سے اسے تلاش کر رہے ہیں مگر اب تک اسے حاصل نہ کر سکے۔ یہ اس لئے نہیں ہے کہ ابھی تلاش نامکمل ہے بلکہ تلاش بسیار کے باوجود اس کا حاصل نہ ہونا اس بات کا ثبوت ہے کہ اسے انسان حاصل ہی نہیں کر سکتا۔ زنا ناجائز اولاد کے مسائل پیدا کرتا ہے، رشتۂ نکاح کو کمزور کرتا ہے اور سطحی لذتیت کا ذہن پیدا کرتا ہے اور چوری و خیانت کی تربیت کرتا ہے اور قتل و ڈاکہ کو فروغ دیتا ہے اور سارے سماج کے دل و دماغ کو گندہ کر دیتا ہے، مگر ان ماہرین قوانین کی سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کو جرم کیسے قرار دیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی قانون میں زنا اصلاً جرم نہیں ہے۔ جرم اس وقت بنتا ہے جب طرفین میں سے کسی ایک نے جبر و اکراہ کیا ہو۔ رضامندی کی شکل میں قانون زنا کا محافظ بن جاتا ہے۔ اگر تیسرا شخص مداخلت کرتا ہے تو اُلٹا وہی مجرم بن جاتا ہے۔

چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا

چور کو مال چاہیئے، خواہ کسی سے چرائے، پھر جو مال چلا گیا اس کی وجہ سے انسان کو زیادہ فکر بقیہ مال کے تحفظ کی ہوتی ہے، بلکہ پورا معاشرہ اپنے سرمایہ کے تحفظ کی فکر کرنے لگتا ہے۔

اس کی سزا میں شریعت نے چور کی نفسانیت کو ملحوظ رکھا ہے۔ چور یہ چاہتا ہے کہ دوسروں کی خون پسینہ کی کمائی ہڑپ کر لے، بغیر کسی محنت ومشقت کے دولت والا بن جائے، محنت مزدوری کی فکر ختم ہو جائے، مستقبل اپنے ہاتھ میں آجائے۔ شریعت نے قطع ید کے ذریعہ اس کا علاج بالضد کیا ہے، تاکہ اس کو روزی روٹی کی فکر مزید دامن گیر ہو، پھر ہاتھ نہ ہونے کی وجہ سے اس کو اپنا مستقبل تاریک نظر آئے، لہٰذا اگر اس نے سابقہ جذبات سے شکست کھا کر چوری کر بھی لی تو آئندہ کے لئے اس کا تصور ہی اس کے رونگٹے کھڑے کر دے گا۔

دُنیا میں آج تک اتنا مناسب اور کامیاب نظامِ سزا نہیں پایا گیا، جہاں اور جب بھی اس کا نفاذ ہوا ہے گہوارہ امن وسکون بن گیا ہے، دَورِ حاضر میں سعودیہ عرب اس کی زندہ مثال ہے، جہاں دن دھاڑے لوٹ مار ہوتی تھی جان ومال کچھ بھی محفوظ نہیں تھا، لیکن اس سزا کے نفاذ کے بعد دیکھتے ہی دیکھتے لوٹ مار کا یہ بازار پوری دُنیا کے لئے امن وامان اور سکون کا نمونہ بن گیا۔

خود ساختہ قوانین میں چوری کی سزا قید ہے، لیکن نفسیاتی طور پر چور کو باز رکھنے میں یہ بُری طرح ناکام ہے، زیادہ سے زیادہ دَورانِ قید محنت مزدوری نہیں کر سکتا، پھر اس میں اس کی ضرورت ہی کیا ہے، جیل میں اس کی ساری ضروریات کا نظم رہتا ہے، لیکن جیل سے نکلنے کے بعد شیر بنا پھرتا ہے، رفتہ رفتہ پاک باز بن جاتا ہے، دولت بھی ہاتھ آگئی اور کچھ گیا بھی نہیں۔

باعثِ حیرت یہ ہے کہ انسانی حقوق اور تمدن کے نام لیوا اسلامی سزا کو سخت کہتے ہیں کیا چاہتے ہیں کہ ہر وقت لوگوں پر خوف وہراس طاری رہے اور چور کو انعام دیا جائے کہ وہ لوگوں کی خون پسینہ کی کمائی کھاتا رہے؟ پھر کیا قانون کی رُو سے چور کو جیل کی کوٹھڑی میں طائرِ قفس کی طرح بے بس وبے کس نہیں رکھا جاتا ہے؟ جیل میں چوروں سے سخت سے سخت کام نہیں لیا جاتا ہے، بلکہ ان کو کبھی پھانسی بھی دیجاتی ہے، لیکن ان کی انسانی غیرت بیدار نہیں ہوتی۔

شریعت نے تو اس کا صرف ایک عضو ختم کیا اور پھر اس کو اپنے اہل وعیال میں چھوڑ دیا کہ آزادی سے کمائے کھائے، ادنیٰ عقل وبصیرت رکھنے والا بھی دونوں سزاؤں میں بہتر کون ہے بآسانی فیصلہ کر سکتا ہے کہ احکامِ شریعت میں تشدد وسختی نہیں ہے۔

قتل کی سزا قصاص و دیت

اس جرم کا براہِ راست اثر افراد پر پڑتا ہے اسلئے کہ قاتل اور اسی طرح اولیاءِ مقتول شخص معین کے قتل کی تاک میں رہتے ہیں، ہر کس و ناکس پر ہاتھ نہیں اُٹھاتے، معاشرہ کا نقصان انہی کے واسطے سے ہے، اس لئے شریعت نے مظلوم اور اس کے ولی کو حق دیا ہے، جس کی بناء پر اگر وہ اپنے حق سے دست بردار ہونا چاہے تو اس کو کوئی روک نہیں سکتا، کیونکہ جب اس نے بالکلیہ معاف کر دیا تو اس کا مطلب یہ کہ آپسی رنجش و عداوت کو دفن کر دیا، اس طرح اگر دیت پر راضی ہو گیا تو اس نے منفعت کو ترجیح دی۔

سزا کے بارے میں شرعی اور غیر شرعی دونوں نقطہ نظر تجربات کی روشنی میں

دونوں کا مقصد جرم و جرائم کا صفایا کرنا ہے، دونوں نے مختلف طرح کے وسائل و ذرائع کا استعمال کیا، غیر شرعی نظریات کے حامل قوانین مرض کا علاج ثابت نہیں ہوئے، کیونکہ ان میں یا تو صرف جرم پر نظر کی گئی یا صرف مجرم کی شخصیت پر جن کی تشریح میں خود قانون سازوں کا شدید اختلاف ہے وہ آج تک کوئی ٹھوس بنیاد قائم نہ کر سکے جس پر خود ساختہ قوانینِ عالم قائم رہ سکے، اور بالآخر بین الاقوامی قانونِ سزا یونین کو مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ سزاؤں کے بارے میں تجربات ہی رہنما ہو سکتے ہیں اور جو قوانین جرائم کا سدِّباب کرنے میں سب سے زیادہ مفید و کارگر ثابت ہوں وہی مفید تر ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ خود ساختہ قوانین کی سزائیں اس سلسلہ میں بُری طرح ناکام رہیں۔ اسلامی سزاؤں کے کلی و جزئی دونوں تجربے بھرپور کامیابی سے ہمکنار ہوئے سعودی عرب جہاں دن دھاڑے لوٹ مار کا بازار گرم رہتا تھا، سنگین قسم کے جرائم کے بارے میں ضرب المثل بن چکا تھا، حُجّاج کے ساتھ ان کے ملک کی فوجیں ان کے تحفظ کے لئے ہوتی تھیں، خود مقامی فوج ہوتی، لیکن ان تمام ٹڈی دل فوج کی آنکھوں کے سامنے جرائم پیشہ گروہ اپنا کام کر جاتے، اور ایسے سنگین قسم کے جرائم ہوتے کہ آدمی سُن کر تصدیق نہ کر سکیں۔ لیکن لوٹ مار و قتل و غارت گردی کی یہ تہم اسلامی سزاؤں کے نفاذ کے بعد دیکھتے ہی دیکھتے امن و امانُ سکون و بے خوفی کی جنت بن گئی۔ دُنیا کا سب سے زیادہ پُر خطر علاقہ سب سے زیادہ پُرامن بن گیا۔ مقامی اور بیرونی فوجوں کا ٹڈی دل لشکر جس کو انجام دینے سے قاصر رہا

اس کے لئے مٹھی بھر مقامی پولیس ہی کافی ہوگئی۔

اسلامی سزا کا جزوی تجزیہ کچھ ملکوں نے کیا، ان ملکوں نے صرف ایک اسلامی سزا یعنی کوڑا نافذ کیا۔ انگلینڈ نے اپنے فوجداری اور فوجی قوانین، مصر نے اپنے فوجی قوانین اور امریکہ نے قیدیوں کے جرائم میں کوڑے کو بنیادی سزا کے طور پر تسلیم کیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد تقریباً تمام ہی ملکوں نے بعض ایسے جرائم جن کی زد انتظام یا امنِ عامہ پر پڑتی تھی ان کی سزا کوڑا متعین کیا۔ بہرکیف عالمی طور پر یہ تسلیم کیا گیا کہ اس باب میں کوڑے سے زیادہ کوئی بھی سزا کارآمد نہیں ہے۔ اور ضمناً اس بات کا بھی اعتراف ہے کہ جرائم کا صفایا کرنے کے لئے اسلامی قوانین کی نظیر نہیں ہے۔ اسلامی نظام میں سزا کا بنیادی عنصر بدنی سزا کوڑا ہے جبکہ خود ساختہ قوانین میں سزا کا بنیادی عنصر قید و بند ہے البتہ جرائم کے اعتبار سے اس کی نوعیت و مدت میں تفاوت ہوتا ہے۔

قید و بند کی سزا میں تاثیرِ سزا کا فقدان ہے

سزا کا مقصد مجرم کو سبق دینا اور عبرت بنانا ہے کہ آئندہ ارتکاب کا تصور نہ کرسکے لیکن سزائے قید میں یہ مقصد کسی طرح پورا نہیں ہوتا۔ بامشقت سزائے قید جو جیل کی سب سے سنگین سزا ہے کاٹنے والے مجرمین جیل سے نکلتے ہی دوبارہ اس جرم کو کر بیٹھتے ہیں۔ اعداد و شمار سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس طرح کے مجرم جیل سے نکلنے کے پندرہ دن سے ایک سال کے عرصہ میں پھر وہی جرم کر بیٹھتے ہیں۔ بعض مخصوص جیلوں کے نصف مجرم پانچویں سے دسویں بار وہی سزا بھگت رہے ہوتے ہیں۔ اس طرح جرائم کی روزمرہ بڑھتی ہوئی تعداد بھی اس سزا کی نااہلی کی غمازی کرتی ہے۔

سزائے قید کے منفی اثرات

ہر ملک میں مختلف درجہ کی جیلیں ہوتی ہیں جہاں ملزمان کو رکھا جاتا ہے اور اپنی وقتی و دائمی سزا کاٹتے ہیں، جس کی وجہ سے ملکی خزانہ گراں بار ہوتا ہے، قوتِ پیداوار معطل ہو جاتی ہے اور خاندان کے لئے اقتصادی مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔

یہ ملزمان عموماً صحت مند و صلاح کار ہوتے ہیں اس سزا سے ان کی عملی سرگرمیاں رُک جاتی ہیں، پھر ان جیلوں میں ایک خطیر ملکی سرمایہ پانی کی طرح بہایا جاتا ہے جو کسی سے مخفی نہیں، اس کے ساتھ صلاح کار افراد کا جیلوں میں پڑے رہنے سے کاروباری زندگی کا جو نقصان ہوتا ہے

دونوں کو ملایا جائے تو اس کے منفی اثرات کا اندازہ لگانا بھی مشکل ہے. اسی لئے اسلامی نظام سزا نے قید و بند کو بنیادی سزا نہیں قرار دیا۔ دو چار مسائل ایسے ہیں جہاں پر اس سزا کو عائد کیا گیا اور وہ بھی عارضی طور پر۔ مثلاً قدرت کے باوجود کوئی واجب نفقہ نہیں دیتا ہے تو اس واجب نفقہ کی ادائیگی پر مجبور کرنے کے لئے اس کو قید کیا جاتا ہے۔ اگر دلائل سے ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ بے بس ہے تو قید کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی اور وہ آزاد ہو جاتا ہے۔
اسلامی نظام سزا میں کوڑے کی سزا بنیادی سزا ہے، جس کا جرائم کے سدِ باب میں حد درجہ مؤثر ہونا پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور اس کی وجہ سے مجرم کی روزمرہ کی سرگرمی بھی متاثر نہیں ہوتی ہے، کاروباری زندگی کا بھی نقصان نہیں ہوتا، اس کے خاندان کی اقتصادیات کے لئے مسئلہ نہیں پیدا ہوتا، ملکی خزانہ بھی زیر بار نہیں ہوتا۔

قید و بند کی سزا مجرمانہ ذہنیت پیدا کرتی ہے

قید و بند کی وجہ سے مجرموں کے مجرمانہ جذبات اگر مردہ ہو جاتے اور ان کی اصلاح ہو جاتی تب تو نقصانات قابلِ تحمل بھی ہو سکتے تھے، لیکن یہاں تو مزید مجرمانہ ذہنیت کی تربیت ہوتی ہے. اس لئے کہ ان جیلوں میں جرائم پیشہ مجرم کسی خاص جرم کا رسیا اور اسی طرح نو آموز مجرم بلکہ نام نہاد مجرم جس کو عُرف میں جرم بھی نہیں کہا جاتا ہے. ان جیلوں میں ہر طرح کے مجرمین ہوتے ہیں، اس ماحول میں جرائم پیشہ مجرموں کو دوسرے سادہ لوح نئے مجرمین میں جرائم کی تربیت کے لئے اچھی فضا ملتی ہے۔
آئے دن کا روزمرہ مشاہدہ ہے کہ ایک شخص جرائم سے گھن کرتا ہے، جرائم کے نام سے اس کو کراہیت محسوس ہوتی تھی ایک معمولی جرم بلکہ جس کو عُرفِ عام میں جُرم بھی نہیں کہتے، مثلاً کوئی معمولی ہتھیار رکھنے کے جرُم میں جیل میں ڈال دیا جاتا ہے لیکن جب وہاں سے نکلتا ہے تو اچھے خاصے جرائم کی تربیت لے کر نکلتا ہے اور پیشہ ور مجرم بن جاتا ہے۔
اس نزاکت کو بھانپ کر اب بہت سے جج صاحبان اعتباری جرائم میں جن میں مجرمانہ جذبات ناپید ہوتے ہیں اس میں قید کی سزا سناتے ہوئے پیچ کھاتے ہیں، بلکہ مجرم نے اگر پہلی دفعہ جرم کیا ہے تو بہت سے حقیقی جرائم میں بھی سزائے قید موقوف کر دیتے ہیں. چنانچہ قید جس کو جرائم کا شفاخانہ تصور کیا جاتا تھا اب تخریبی تعلیمات اور جرائم کا اڈا بن گیا ہے۔

قید وبند کی سزا احساس ذمہ داری کو ختم کر دیتی ہے

ایک طویل زمانہ تک کسی نہ کسی درجہ میں بیکاری کی زندگی گزارنے سے قیدیوں کے اندر احساس ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے، چنانچہ جیلوں سے نکلنے کے بعد آل واولاد تو دُور کی بات خود ذاتی ضروریات کی تکمیل کے لئے تگ ودَو کرنے کا جذبہ ہی باقی نہیں رہتا ہے، وہ مجبوراً کوئی نہ کوئی ایسا جرم کر بیٹھتے ہیں کہ دوبارہ جیل کی سلاخوں میں بیکاری کی زندگی گذارنے کا موقع نصیب ہو جائے اور ان تمام پریشانیوں سے نجات مل جائے۔ اس لئے نہیں کہ ان کو جرائم یا اس کی سزائیں کاٹنے کا شوق ہوتا ہے۔

جرائم پیشہ عناصر کے تسلّط میں اضافہ

آئے دن کا مشاہدہ ہے کہ بہت سے مجرم جیلوں سے نکل کر اپنے سابقہ جرائم کا سکّہ چلا کر لوگوں کو ہراساں کرتے ہیں اور ان کے مال ودولت کو ناجائز ہڑپ کرتے رہتے ہیں۔ کسی باعزت پیشہ یا حلال روزی کی انھیں فکر کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے، بلکہ اب تو ان جرائم پیشہ عناصر کا تسلط حکومت سے کہیں زیادہ سخت ہو چکا ہے، حکومت بھی بوقت ضرورت ان سے بھیک مانگتی ہے۔ الیکشن کے موقع پر ووٹ حاصل کرنے کیلئے ہر پارٹی اپنے لئے جرائم پیشہ افراد کو استعمال کرتی ہے، ہندوستان میں تو یہ ایک معمولی بات بن چکی ہے، بلکہ سبھی پارٹیاں اپنے ایسے ہی افراد کو کنڈیڈیٹ بناتی ہیں جس کے نتیجہ میں نوجوانوں کا ایک بڑا طبقہ مال ومنصب کے لالچ میں انہی جرائم پیشہ عناصر کی زیر تربیت پروان چڑھ رہا ہے، عزت وذلت کا معیار ہی بالکل بدل گیا۔ جرائم جو خود مجرم اور اس کی قوم ومعاشرہ کی پیشانی پر کلنک کا ٹیکہ تصور کیا جاتا تھا، ہر جگہ ذلیل وبے آبرو ہوتا تھا لیکن اب باعث شان وشوکت اور فخر بن چکے ہیں، بڑی مضبوط گردنیں بھی اب ان کے سامنے جھکنے میں فخر محسوس کرتی ہیں اور ان کے احکام کی بجا آوری اپنی زندگی کی بقاء کا ذریعہ سمجھتی ہیں۔

اخلاقی پستی اور صحت کا زوال

جرائم اور مجرموں کی تعداد روز افزوں ہے جبکہ قید خانوں میں کوئی قابل ذکر اضافہ نہیں ہوتا ہے، مجبوراً جیل حکّام قیدیوں کی غیر معمولی تعداد کو ایک ہی کمرہ میں بھر دیتے ہیں جو اصول حفظان صحت کے بالکل خلاف ہوتا ہے۔ قید خانہ کو دیکھ کر انسان کے ذہن میں ماچس کے ڈبہ میں اس کی تلیوں کا خیال آجاتا ہے، ان قیدیوں میں مریض اور صحت مند سبھی ہوتے ہیں، عرصہ تک وہ اپنی جنسی خواہش پوری کرنے سے بھی قاصر ہوتے ہیں، ضروری اوڑھنا

اور بستر بھی دستیاب نہیں ہوتا، نتیجۃً وہ بری عادتوں اور مختلف امراض کا شکار ہوکر اپنی مردانگی اور صحت اور اخلاق سب کچھ کھو بیٹھتے ہیں۔ دوسری طرف ان کی بیویاں اور بیٹیاں فاقہ کے نتیجہ میں دوسروں کے سامنے ہاتھ پھیلانے پر مجبور ہوتی ہیں اور معاشرہ کے لئے باعثِ فتنہ و فساد بن جاتی ہیں۔

جرائم میں اضافہ

مختلف جرائم کی سزائے قید مقرر ہونے کے باوجود جرائم کی تعداد روز افزوں ہے۔ اعداد و شمار سے معلوم ہوتا ہے کہ آبادی کے بڑھتے ہوئے تناسب کے اعتبار سے بھی جرائم میں غیر معمولی اضافہ ہو رہا ہے۔ اگر سزائیں مقرر ہوں تو اقتصادی پستی بھی جرائم کو نہیں بڑھا سکتی۔ چنانچہ سعودی عرب میں جس وقت سے اسلامی قانونِ سزا نافذ کیا گیا اقتصادی حالت بہت بہتر نہ تھی لیکن اس کے بعد ہی سے بہت بہتر ہوگئی ہے، لہٰذا اقتصادی یا اجتماعی حالت یا آبادی کے اضافہ کو جرائم کے بڑھانے کی وجہ قرار دینا غلط ہے، کیونکہ جرائم درحقیقت مرض ہیں، اگر ان کی صحیح تشخیص اور مناسب علاج ہو جائے تو ختم ہو جائیں گے یا کم از کم ٹھنڈے پڑ جائیں گے، بصورتِ دیگر وہ ایڈز ہو کر رہ جائیں گے، جو پورے معاشرہ کا گلا گھونٹ دیں گے۔ (ملتقطا من التشریع الجنائی)

باب حد السرقة ونصابها

اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ۔

نبی علیہ السلام کی بعثت کے مقاصد میں سے ایک مقصد قرآن کی توضیح و تفسیر ہے۔ دوسروں کا مال لینا کئی طرح پر ہوتا ہے۔ چوری کے طور پر، ڈاکہ کے طور پر، اچکنے کے طور پر، خیانت، کسی گری پڑی چیز کو اٹھا لینا، غصب کر لینا، لاپرواہی اور بے احتیاطی کے طور پر لے لینا۔ اسی لئے ضروری ہوا کہ نبی علیہ السلام ان کے درمیان فرق کو واضح کریں اور ضرورت ہوئی کہ ہر ایک کی ذاتیات پر نظر کی جائے۔ جو چوری میں نہیں پائی جاتی ہے اور جس کی بناء پر عرف میں چوری دوسرے سے ممتاز ہوتی ہے۔ ڈاکہ میں ظالم مظلوم کی بہ نسبت اپنی طاقت و قوت پر اعتماد کرتا ہے اور ایسا وقت

وموقعہ تلاش کرتا ہے جہاں مسلمانوں اور جماعت وحکومت کیطرف سے مدد نہ پہنچ سکے۔ اچکنا: اس میں لوگوں کے سامنے پھرتی سے کسی دیکھی سنی چیز کو لے لینا ہوتا ہے۔ غصب: زبان زوری وسینہ زوری سے ہوتا ہے اور اس اعتماد پر ہوتا ہے کہ مقدمہ عدالت میں نہیں جائے گا اور اس کا حال منکشف نہ ہوگا۔ گری پڑی چیز اٹھالیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ چیز حرز وحفاظت میں نہ تھی۔ خیانت میں پہلے سے کوئی شرکت یا کوئی معاملہ یا تصرف کی اجازت ہوتی ہے۔ اور لاپرواہی وبے احتیاطی کا اطلاق ادنیٰ چیزوں میں ہوتا ہے جس کے ذریعہ مدد کرنے کا لوگوں میں رواج و دستور رہتا ہے۔ ان امور کی بناء پر نبی علیہ السلام نے سرقہ کو دوسروں سے ممتاز کرنے کیلئے سرقہ میں نصاب کی شرط لگائی۔ اس لئے کہ ادنیٰ وگھٹیا اور اعلیٰ چیزوں میں عرف رواج اور نرخ کے گھٹنے بڑھنے سے فرق ہوتا رہتا ہے اسلئے اس کا انضباط ضروری ہے۔ (حجۃ اللہ البالغۃ)

مقدار نصاب میں علماء کا اختلاف ہے

اہل ظاہر اور بعض دوسرے علماء کے یہاں سرقہ کیلئے کوئی نصاب نہیں ہے۔ قلیل وکثیر سب میں قطع ید ہے مگر جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں شرط ہے البتہ مقدار نصاب میں اختلاف ہوگیا ہے، امام شافعیؒ کے یہاں ربع دینار ہے۔ اس سے دوسری چیزوں کو متعین کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر تین درہم بھی قیمت میں ربع دینار سے کم ہے تو قطع ید نہ ہوگا۔

امام مالکؒ کا مختلف قول ہے مگر مفتیٰ بہ قول ربع دینار سے کم نہ ہو۔ اگر ذہب سے ہو اور تین درہم سے کم نہ ہو، اگر چاندی سے ہو اور دوسری اشیاء میں فضہ کا اعتبار ہوگا۔

امام احمدؒ کی بھی مختلف روایت ہے۔ ایک روایت ذہب سے ربع دینار چاندی سے تین درہم، اور ان دونوں کے غیر سے فضہ سے قیمت میں تین درہم کے برابر ہو۔ اور دوسری روایت میں ربع دینار یا تین درہم جس کی قیمت کے برابر ہو قطع ید ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں دس درہم یا ایک دینار ہے۔ ائمہ میں اختلاف کیوجہ روایات کا اختلاف ہے۔ حضرت عائشہؓ کی روایت زہری عن عمرۃ عن عائشۃ کی روایت۔

(۱) سفیان بن عیینہ ومعمر سلیمان بن کثیر وابراہیم بن سعد قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقطع السارق بربع دینار فصاعدًا یہ فعلی حدیث ہے اور یونس عن زہری کی حدیث عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال لا تقطع ید السارق الا فی ربع دینار فصاعدًا ہے قولی حدیث ہے۔

سلیمان بن یسار وابوبکر بن محمد عن عمرہ عن عائشہ یہ قولی حدیث ہے یقول لا تقطع ید سارق الا فی ربع دینار فصاعدًا واخرج النسائی من طریق یونس عن الزہری عن عروۃ عن عائشۃ مرفوعًا لا تقطع الید الا فی یعنی ثمن المجن ثلث دینار اونصف دینار واخرج النسائی من طریق سلیمان ابن یسار عن عمرۃ عن عائشۃ سمعتُ عائشۃ تقول قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لا تقطع ید السارق فیما دون ثمن المجن قیل لعائشۃ ما ثمن المجن قالت قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقطع ید السارق فی ثمن المجن وثمن المجن ربع دینار۔

ھشام عن عروۃ عن عائشۃ قالت لم تقطع ید سارق فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اقل من ثمن المجن جحفۃ اوترس وکلاھما ذو ثمن وفی روایۃ وھو یومئذٍ ذو ثمن (مسلم شریف)

امام مالکؒ نے عن یحیی بن سعید عن عمرۃ عن عائشۃ انہا قالت ما طال علی ومانسیت القطع فی ربع دینار فصاعدًا۔

حضرت عائشہ کی ایک ہی روایت ہے اور روایت بالمعنی کیوجہ سے یہ اختلاف واقع ہوا۔ اب ان سب کو یکجا کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قطع ید ثمنِ مجن میں ہے آگے اس کی قیمت ہے۔ ابن عمر کی حدیث نافع عن ابن عمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قطع سارقًا فی مجن قیمتہ ثلثۃ دراھم اور نسائی میں ہے قطع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مجن قیمتہ خمسۃ دراھم۔

دلیل احناف عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہٖ قال ثمن المجن علی عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عشرۃ دراھم اخرجہ النسائیؒ ومصنف ابن ابی شیبۃ میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم لا تقطع ید سارق فی دون ثمن المجن قال عبد اللہ وکان ثمن المجن عشرۃ دراھم۔

ابن عباس کی روایت ابوداؤد میں ہے قطع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ید رجل فی مجن قیمتہ دینار۔ نسائی میں ہے کان ثمن المجن علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقوم عشرۃ دراھم۔ عن مجاھد عن ایمن قال لم تقطع الید علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا فی ثمن المجن وثمنہ یومئذ دینار اخرجہ النسائی۔ ایمن کے متعلق اختلاف ہے۔ ایا یہ ام ایمن کے لڑکے ہیں یا دوسرے ہیں، اگر ام ایمن کے لڑکے ہیں تو غزوۂ حنین میں شہید ہوئے یا بعد تک زندہ رہے۔ زیلعی کہتے ہیں فالحاصل ان الحدیث معلول فان کان ایمن صحابیا فعطاء ومجاھد لم یدرکاہ فھو منقطع وان کان تابعیا فالحدیث مرسل۔

ان روایات کے مطالعہ کے بعد جو چیز سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ اصل ثمن مجن ہے اور ثمن مجن میں اختلاف ہے۔ امام محمد موطا امام محمد میں فرماتے ہیں قال محمد قد اختلف الناس فیما یقطع فیہ الید فقال اھل المدینۃ ربع دینار وواھذہ الاحادیث و قال اھل العراق لا تقطع الید فی اقل من عشرۃ دراھم ورووا ذلک عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وعن عمر وعن عثمان وعن علی وعن عبد اللہ بن مسعود وعن غیر واحد فاذا جاء الاختلاف فی الحدود اخذ فیھا بالثقۃ وھو قول ابی حنیفۃ والعامۃ من فقہاءنا۔

حدیث ابی ھریرۃ عن الاعمش عن ابی صالح عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن اللہ السارق یسرق البیضۃ فتقطع یدہ ویسرق الحبل فتقطع یدہ۔

لعن اللہ السارق اوصاف کی بنا پر لعنت بالاتفاق جائز ہے۔ اس حدیث سے بظاہر شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قطع ید کیلئے کوئی نصاب اور اس کی مقدار نہیں ہے جیسا بعض علماء کا قول ہے مگر جمہور علماء کے یہاں نصاب ضروری ہے۔ وہ حضرات اس حدیث کا ایک جواب تو یہ دیتے ہیں جسکو بخاری نے اس حدیث کے ساتھ اعمش سے

نقل کیا ہے کہ بیضہ مرغ مراد نہیں ہے بلکہ بیضۃ الحدود مراد ہے یعنی لوہے کا خود اور ہر رسی مراد نہیں ہے۔ اور بعض رسیاں جیسے حبل السفینہ وغیرہ مراد ہے۔ مگر جمہور علماء نے اس تاویل کو پسند نہیں کیا ہے اسلئے کہ یہ چیزیں تو قیمتی ہوتی ہیں۔ اور عرب وعجم کی عادت نہیں ہے کہ ایسے موقع پر قیمتی اشیاء کا ذکر کریں بلکہ ایسے موقع پر حقیر اشیاء کو ذکر کیا جاتا ہے۔ یہ نہیں بولا جاتا ہے کہ خدا کی لعنت ہو کہ اس نے اپنے کو سونے کے ہار کیلئے برباد کیا بلکہ بولا جاتا ہے معمولی سی چیز کیلئے ایسا کردیا۔ (۲) بعض لوگ کہتے ہیں کہ پہلے کوئی نصاب نہیں تھا بعد میں اس کا نصاب مقرر ہوا ہے۔ اس لئے یہ حدیث منسوخ ہے (۳) مبالغہ مقصود ہے کہ کتنا بڑا خسارہ اٹھا رہا ہے چاہے وہ شئ کتنی ہی قیمتی ہو مگر خسارہ کے مقابلہ میں اس کی یہی حیثیت ہے (۴) تدریج کے قبیل سے ہے۔ انسانی فطرت ہے کہ چھوٹا چھوٹا جرم کرتے کرتے بڑا بڑا جرم کرتا ہے، یکبارگی بڑا جرم نہیں کرتا ہے۔ برا کام ہو اچھا کام ہو اسکو انجام دینے میں مختلف درجات آتے ہیں، جسکو النازعات غرقا والنشطت نشطا والسابحات سبحا فالمدبرات امرا میں بیان کیا گیا ہے جیسا کہ شاہ عبدالعزیز کی تفسیر عزیزی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ اور حدیث الحرام بین والحرام بین کے تحت اس کو ذکر کیا جاچکا ہے۔

قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود

حدیث عائشہ ایک مخزومی عورت فاطمہ بنت الاسود حضرت ام سلمہ کے سابق شوہر ابوسلمہ کی بھتیجی تھی، فتح مکہ کے موقع پر چوری میں پکڑی گئیں۔ آپؐ سے سفارش کرنے کی کسی کو جرأت نہیں ہوئی تو حضرت اسامہ سے جو آپ کے پوتا کے درجے میں تھے ان سے سفارش کرائی گئی۔ حِبّ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بکسر الحاء حب بمعنی محبوب۔

آپ نے حضرت اسامہ پر انکار کیا اتشفع فی حدٍّ من حدود اللہ جس سے معلوم ہوا کہ عدالت میں مقدمہ آجانے کے بعد سفارش پسندیدہ نہیں ہے۔

عدالت میں پیش ہونے سے پہلے سفارش کی جاسکتی ہے۔

عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ابوداؤد میں تعافوا الحدود فیما بینکم فما بلغنی من حد فقد وجب۔ پھر آپ نے تقریر فرمائی کہ بنی اسرائیل کی ہلاکت کا باعث یہی بات ہوئی کہ اغنیاء و مالداروں پر حد سرقہ جاری نہ کرتے تھے اور فقراء پر جاری کرتے تھے پھر آپ نے قسم کھا کر اگر فاطمہ بنت محمد سے یہ بات صادر ہوتی تو میں اس کا بھی ہاتھ کاٹتا اس سے حضرت فاطمہ کی منقبت ثابت ہوتی ہے کہ ان سے آپ کو سب سے زیادہ تعلق تھا اس لئے کہ ایسے موقع پر آدمی سب سے زیادہ عزیز کا نام لیا کرتا ہے۔

دوسری سند سے معمر عن الزہری عن عروۃ عن عائشۃ ہیں کانت امرأۃ مخزومیۃ تستعیر المتاع وتجحدہ یعنی عاریت لیکر انکار کردیتی کہ میں نے نہیں لیا تھا اس کی بناء پر ہاتھ کاٹا گیا۔ اس اختلاف کی بنیاد پر بعض حضرات کہتے ہیں کہ لیث نے زہری سے نقل کیا تو سرقہ کا ذکر کیا۔ ان کا متابع یونس ایوب سفیان بن عیینہ وغیرہ ہیں اور معمر کا متابع شعیب۔ نسائی کی روایت میں اور یونس ابوداؤد کی روایت میں پائے جاتے ہیں اس لئے سند کے اعتبار سے ایک دوسرے پر ترجیح نہیں ہے۔ (۲) بعض لوگ دو واقعہ کہتے ہیں، ایک سرقہ کا دوسرا عاریت کا مگر واقعہ تو ایک ہی ہے دو قرار دینا درست نہیں اسلئے سرقہ والی روایت کو ترجیح دیا جائے اس لئے کہ آپ نے تقریر میں سرقہ کا ذکر فرمایا ہے، عاریت سے انکار کو ذکر نہیں کیا ہے۔ دوسری حدیث عن جابر مرفوعاً لیس علی خائن ولا منتہب قطع اخرجہ الاربعۃ وقال الترمذی حسن صحیح اس کا تقاضہ ہے کہ عاریت کا انکار کرنے پر قطع ید نہ ہو۔

(۳) عاریت سے انکار کی بات اس عورت کے تعارف کے طور پر ہے نہ کہ عاریت کے انکار پر قطع ید مرتب ہے۔ ان ذکر العاریۃ وقع لقصد التعریف لا انہ سبب للقطع۔

حدیث جابر اس میں بھی بنی مخزوم کی عورت کے چوری کا تذکرہ ہے۔ اس میں مزید ایک بات ہے فعاذت بام سلمۃ بعض روایات میں زینب ہے اس سے

مراد ام سلمہ کی لڑکی آپکی ربیبہ ہیں یہ دوسری عورت ہے جس کا نام ام عمرو ہے اور یہ قصہ حجۃ الوداع میں پیش آیا۔ ابوسلمہ سے رشتہ تھا اسلئے ام سلمہ اور ان کی لڑکی کا واسطہ لیا۔

عاریت کے انکار پر قطع ید ائمہ ثلاثہ کے یہاں اس پر قطع ید نہیں ہے حدیث جابر کیوجہ سے جو ماقبل میں گزری اور اس حدیث میں عاریت وجہ قطع نہیں ہے بلکہ اس کا تذکرہ بطور تعارف کے ہے امام احمدؒ کی ایک روایت میں منکر عاریت بھی حکم میں سارق کے ہے اور اس حدیث کو دلیل میں پیش کرتے ہیں۔

حدّ الزنا

عبادہ بن صامت کی حدیث خذوا عنّی خذوا عنی فقد جعل اللہ لھنّ سبیلا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فامسکوھنّ فی البیوت حتّٰی یتوفّٰھنّ الموت او یجعل اللہ لھنّ سبیلاً اس کی تفسیر کرتے ہوئے آپنے فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ سبیل بیان فرمائی ہے۔

البکر بالبکر جلد مائۃ ونفی سنۃ۔ البکر بالبکر کا تقابل بطور شرط احترازی کے نہیں ہے اس لئے کہ بکر نے بکر سے زنا کیا ہو یا ثیبہ سے، سب کی سزا ایک ہے اس لئے یہ شرط اغلبی ہے۔ بکر سے مراد عاقل بالغ حر مرد یا عورت ہے جس نے نکاح صحیح سے وطی نہ کیا ہو۔ اسی طرح الثیب بالثیب میں مقابلہ بطور شرط احترازی کے نہیں ہے۔ اس لئے کہ ثیب نے جس سے بھی زنا کیا ہو ایک ہی سزا ہے۔ رجم کی اس لئے یہاں پر بھی شرط اغلبی ہے۔ ثیب سے مراد عاقل بالغ حر مرد یا عورت جس نے نکاح صحیح سے وطی کیا ہو۔

حد الزنا للبکر:۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں مرد یا عورت اسکی حد سو کوڑے اور ایک سال جلاوطنی۔ امام مالک کے یہاں مرد کیلئے سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی، اور عورت کیلئے صرف سو کوڑے، اور امام ابوحنیفہ کے یہاں

حد سو کوڑے مرد ہو یا عورت۔ جلاوطنی یا قید کی سزا تعزیراً ہے۔

امام شافعی و احمد کا استدلال عبادہ بن صامت کی حدیث البکر بالبکر جلد مائۃ ونفی سنۃ۔ اسی طرح حضرت ابوہریرہ وزید بن خالد جہنی کی حدیث جس میں آپ نے فرمایا علی ابنك جلد مائۃ وتغریب عام اخرجہ اصحاب السنۃ زید بن خالد جہنی کی دوسری حدیث قضی فیمن زنیٰ ولم یحصن بجلد مائۃ و تغریب عام اخرجہ البخاری، ابوہریرہ کی حدیث قضیٰ فیمن زنیٰ ولم یحصن بنفی عام وباقامۃ الحد علیہ اخرجہ البخاری۔

امام مالک کی دلیل یہی احادیث ہے مگر وہ کہتے ہیں کہ عورت کی حفاظت و صیانت کی ضرورت ہوگی اگر تغریب محرم کے ساتھ ہو تو محرم مجرم نہیں ہے اس کو سزا دینا ہوگا، اگر بغیر محرم کے ہو تو فتنہ وفساد اور زیادہ ہوگا۔ اور اخبار کا شان نزول مردوں کے بارے میں ہے اور صحابہ کا عمل مردوں کے متعلق پایا جاتا ہے اس لئے عورت کو اس سے مستثنیٰ کرلیا جائیگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل۔ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مأۃ جلدۃ ہے کہ جمیع ما وجب بالزنا مأۃ جلدہ ہے۔ اب اگر اس میں اضافہ کیا جائیگا تو یہ کتاب اللہ کو مقید کرنا ہوگا کسی امر زائد کا الگ سے اضافہ نہیں ہوگا۔ ایسا نہیں ہے کہ کتاب اللہ اس سے ساکت ہے بلکہ کتاب اللہ اس کے سوا کی نفی کرتی ہے رہ گئی یہ حدیث تو یہ فقط تین صحابہ سے مروی ہے اس لئے مشہور نہیں ہے بلکہ خبر واحد ہے جس سے عند الاحناف کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں ہے۔ اگر تغریب کو عمل کے اعتبار سے مشہور تسلیم کرلیا جائے تو یہ ہم کو مضر نہیں ہے۔ ہم نفس تغریب کا انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ حد کا جزء ہو اس کا انکار کرتے ہیں اور قران فی اللفظ قران فی المعنیٰ پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ مأۃ جلد کو تغریب عام پر عطف کیا گیا ہے لہٰذا وہ بھی حد ہو۔ اور ابوہریرہ کی حدیث بخاری میں بنفی عام واقامۃ حد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفی عام بطور حد کے نہیں ہے۔

غلام وباندی کی سزا نص قرآنی سے ثابت ہے فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب اس کا تقاضہ تھا کہ باندی پر پچاس کوڑے

کے ساتھ چھ ماہ کی جلاوطنی ہوئی مگر احادیث میں فليجلدها ولا يثرب عليها اور اخیر میں فروخت کردینے کا حکم دیا ہے۔

ابن عمر کی حدیث اخرجه الترمذی ان النبی صلی الله عليه وسلم ضرب وغرب وابوبکر ضرب وغرب وعمر ضرب وغرب۔ قال الترمذی حديث ابن عمر حديث غريب رواه غير واحد عن عبد الله بن ادريس فرفعوه وروى بعضهم عن عبد الله بن ادريس عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر ان ابا بكر ضرب وغرب وان عمر ضرب وغرب وهكذا رواه محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمر ان ابا بكر ضرب وغرب وان عمر ضرب وغرب ولم يذكروا فيه عن النبی صلی الله عليه وسلم۔

ابن ادریس کے شاگردوں میں اختلاف ہے، زیادہ تر لوگ صرف ابوبکر و عمر کا ذکر کرتے ہیں نبی علیہ السلام کا ذکر نہیں کرتے۔ اس کا متابع بھی موجود ہے۔

عمرو بن شعیب سے مرسلاً منقول ہے کہ جس میں تغریب کو سنتی فرمایا گیا ہے ادھر حضرت علی کا مقولہ زنا میں تغریب کے متعلق الفتنة ان تنفيا (مصنف عبدالرزاق) حضرت عمرؓ نے شراب کے سلسلے میں ایک شخص کی تغریب کی تھی وہ نصرانی ہو گیا توحضرت عمر نے کہا لا اغرب بعد مسلما اسکو شراب کے ساتھ خاص نہ کرنا چاہئے اسلئے کہ علت مشترک ہے۔ نبی علیہ السلام نے اس شخص کو جس نے اپنے غلام کو قصداً قتل کردیا ایک سال کی تغریب فرمائی۔ یہ سب امور دلالت کرتے ہیں کہ زنا کی اصل سزا جلد مأة ہے، تغریب عام یہ سیاست کے طور پر ہے۔ جس طرح شراب کو حرام قرار دیا تو اس کے برتنوں کو استعمال کرنے سے روک دیا گیا، مشکیزہ کو چھوڑوا دیا۔ اسی طرح اس کو امام کے صوابدید پر ہونا چاہئے جسکو تعزیر کہا جاتا ہے۔ والثيب بالثيب جلد مائة والرجم۔

جمہور علماء کے یہاں ثیبہ کو صرف رجم ہے۔ رجم اعلیٰ سزا ہے اس لئے جلد مأة اس میں داخل ہوگا الگ سے اس کو جاری کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ امام احمد کے یہاں پہلے سو کوڑے لگایا جائیگا پھر رجم کیا جائے گا جیساکہ حدیث عبادہ میں ہے اور حضرت علیؓ نے اپنے زمانہ میں شراحہ ہمدانیہ پر دونوں کو جمع کیا تھا

اور فرمایا: جلد تها بکتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله صلى الله علیہ وسلم
جمہور کا استدلال ——— ماعز کے واقعہ کو ایک جماعت نے نقل کیا اس میں رجم کا ذکر ہے جلد کا تذکرہ نہیں۔ اسی طرح غامدیہ کی روایت اور عسیف کا قصہ ان سب میں رجم کے ساتھ جلد کا تذکرہ نہیں ہے۔

عبادہ کی حدیث ابتداء کی ہے، یہ احادیث بعد کی ہیں۔ اسلئے منسوخ ہے اور آپؐ کا دونوں کو جمع کرنا پہلے تھا۔

بَابُ رَجْمِ الثَّيِّب

ابن عباس کی حدیث حضرت عمرؓ نے اپنے آخری حج میں مکہ ہی میں تقریر کرنے کا ارادہ کیا مگر عبدالرحمٰن بن عوف نے مشورہ دیا کہ آپ یہاں تقریر نہ فرمائیں یہاں ہر ہر قسم کے لوگ ہیں۔ عوام الناس آگے کی جگہ گھیر لیں گے اور بات پوری مملکت میں پھیل جائیگی وہ لوگ کچھ کا کچھ سمجھ سکتے ہیں پھر اس کی تلافی کی کوئی صورت نہ ہوگی جس کیوجہ سے مدینہ آکر انھوں نے پہلے ہی جمعہ کو یہ تقریر کی، اس میں بہت سی باتیں ذکر فرمائی۔ اس میں رجم کا ذکر کیا: ان الله قد بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب فكان مما انزل عليه آية الرجم قرانا ها۔

اس میں تو آیت قرآنی کا ذکر نہیں ہے مگر بعض لوگوں نے آیت کا بھی ذکر کیا ہے الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة اور مؤطا امام مالک میں سعید بن المسیب نے حضرت عمرؓ کا خطبہ نقل کیا ہے۔ اس میں ہے الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فانا قد قرانا ها ہے۔ ابن عباس کی روایت مذکورہ میں زہری کے شاگردوں میں مالک و یونس و معمر و صالح و عقیل وغیرہم نے اس آیت کے الفاظ کو ذکر نہیں کیا ہے مگر سفیان نے ذکر کیا ہے اور سفیان کا وہم ہے۔ یہ آیت جیسا حضرت عمر سے منقول ہے عجماء صحابہ سے اور زید بن ثابت سے بھی منقول ہے۔

اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں یہ آیت قرآنی تھی اب منسوخ ہوگئی ہے علماء نسخ کے اقسام بیان کرتے ہوئے نسخ کی ایک قسم آیت کے

الفاظ منسوخ مگر حکم باقی ہو اسکی مثال میں اس قسم کی احادیث کو ذکر کرتے ہیں۔
شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے اسکو انساء کے قبیل سے قرار دیا ہے اور انساء کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ منسی اور فراموش کر دینے کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے تمام الفاظ اور اس کا مضمون ذہن سے فراموش ہو جاتا ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض الفاظ یا اس کی ترتیب میں اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے ان الفاظ کا یا ترتیب کا بالیقین منزل من اللہ ہونا باطل ہو جاتا ہے اور تبلیغ سے پہلے یا بعد میں عددِ تواتر باقی نہیں رہ جاتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ آپ کو نماز کے درمیان قرات قرآن میں کوئی آیت بھول گئی اس میں یہ آیت آپکے حافظہ سے نکل گئی مگر دیگر لوگوں کے حافظہ میں اس کا تواتر باقی ہے جسکی وجہ سے اس کی قرآنیت باقی ہے اور منسی اور فراموش شدہ میں اس کا شمار نہ ہوگا اس قسم کی آیت کے نسخ کیوجہ بیان کرتے ہوئے شاہ عبدالعزیزؒ فرماتے ہیں کہ علوم کا القاء پہلے قوت مدرکہ پر ہوتا ہے پھر اس کے بعد وہاں سے خیال میں، اور خیال میں الفاظ کا جامہ پہنایا جاتا ہے پھر زبان پر اس کا اجراء ہوتا ہے۔ اس طرح مرتبہ تعقل سے نیچے مرتبہ خیال تک عالم غیب کا قرب ہوتا ہے۔ اس طرح کا القاء اولوالعزم پیغمبروں بلکہ نبی علیہ السلام پر خاص طور سے ہوا ہے ورنہ وحی متلو کی شکل صفحۂ خیال کے بجائے لوح پر نقش ہو کر نازل ہوئی تھی۔ جیسے حضرت موسیٰ کو الواح عنایت کی گئی تھی اور پہلے قلب پر نازل ہوئی پھر صفحۂ خیال پر یہ قویٰ بشری کے اعتبار سے بہت نادر چیز تھی اس لئے کبھی مشق و تمرین کے طور پر کسی مرتب کلام کا القاء کیا جاتا تھا جس کی بقاء لوح محفوظ میں منظور نہ تھی۔ بلاتشبیہ جس طرح بچوں کو حروف ہجاء کی تعلیم دیجاتی ہے جس سے حروف کی صورت کو ذہن نشین کرانا ہوتا ہے۔ اب اس طرح کی منسی و فراموش شدہ آیات کے نسخ کیوجہ فرداً فرداً بیان کرنا تفصیل طلب ہے۔ اجمالی طور سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کبھی تو اس کے مضامین کے مماثل و مشابہ آیاتِ باقیہ کا مضمون رہتا ہے اور ان آیات کے انزال کا مقصد فوری توضیح و تفہیم تھا جس کی ضرورت اب باقی نہیں رہی اور اس کو منسوخ و منسی کر دیا گیا، تسلی و تشفی خاطر کیلئے فوری طور سے

اسکو نازل کر دیا گیا پھر اب ضرورت باقی نہ رہی اسلئے اسکو منسوخ ومنسی کر دیا گیا کبھی مضمون اس کا ہولناک ہوتا بار بار کان کو اس کا سننا مناسب نہ جانا گیا۔ اور منسوخ ومنسی کر دیا گیا۔ جیسے الشیخ والشیخۃ والی آیت۔ بعض لوگ اسکو قرآن نہیں کہتے ہیں بلکہ یہ وحی کی ایک دوسری قسم ہے اسلئے کہ قرآن کے لئے تواتر شرط ہے اس طرح کی احادیث سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ حد تواتر میں داخل ہی نہیں ہے۔ حکی القاضی ابوبکر فی الانتصار عن قوم انکار ھذا الضرب لان الاخبار فیہ اخبار آحاد و لایجوز القطع علی انزال قرآن و نسخہ باخبار آحاد لاحجۃ فیھا (اتقان ص۲۴) مگر یہ فرق ہمارے اعتبار سے ہے لیکن خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور جن حضرات نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ان کے اعتبار سے یہ فرق نہیں ہے سننے کے ساتھ ہی قرآن ہونا ثابت ہو گیا اس لئے قرآن، غیر قرآن میں فرق کرنے کیلئے یہ کہا جائے کہ قرآن کے نازل ہونے کے بعد فوراً آپ اس کے لکھوانے کا اہتمام کرتے تھے اور اس کے لکھوانے کا آپ نے اہتمام نہیں کیا بلکہ کسی نے لکھنا چاہا تو آپ نے منع فرما دیا۔

اتقان ص۲۴ میں نسائی سے نقل کیا ہے کہ مروان نے زید بن ثابت سے نقل کیا ہے کہ آپ اس کو مصحف میں کیوں نہیں نقل کرتے ہیں تو فرمایا کہ جوان ثیب ہوں تو ان کو بھی تو رجم کیا جاتا ہے اور کہا کہ ہم نے آپس میں اس کا ذکر کیا تو عمرؓ نے کہا انا اکفیکم فقال یارسول اللہ اکتب لی آیۃ الرجم یعنی مجھ کو اجازت دیں کہ لکھوں تو آپ نے فرمایا لا تستطیع اور سنن کبریٰ میں ہے اکتب آیۃ الرجم قال لا استطیع۔ اسی طرح مستدرک حاکم سے زید بن ثابت اور سعید بن العاص کا قصہ نقل کیا گیا ہے کہ زید نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ پڑھتے سنا تو عمر نے کہا جب یہ آیت اتری تو میں نے حضرت سے کہا کہ اکتبھا فکانہ کرہ ذلک آپ نے نہ خود لکھوایا اور نہ لکھنے کی اجازت دی بلکہ منع فرمایا یا ناپسند فرمایا اس لئے عمر بن الخطاب کا فرمانا کہ والذی نفسی بیدہ لو لا ان یقول الناس زاد عمر فی کتاب اللہ لکتبتھا فانا قرأناھا۔ عمر کا قرآن کا جزء کے

طور پر لکھنا مراد نہیں ہے اس لئے انھوں نے خود حضرت سے اجازت چاہی مگر آپ نے اجازت نہیں دی پھر حضرت ابوبکر کے دور میں انکی اعانت سے زید بن ثابت نے قرآن کے جمع کا کام کیا تھا۔ اسوقت نہیں لکھوایا تو اب کیسے لکھوا سکتے تھے اسلئے اس کا مطلب یہی ہے کہ قرآن میں بطور تفسیر و حاشیہ کے لکھ دیتا۔ مگر قرآن کا غیر قرآن سے خلط کا اندیشہ تھا اسلئے صحابہ بھی اور حضرت عمر کسی نے بھی اسکو پسند نہیں کیا۔ مگر قرآناً ھا سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں قرآن کا جز تھا مگر اب منسی ہو گیا مگر ماقبل روایات کی روشنی میں مطلق پڑھنے کے معنیٰ مراد لیا جائیگا جیسے اور دیگر وحیِ الٰہی ہو اور اس کی تائید حضرت علیؓ کے جملہ سے ہوتی ہے۔ شراحہ ہمدانیہ کو سزا دیتے وقت کہا تھا جلدت بکتاب اللہ و رجمت بسنۃ رسول اللہ رجم کو سنت رسول اللہ کہا ہے۔ اور ان الرّجم فی کتاب اللہ حق سے مراد حکم اللہ ہے۔ رجم کی احادیث متواتر ہیں۔ کتاب اللہ کی تخصیص و نسخ اس طرح کی احادیث سے بالاتفاق جائز ہے۔

او کان الحبل او الاعتراف۔ زنا کے ثبوت کیلئے شہادت اور اقرار بالاتفاق علماء دلیل ہے مگر حمل میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے یہاں نفس حمل کا ظہور کسی عورت سے جو غیر شادی شدہ یا شادی شدہ ہے مگر شادی کے بعد چھ ماہ سے پہلے بچہ پیدا ہو گیا یا ایسے شخص سے شادی ہے جو نابالغ یا مجبوب ہے تو بچہ اس سے منسوب نہیں ہو سکتا ہے تو اس حمل کا ظہور موجب حد ہے۔ اگر اکراہ وغیرہ کا دعویٰ کرے تو بلا دلیل یا قرینہ معتبر نہ ہو گا۔

مگر ائمہ ثلاثہ کے یہاں نفس حمل کا ظہور موجب حد نہیں بلکہ شہادت ہو یا اعتراف ہو امام مالک کا استدلال حضرت عمرؓ کے قول سے ہے۔ حضرت علیؓ سے بھی اسی کے مثل منقول ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ادرءوا الحدود ما استطعتم اس میں احتمال ہے کہ یہ حمل اکراہ سے ہو یا شبہ کی بناء پر وطی سے ہو یا بلا وطی کے منی کو فرج میں داخل کرنے کی بناء پر ہو۔ اور حضرت عمر و علی کا فعل دلالت کرتا ہے کہ انھوں نے حمل کے ظہور میں اسی کے اسباب کو دریافت کیا اور اس کا اعتبار کیا۔ چنانچہ ان دونوںؓ سے

ایک قصہ منقول ہے کہ انھوں نے حمل کے ظہور کے وقت فوراً حد جاری نہیں کیا ہے بلکہ اس کی تحقیق کیا ہے۔

مثبت زنا اقرار امام ابو حنیفہ اور امام احمدؒ کے یہاں اقرار چار بار ہونا شرط ہے پھر ابو حنیفہ کے یہاں چار مجلس میں ضروری ہے۔ امام احمدؒ کے یہاں ایک مجلس میں کافی ہے۔ ہدایہ میں ہے ان یقر البالغ العاقل علیٰ نفسہ بالزنا اربع مرات فی اربع مجالس کلما اقرہ ردہ۔ اس لئے کہ زنا میں چار کی شہادت ضروری ہے تو اقرار بھی چار بار ضروری ہوا اور چار مجلس بھی۔ اسلئے کہ مجلس کو جامع متفرقات مانا جاتا ہے۔ تو ایک مجلس میں چار مرتبہ ہو تو ایک کا شبہ ہوگا۔

امام شافعیؒ و مالکؒ کے یہاں ایک مرتبہ اقرار کافی ہے دیگر حقوق کیطرح۔

امام شافعی و مالک کا استدلال:۔ حضرت عمرؓ کے خطبہ میں اذا کانت البینۃ او کان الحبل او الاعتراف۔ ایک مرتبہ کا اعتراف بھی اعتراف ہے۔ اسی طرح عسیف والی حدیث جسکو بخاری و مسلم نے ابو ہریرہ و زید بن خالد جہنی سے نقل کیا ہے واغد یا انیس علیٰ امرأۃ ھذا فان اعترفت فارجمھا۔ اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیث جسکو مسلم نے ذکر کیا ہے کہ غامدیہ عورت آئی، اس میں ہے اتریدان ترد نی کما رددت ماعزا۔ آپ نے اس سے پوچھا اور بعد میں آپ نے رجم کیا۔ اس میں چار مرتبہ اقرار کا ذکر نہیں ہے۔ اور جابر بن سمرہ کی حدیث مسلم میں ہے فردہ مرتین اور ابو سعید کی روایت مسلم میں ہے اعترف بالزنا ثلث مرات اس سے معلوم ہوا کہ چار مرتبہ اقرار ضروری نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ اور احمد کی دلیل (۱) ابو ہریرہ کی حدیث متفق علیہ اسمیں حتیٰ ثنی ذٰلک علیہ اربع مرات فلما شہد علیٰ نفسہ اربع شہادات دعاہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ (۲) جابر کی حدیث مسلم میں ہے فشہد علیٰ نفسہ اربع مرات انہ زنیٰ فقال علیہ السلام۔ دوسری سند سے اس میں ردہ مرتین ہے۔ مگر امام مسلم نے شعبہ کے دوسرے شاگرد ابو عامر سے نقل کیا ہے فردہ مثلاثا او مرتین اور سماک نے جب سعید بن جبیر سے نقل کیا تو انھوں

نے فرمایا کہ انہ ردہ اربع مرات۔ دوسری تاویل یہ بھی ہے کہ ابوداؤد ونسائی میں سماک عن عکرمہ عن ابن عباس، اس میں ہے فاعترف مرتین فقال اذھبوا بہ ثم قال ردوہ فاعترف مرتین حتّٰی اعترف اربعاً فقال اذھبوا بہ فارجموہ۔

یہ دلیل ہے کہ راوی نے اسکو مختصر کر دیا ہے اور چار میں سے دو کا ذکر کیا۔ اس طرح جس روایت میں تین ہے۔ اس میں بھی اختصار ہے کہ چار میں سے تین کا ذکر کیا ومن قصی فلیس بحجۃ علی من حفظ۔ (۳) ابن عباس کی حدیث مسلم میں فشھد علی نفسہ اربع مرات انہ زنیٰ۔ دوسری سند میں حتّٰی شھد اربع مرات ثم امر برجمہ۔ (۴) بریدہ کی حدیث مسلم میں ثم رجع الرابعۃ فاعترف اور اس میں یہ بھی ہے قال بریدۃ کنا نتحدث اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ماعزا لو جلس فی رحلہ بعد اعترافہ ثلاث مرات لم یطلبہ انما رجمہ عند الرابعۃ۔ (۵) جابر بن عبداللہ کی روایت متفق علیہ حتّٰی شھد علی نفسہ اربع شھادات۔ (۶) نعیم بن ہزال کی روایت ابوداؤد ونسائی میں الی ان اتاہ الرابعۃ فقال لہ انک قد قلتھا اربع مرات۔

یہ روایات چار کی شرط میں صریح ہیں۔ عمر بن خطاب وعسیف کی روایت میں اعتراف سے مراد اعترافِ معہود ہے یعنی جو معتبر ہے لظھور ان الاطلاق متروک اذ لا یصح الامر بالرجم کیف ما قال الاقرار کیف ولو اعترف مع دعوی الاکراہ او الحیوان او غیر ذلک فلا حد (سندھی)۔

ابوسعید کی روایت میں راوی کا اختصار ہے، اسی طرح غامدیہ کی روایت میں بھی اختصار ہے۔

حضرت ماعز کا قصہ ہزال کے یہاں رہتے تھے۔ ان کے قبیلے کی جاریہ تھی اس کے ساتھ گناہ کا صدور ہو گیا۔ ہزال نے مشورہ دیا کہ نبی علیہ السلام کے یہاں جاؤ اور ذکر کرو ممکن ہے آپ تمہارے لئے استغفار کریں۔ آپ نے ہزال سے فرمایا: واللہ یا ھزال لو کنت سترتہ بثوبک لکان خیرا لک مما صنعت بہ۔

حضرت ماعز :- رجل قصیر اعضل قصیر اشعث ذی عضلات، گٹھیلے بدن کے تھے قصیر پستہ قد تھے۔ اعضل گٹھیلے بدن اور کبھی کبھی پنڈلی کے پُر گوشت ہونے پر بھی بولا جاتا ہے۔

قد زنا الأخر۔ ہمزۂ مقصورہ اور خاء مکسورہ کے ساتھ۔ ارذل الابعد شقی لئیم کے معنیٰ میں۔ ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ خود نبی علیہ السلام نے سوال کیا: قال لماعز احق ما بلغنی عنک قال ما بلغک عنی لیکن دیگر روایات مشہورہ میں ہے کہ ماعز نے آکر کہا کہ طہرنی، امام نووی نے فرمایا کہ اصل میں انکی قوم کے لوگوں نے انکو بھیجا تھا اور کچھ لوگ ان کے ساتھ تھے انھوں نے آپ سے ذکر کیا تو آپ نے ماعز سے سوال کیا اس موقعہ پر آپ نے ہزال سے کہا لو سترتہ بثوبک لکان خیرا لک۔

رجم کی جگہ

فرجمناہ بالمصلی فانطلقنا الی بقیع الغرقد مراد مصلی الجنائز ہے فلما اذلقتہ الحجارۃ اصابتہ بحدھا تو بھاگ کھڑے ہوئے لوگوں نے دوڑایا۔ فرمیناہ بجلامید الحرۃ یعنی الحجارۃ۔

جلامید۔ جلمد اور جلمود کی جمع: الحجارۃ الکبار۔ حرۃ: ایک جگہ کا نام ہے۔

ہزال کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن انیس نے اونٹ کی ٹانگ و پنڈلی والی ہڈی سے مارا فنزع لہ بوظیف بعیر فرماہ بہ فقتلہ (رواہ ابوداؤد)

اور ابو سعید کی روایت میں ہے فرمیناہ بالعظام والمدر والخزف مگر ان میں تعارض نہیں ہے۔ جو چیز ہاتھ میں آئی اس سے مارنا شروع کیا، جب وہ بھاگے تو کسی کے ہاتھ میں بڑا پتھر آگیا، کسی کے ہاتھ میں اونٹ کی ٹانگ آگئی اس نے اسی سے ماردیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں تو ایسی چیزوں سے مارا جائے کہ تکلیف کا زیادہ احساس ہو بعد میں ایسی چیز استعمال کی جائے جس سے جلدی سے جان نکل جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ لہٰذا بعد میں گولی بھی ماری جاسکتی ہے البتہ ابتدائً ایسا نہیں کرنا چاہئے۔

رجم کرنے کیلئے گڑھا کھودنا

ابو سعید کی حدیث۔ فما اوثقناہ ولا حفرنا لہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ مرد کو رجم

کرنے کیلئے گڑھا نہیں کھودا جائیگا۔ ہدایہ میں ہے لایحفر للرجل لانہ علیہ السلام ماحفر لماعز مگر حضرت بریدہ کی روایت میں حفر لہ حفرۃ ثم امر بہ فرجم ہے۔ مگر حضرت ماعز کے قصہ میں اور جتنے لوگوں نے روایتیں نقل کی ہیں انھوں نے ایک ایک جزئیہ کو نقل کیا ہے مگر گڑھا کھودنے کا ذکر نہیں ہے اس لئے یہ روایت منکر ہے۔ اس روایت میں بشیر ابن المہاجر راوی ہیں امام احمد بن حنبل نے ان کو منکر الحدیث کہا ہے۔ ابو حاتم نے کہا یکتب حدیثہ لایحتج بہ۔ امام بخاری نے کہا یخالف فی بعض حدیثہ۔ ابن حبان نے کہا کان یخطئ کثیرًا ابن معین نے توثیق کی ہے اس لئے اس زیادتی کو غیر معتبر مانا جائے گا اور امام مسلم کا حدیث کو ذکر کرنا تو ولاعیب علیٰ مسلم فی اخراج ھٰذا الحدیث فانہٗ اتیٰ بہ الطبقۃ الثانیۃ لیبین اطلاعہ علیٰ طرق الحدیث (نصب الرایۃ)

البتہ ابوداؤد کے اندر ایک روایت ہے، ماعز کے سوا دوسرے قصہ میں مروی ہے فرجم قال فخرجنا بہ فحفرنا لہٗ حتےٰ امکنا ثم رمینا ہ بالحجارۃ حتیٰ ھدءٖ اور ماعز کے قصہ میں نسائی کے اندر ہے فذھبوا بہ الیٰ حائط یبلغ صدرہٗ فذھب یثب فرماہ رجل فاصاب اذنہٗ فصرع فقتلہٗ۔ تو ممکن ہے کہ جن لوگوں نے گڑھا کھودنے کی بات کہی ہو اسی دیوار کو گڑھے سے تعبیر کردیا ہو اس لئے کہ یہ دیوار ان کے لئے مثل گڑھا کے ہوگئی۔

مرد کیلئے گڑھا نہیں کھودا جائیگا، یہی مذہب ابوحنیفہ واحمد اور امام مالک کا ہے۔ اور شوافع کے یہاں بھی یہی قول ہے۔ اور عورت کیلئے شوافع کے یہاں تین قول ہے۔ (۱) مباح (۲) مستحب (۳) جسکو امام نووی نے اصح قرار دیا ہے کہ اگر زنا کا ثبوت اقرار سے ہو تو گڑھا نہیں کھودا جائیگا۔ اور اگر شہادت سے ہو تو گڑھا کھودنا مستحب ہے۔ اور یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔ امام مالک کے یہاں گڑھا نہیں کھودا جائیگا۔ احناف کے یہاں ہدایہ میں ہے ان حفر لھا جاز لانہ علیہ السّلام حفر للغامدیۃ، وان ترک لایضر والحفر احسن۔ حضرت بریدہ کی حدیث میں ہے حفر لھا الیٰ صدرھا۔ ابوداؤد میں ابوبکرہ کی حدیث میں ہے رجم امرأۃ فحفر لھا

الی الثندوۃ - اور حضرت علی نے شراحہ ہمدانیہ کیلئے گڑھا کھودوایا تھا
فقام رجلٌ فاستنکہ حضرت ماعز جب چار مرتبہ اقرار کرچکے تو آپ نے اس کے بارے میں تحقیق کیا کہ یہ پاگل تو نہیں۔ پھر آپؐ نے پوچھا شراب تو نہیں پی رکھا ہے۔ایک صاحب نے ان کا منہ سونگھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نشہ کی حالت میں زنا کا اقرار کرے گا تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی مذہب ابو حنیفہ، امام احمد اور امام مالک کا ہے مگر امام شافعیؒ کے یہاں صحیح قول کی بناء پر اس کے اقرار کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے امام نووی تاویل کرتے ہیں کہ آپؐ کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ اگر نشہ میں ہے تو اس حالت میں اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔ شام کو نبی علیہ السلام نے تقریر فرمائی۔ تقریر کی غرض مفسدین کو متنبہ کرنا تھا کہ وہ لوگ اس سزا سے عبرت حاصل کریں۔ اس تقریر میں آپؐ نے فرمایا: جب ہم لوگ جہاد میں چلے جاتے ہیں تو مدینہ مردوں سے خالی ہوجاتا ہے موقعہ کو غنیمت سمجھتے ہوئے کچھ لوگ عورتوں پر شہوت کو ظاہر کرتے ہیں اور تھوڑی بہت کوئی چیز دیکر انکو پھسلا لیتے ہیں التیس بکرا۔ بنب بکرے کے جماع کرنے کے وقت میں اس کے منہ کی آواز اور چلانے کے بھی معنی آتے ہیں یمنح احدہن الکثبۃ القلیل من اللبن والقلیل من کل طائفۃ من طعام اوتمر او تراب۔
بعض منافقین جو اس قسم کی حرکتیں کرتے تھے انکو ڈرانا تھا۔ یہ مطلب نہیں کہ حضرت ماعز اس طرح کے تھے، کیونکہ ان کے قبیلہ کے لوگوں نے ان کے صالح ہونے کی گواہی دی تھی۔ اور نبی کریمؐ نے فرمایا اسوقت وہ جنت کی نہروں میں غوطہ لگارہے ہیں۔ یہ جرم ان سے اتفاقاً صادر ہوگیا تھا۔ حضرت ماعز کے بارے میں کوئی کہتا ہے کہ وہ ہلاک و برباد ہوگیا، کوئی کہتا کہ ماعز کی توبہ سے بڑھکر کسی کی توبہ نہیں ہے۔ دو یا تین دن کے بعد آپؐ نے لوگوں سے فرمایا کہ ماعز کے لئے دعاء مغفرت کرو۔ پھر آپؐ نے فرمایا کہ ماعز نے اتنی بڑی توبہ کی ہے کہ ایک جماعت کیلئے کافی ہوتی۔

فلما اذلقتہ الحجارۃ ھرب:۔ زانی کا اقرار سے رجوع کرنا ہر وقت صحیح ہے فیصلے سے پہلے، فیصلے کے بعد، حد جاری کرنے سے پہلے، حد جاری کرنے کے دوران،

پھر رجوع کرنے کی دو صورت ہے۔ صراحۃً رجوع کرے، یا دلالۃً رجوع ہو کہ حد کے دوران بھاگ کھڑا ہو جیسے حضرت ماعز بھاگنے لگے۔ دونوں صورتوں میں حد کو موقوف کردینا چاہئے۔ اگر دلالۃً رجوع تھا اس کے باوجود حد نافذ کردیا تو لوگوں پر ضمان واجب نہ ہوگا اسلئے کہ نبی علیہ السلام سے جب حضرت ماعز کے بارے میں کہا گیا تو ابوداؤد کی روایت میں ہے "هلا تركتموه فلعله يتوب فيتوب الله عليه مگر آپ نے ضمان واجب نہیں کیا اور اگر صراحۃً رجوع کیا اس کے باوجود حد نافذ و جاری کردیا تو ضمان واجب ہوگا یہی مذہب ائمہ ثلاثہ کا بھی ہے لانه قد زال اقراره بالرجوع عنه فصار كمن لم يقر ولا قصاص على قاتله لان صحة الاقرار مما يخفى فيكون عذرا مانعا من وجوب القصاص (المغنی ص۱۹۹ ج۸)

قصة المرأة الغامدية

قبیلہ جہینہ کی ایک شاخ کا نام غامد ہے۔ ابوداؤد کہتے ہیں قال الغساني جهينة وغامد وبارق واحد۔ حضرت بریدہ کی روایت میں اس عورت کو غامدیہ کہا ہے اور عمران بن حصین کی روایت میں امرأة جهينية کہا گیا ہے۔ دونوں قصہ ایک ہے۔ ایک میں نیچے کی پیڑھی کیطرف نسبت ہے، دوسرے میں اوپر کی پیڑھی کیطرف نسبت ہے۔ قال اما لا فاذهبي۔ اَمّا اصل میں "ان ما" تھا، ادغام کردیا گیا ہے یعنی ان لم تفعلي هذا فاذهبي۔ یعنی اسکو چھپانا نہیں چاہتی ہے اور مطالبہ کرنا چاہتی ہو تو فی الحال جاؤ۔ اس نے آکر اقرار کیا کہ مجھ کو زنا کا حمل ہے تو آپ نے اس کے سرپرست کو بلایا اور فرمایا احسن اليها آپ نے اس کیساتھ احسان کا حکم دیا کہ ممکن ہے کہ دیگر رشتہ داروں کو غیرت اور عار لاحق ہو۔ جس کی بناء پر لوگ اسکو ایذاء اور تکلیف دیں اور اس بناء پر بھی کہ عام طور سے لوگوں کو ایسے لوگوں سے نفرت ہو جاتی ہے۔ مگر اس نے توبہ کرلیا تھا اسلئے احسان کا معاملہ فرمانے کا حکم دیا۔ آپؐ نے فرمایا کہ جب بچہ ہو جائے تب آنا۔ جب بچہ ہو گیا تو اسے کپڑے میں لپیٹ کر لائی، تو آپ نے فرمایا کہ کیسے اسکو رجم کردیں بچہ کو کون دودھ پلائے گا۔ سلیمان بن بریدہ عن ابیہ کی روایت میں ہے کہ ایک انصاری اٹھے اور اس بچہ کی رضاعت کا ذمہ لیا تو آپ نے سنگسار کرنے کا حکم دیا۔ اور

عبداللہ بن بریدہ عن ابیہ کی روایت میں جسکے راوی بشیر ابن المہاجر ہیں اس میں ہے کہ آپ نے اس عورت کو اسے دودھ پلانے کو کہا جب مدتِ رضاعت ختم ہوئی تو بچہ کو لے آئی۔ اس حال میں کہ بچہ کے ہاتھ میں روٹی کا ٹکڑا تھا۔ تو آپ نے اس بچہ کو ایک مسلمان آدمی کی کفالت میں دیا پھر سنگسار کا حکم دیا۔ ان دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔ امام نووی نے بشیر ابن المہاجر کی روایت کو ترجیح دیا ہے اس لئے کہ وہ صریح ہے، اور دوسری روایت میں تاویل کیا ہے کہ قام رجل من الانصار فقال الی رضاعہ انما قال بعد الفطام واراد بالرضاعۃ کفالتہ مطلب یہ ہے کہ دودھ کے چھڑانے کے بعد کفالت میں لیا تھا اور اسکو رضاع سے تعبیر کر دیا ہے۔ مگر اس جمع میں تکلف ہے جس کی وجہ سے بعض لوگوں نے اس کو دو عورت کا واقعہ بتلایا ہے لیکن ماقبل میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ غامد لقب رجل ہو ابو قبیلہ وہم بطنٌ من جہینۃ۔ اس لئے کہا جائیگا کہ اس طرح کے قصہ میں تھوڑا بہت اختلاف ہو جاتا ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جا سکتی ہے۔

پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ بشیر بن مہاجر پر لوگوں نے کلام کیا ہے اسلئے اس روایت کو مرجوح قرار دیا جائے۔ فسبّہا حضرت خالد نے پتھر سے مارا تو خون کا چھینٹا ان کے چہرہ پر آ گیا، انھوں نے برا بھلا کہا، آپ نے منع فرمایا کہ لقد تابت توبۃً لو قسمت بین سبعین من اھل المدینۃ لوسعتھم۔ مکس زمانۂ جاہلیت میں تاجروں سے بطور ٹیکس کے ناحق لیا جاتا تھا۔ مکس نہایت قبیح جرم ہے۔ لوگوں کا حق کثرت سے ماکس کے ذمہ ہوتا ہے۔

غامدیہ پر صلوٰۃِ جنازہ ثم امر بہا فصلے علیہا و دفنت فرجمت ثم صلی علیہا فقال لہٗ عمر تصلی علیہا یا نبی اللہ۔ امام نوویؒ نے قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ جمہور رواۃ مسلم نے پہلے صلی کو معروف پڑھا ہے مگر ابو داؤد و ابن شیبہ کی روایت میں صیغۂ مجہول ہے اور ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے۔ ثم امرھم ان یصلوا علیہا۔ لوگوں نے بہر حال نمازِ جنازہ پڑھی، آپ نے بذاتِ خود پڑھی یا نہیں اسمیں اختلاف ہے۔ اس لئے ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جو حد میں مرے اس کی صلوٰۃِ

جنازہ ہوگی۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اہلِ فضل وعلم اس کے جنازہ میں شریک ہوں گے یا نہیں۔ امام مالک واحمد کے یہاں شریک نہ ہوں، اور امام ابوحنیفہ امام شافعی کے یہاں شریک ہونا چاہئے۔ ان لوگوں کا استدلال اسی حدیث سے ہے اور ان لوگوں نے معروف صیغہ کی روایت کو ترجیح دیا ہے۔ شامی میں ہے انہ علیہ السلام صلے علی الغامدیۃ اما انہ صلیٰ علیٰ ماعز ففیہ تعارض۔

حضرت ماعز پر صلوٰۃ جنازہ کی روایت امام مسلم نے نہیں نقل کیا ہے بلکہ مسلم شریف میں ہے کہ دو تین دن کے بعد آپ نے لوگوں سے ماعز کیلئے دعاء مغفرت کیلئے کہا اور آپ نے ان کے توبہ کی تعریف کی۔ اور بعض لوگوں نے انکو برا بھلا کہا تو ابوداؤد میں ہے والذی نفس بیدہ انہ الآن لفی انھار الجنۃ فیغمس فیھا۔ ابتداء میں آپ نے سکوت فرمایا جیسا کہ مسلم میں ہے۔

اور ابوداؤد میں حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت میں ہے عبدالرزاق عن معمر کے واسطے سے فقال لہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم خیرا ولم یصل علیہ مگر بخاری نے ثقہ کی زیادتی کا اعتبار کرتے ہوئے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے اور اسکی تائید ایک روایت سے ہوتی ہے جسکو زیلعی نے نقل کیا ہے جس میں صلے علیہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم والناس ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ یہ دعاء پر محمول ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ ابتداء میں آپ نے نہیں پڑھا بلکہ بعد میں آپ اور لوگوں نے نمازِ جنازہ پڑھی۔ جب ان پر خدا کی رحمت نازل ہوئی اور بذریعہ وحی آپ کو معلوم کرایا گیا اسلئے کہ حضرت ماعز سے ابتداء میں ایسی بات سرزد ہوئی مثلاً ان کا بھاگنا اور کہنا کہ قوم نے مجھکو دھوکہ دیا بخلاف غامدیہ کے کہ ان سے ایسی حرکت سرزد نہیں ہوئی۔ المعتصر ص۲۶ میں ہے ان من سنۃ الصلوٰۃ علی المحمودین لا علی المذمومین کالغال وقاتل النفس وما اشبھھما۔ والجھنیۃ حمدت لانھا جادت بنفسھا ﷲ وماعز لم یجد بنفسہ وانما جاء وھویری انہ لا یفعل بہ ذلك ولذا قال یا قوم ردونی الی رسول اللہ فان قومی قتلونی وغرونی من نفسی واخبرونی ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم غیر قاتلی الیٰ اٰخرہٖ۔

سنن ابی قرہ کی روایت ابوامامہ سے جسکو زیلعی نے نقل کیا ہے اس میں تصریح ہے فلما کان من الغد قال صلّوا علی صاحبکم فصلّے علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور بریدہ کی روایت ابوداؤد میں ہے لم یامر بالصّلوٰۃ علی ماعزٍ ولم ینہ عن الصّلوٰۃ میں جمع اس طرح ہوگا کہ پہلے دن کچھ نہیں فرمایا اور دوسرے دن صلوٰۃِ جنازہ پڑھی۔

رجم کی ابتدار کون کرے؟ ثم امر بہ فرجم۔ فامرنا ان نرجم حضرت ماعز کے قصہ میں ہے۔ اور غامدیہ کے قصہ میں وامر الناس فرجموھا اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں نے رجم کیا ہے آپ نے رجم نہیں فرمایا۔ امام شافعی اور امام مالک کے یہاں امام کا رجم میں حاضر ہونا ضروری نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اگر زنا کا ثبوت اقرار سے ہے تو ابتدار امام یا قاضی کریں، اور شہادت سے ہے تو شاہدین ابتدار کریں۔ مگر امام احمد کا مذہب مغنی ابن قدامہ میں استحباب کا نقل کیا ہے قال احمد سنۃ الاعتراف ان یرجم الامام ثم الناس و لانعلم خلافًا فی استحباب ذٰلک و الاصل فیہ قول علی۔ اور ابوبکرہ کی روایت ابوداؤد میں ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم رجم امرأۃً فحفر لھا ثم رماھا بحصاۃٍ مثل الحمصۃ مگر یہ روایت فی اسنادہ شیخ لم یسم کیوجہ سے منقطع ہے۔

علمار حنفیہ کا مذہب: ظاہر متون کی دلالت تو اسی پر ہے کہ شاہدین سے ابتدار واجب ہے، اگر شاہدین رجم سے انکار کریں تو حد میں شبہ پیدا ہوگا۔ اور حد ساقط ہو جائے گی۔ اس طرح امام کا ابتدار کرنا اقرار کی صورت میں ضروری ہے اور وجہ وہی شبہ کا پیدا ہونا ہے۔ مگر شامی نے ابن الکمال سے نقل کیا ہے کہ واجب نہیں ہے، اسی طرح صاحب نہر نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ وردہ فی النھر بانہ انما یتم لو سلم وجوب حضور الامام کالشھود وھو غیر لازم کما فی ایضاح الاصلاح لابن کمال۔ اگرچہ شامی نے اس کی تردید کی ہے اور ظاہر متون کو ترجیح دیا ہے مگر ابن کمال کی تحقیق سے ائمہ کے درمیان اختلاف ختم ہو جائیگا۔

ابوہریرہ وزید بن خالد جہنی کی حدیث : ——— انشدك الله الا قضیت۔
انشد بفتح الهمزة وضم الشين معنى انشدك
قال الرضی: نشدتك الله من قولهم نشدته كذا فنشدا ی ذكرته فتذكر۔
فنشد المتعدی الی واحد مطاوع للاول المتعدی الی اثنین والمعنی ذكرتك الله بان اقسمت عليك به وقلت بالله لتفعلن او يكون نشدت بمعنى طلبت ای نشدت لك الله من بين جميع ما يقسم به الناس لا قسم به تعالى عليك الا قضيت استثناء مفرغ میں الا کا استعمال کلام موجب میں اسی سے۔ ہے کہ یہ متضمن ہے نفی کے معنیٰ کو۔ قسم نفی کے معنیٰ کو متضمن ہے۔ الا سے وہ نفی ختم ہوئی اس لئے جب تم دوسرے کو قسم دیکر مطالبہ کر رہے ہو اور اس کام کیلئے اس کو مجبور کر رہے ہو گویا تم کہہ رہے ہو میرا کوئی مطالبہ نہیں بجز اس کے کہ میرا کام کرو تو جیسے نشدتك الله الا فعلت کے معنیٰ ما اطلب منك الا فعلت۔ اسی طرح یہاں پر نشدتك الله الا قضيت ما اطلب منك الا قضاءك کے معنیٰ میں ہے۔ اور نشدتک اطلب پر دلالت کرتا ہے قضیت یا فعلت مصدر کے معنیٰ ہو کر اس کا مفعول بہ ہے۔ اور اس مصدر کو فعل ماضی استعمال کیا مبالغہ پیدا کرنے کیلئے۔ قال الرضی قد تدخل الا على الماضی اذا تقدم قسم السوال والماضی بمعنى المصدر مفعولا به لما اطلب الذی دل عليه نشدتك الله وانما جعلته ماضيا لقصد المبالغة فی الطلب۔
کتاب اللہ سے مراد قرآن یا کتاب اللہ سے مراد حکم اللہ ہے۔ کتاب اللہ کا لفظ قرآن پر بولا جاتا ہے، اسی طرح خدائی حکم پر جو رسول کی زبانی ہو اس پر بھی بولا جاتا ہے۔ جیسے کتاب اللہ علیکم اور کتاب اللہ القصاص۔
دوسرا اس سے سمجھدار تھا اسلئے کہ آپ جب فیصلہ کریں گے خدا کے حکم کے مطابق کریں گے اس لئے خدائی حکم کے مطابق فیصلہ فرمائیں گے مگر صورت حال بیان کرنے کی اجازت دیں۔
اس نے گفتگو شروع کرنے سے پہلے اجازت طلب کی تاکہ لا تقدموا

بَین یَدَی اللہ وَرَسُولہٖ کے بظاہر خلاف نہ ہو۔ اس نے اجازت کے بعد واقعہ بیان کیا میرا لڑکا اس کے یہاں ملازم واجیر تھا۔ عسیف اجیر کے معنیٰ ہیں۔ اس نے اس کی بیوی سے زنا کیا مجھکو معلوم ہوا کہ میرے لڑکے پر رجم ہے۔ میں نے اس شخص سے ایک جاریہ اور سو بکری پر صلح کرلی۔ ان لوگوں نے سمجھا کہ زنا سے شوھر کی حق تلفی ہوئی اور شوہر کو معاف کرنے کا اور رجم کرانے کا حق ہے اس لئے صلح کرلی پھر مجھکو اہل علم سے معلوم ہوا کہ میرے بیٹے پر سو کوڑے اور تغریب عام ہے اور اس کی بیوی پر رجم ہے۔ آپ نے فرمایا کہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کرتا ہوں۔ کتاب اللہ سے مراد قرآن، تو یہ منسوخ ہو چکا تھا جیسا کہ اس کے پہلے الشیخ والشیخۃ کی آیت پر بحث گذر چکی ہے۔ اور الزانیۃ والزانی قرآن میں موجود ہے یا اس سے حکم اللہ مراد ہے اور یہی معنیٰ زیادہ بہتر ہے۔

الولیدۃ والغنم رد۔ الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا حرم حلالا او احل حراما جو حرام لعینہ ہو جیسے شراب، سور وغیرہ یا حلال لعینہ ہو جیسے بیوی سے جماع کرنا۔ ایسی صلح جس سے حرام لعینہ حلال ہو جائے یا حلال لعینہ حرام ہو جائے نا جائز ہے کیونکہ صلح بیع کے معنیٰ میں ہے ــــ بیع سے قبل دوسرے کا مال حرام تھا اب بیع سے حلال ہو گیا۔ یا صلح ھبہ کے معنیٰ میں ہے یا اسقاط کے معنیٰ میں ہے۔ جو چیز قبل الھبہ وقبل الاسقاط نا جائز اور بعد الھبہ وبعد الاسقاط جائز ہو وہی صلح صحیح ہوگی لہٰذا حدیث کا مطلب یہی ہوا کہ جو صلح حرام کے حاصل ہونیکا ذریعہ ہو حرام رہتے ہوئے، اسی طرح جو حلال کو حرام بنادے حلال رہتے ہوئے وہ نا جائز ہے۔

حقوق دو قسم کے ہیں۔ حقوق اللہ۔ حقوق العباد۔ حق اللہ کو صلح میں کوئی دخل نہیں ہے۔ حقوق العباد میں جو معاوضہ واسقاط قبول کرے اس پر صلح ہوتی ہے، جس صلح میں خدا کی رضا اور خصمین کی رضا ہو وہ صلح جائز ہے۔

اور بالاتفاق علماء انکی یہ صلح حقوق اللہ کے اسقاط بھی تھی اسلئے باطل اور عوض لینا صحیح نہیں نبی کریم علیہ السلام نے اسکو واپس کرا دیا۔

اغد یا انیس الیٰ امرأۃ ھذہ فان اعترفت فارجمھا وہ عورت بھی

اسلمی تھی اور انیس بھی اسلمی تھے۔ اس لئے آپ نے انکو مقرر کیا۔ معلوم ہوا کہ حدود کے اجراء کیلئے دوسرے کو قاضی بنایا جاسکتا ہے۔

سوال ـــــــ حدود میں پردہ پوشی ملحوظ ہوتی ہے تو نبی کریم علیہ السلام نے حضرت انیس کو اس عورت کے پاس کیوں بھیجدیا کہ وہ زنا کا اعتراف کرتی ہے یا نہیں؟

امام نووی نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس ملازم نے ایک متعین عورت کیساتھ زنا کا اعتراف کیا تھا۔ اس کا اعتراف اس عورت پر تہمت لگانے پر مشتمل ہے۔ تو اسکو بتلانا تھا کہ یہ تمہارا حق ہے اسکو تم معاف کرو یا مطالبہ کرو یا اعتراف کرو۔ یہ تاویل بظاہر خلاف ہے مگر اس کی ضرورت اسلئے پیش آئی کہ حدِ زنا کے لئے تجسس، تحقیق وتفتیش نہیں کی جاتی ہے بلکہ زانی زنا کا اعتراف کرے تو رجوع کی تلقین مستحب ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ احوال وواقعات کے اختلاف سے فرق ہو کہ کہیں پر جہاں مفسدین کی ہمت افزائی ہوتی ہو تحقیق وتفتیش ہی مناسب ہے۔

باب رجم الیہود اہل الذمۃ فی الزنا

عبداللہ بن عمر کی حدیث آپ کی مجلس میں ایک یہودی اور ایک یہودیہ عورت کو لایا گیا جنھوں نے زنا کیا تھا۔ مسند حمیدی میں حضرت جابر سے مروی ہے کہ فدک کے ایک آدمی نے زنا کیا تھا تو فدک کے لوگوں نے یہودیوں کے پاس لکھا کہ محمدؐ سے پوچھو اگر کوڑا لگانے کا حکم دیں تو مان لینا اور اگر رجم کا حکم دیں تو اسے مت قبول کرنا۔ اور ابوداؤد کی روایت میں حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے کہ بعض یہود نے بعض سے کہا کہ ہم سب کو اس نبی کے پاس لے چلو کیونکہ اس نبی کے یہاں احکامات آسان ہیں اگر رجم کے علاوہ کسی بھی چیز کا حکم دیں گے اسے قبول کرلیں گے اور خدا کے یہاں عذر کردیں گے کہ تمہارے نبی کا فتویٰ تھا آپ مسجد میں تشریف فرما تھے۔ آکر انھوں نے پوچھا ابوہریرہ کی روایت میں ہے کہ آپ ان کے مکتب میں تشریف لے گئے اور زید بن اسلم عن ابن عمر کی روایت میں

ہے کہ آپ کو وہ لوگ بلا کر قف نامی مکان میں لے گئے۔ جوان کا مکتب تھا۔ آپ کے لئے تکیہ پیش کیا۔ آپؐ نے اللہ کی قسم دیکر پوچھا کہ توارت میں زانی کا کیا حکم بیان کیا گیا ہے۔ جب وہ محصن (شادی شدہ) ہو تو ان لوگوں نے کہا نسوّدو جوھما کوئلے سے ان کا منہ کالا کرتے ہیں۔ ونحملھما اور کسی نسخہ میں ہے بجملھما دونوں کے معنیٰ ایک ہیں یعنی اونٹ پر سوار کرتے ہیں۔ ابو داؤد میں گدھے پر سوار کرنیکا ذکر ہے اور بعض نسخوں میں نحممھما ہے۔ امام نووی ؒ نے تکرار کی بنار پر ضعیف کہا ہے، کہ تسوید میں بھی چہرہ کالا کرنا ہے تحمیم میں بھی۔ مگر اس کا ترجمہ کیا جائے کہ ما۔ حمیم گرم پانی ڈالتے ہیں ان کے چہرہ پر تو تکرار نہ ہوگا۔

ابن عمر کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودیوں نے سزا دینے سے پہلے آپ سے آکر پوچھا مگر براء بن عازب کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے سامنے ایک یہودی جس کا منہ کالا کیا گیا تھا یا گرم پانی ڈالا گیا تھا اور اس پر کوڑا برسایا گیا تھا۔ گذرا تو آپ نے انکو بلایا اور پوچھا کہ کیا زانی کی سزا تمہارے توارت میں ایسے ہی ہے۔ ان دونوں روایت میں تعارض ہے۔

بعض لوگوں نے اسکو دو واقعہ قرار دیا ہے۔ ایک ابتداء اسلام کا دوسرا فتح خیبر کے بعد کا مگر دونوں میں ایک ہی واقعہ توریت سے رجم کا اثبات ہے۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ لوگ مرد کو تو سزا دیکر پھرا رہے تھے ابھی عورت کو سزا دینا باقی تھی کہ ان لوگوں نے آپ سے سوال کیلئے آدمی بھیجا اس اثناء میں جسکو پھرا رہے تھے اس کا آپکی جانب گذر بھی ہو گیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

زنا کا ثبوت چار آدمیوں نے زنا کی گواہی دی حضرت جابر کی روایت ابو داؤد میں مجالد عن الشعبی عن جابر مروی ہے مگر شعبی کے شاگردوں میں مغیرہ اور ابن شبرمہ نے گواہوں کا تذکرہ نہیں کیا مگر مجالد سے مسلم نے متابعت کے طور پر ان سے روایت کیا ہے۔

ائمہ میں احناف کے یہاں غیر مسلم کی غیر مسلم پر شہادت معتبر ہے مگر امام شافعی کے یہاں غیر مسلم کی گواہی کا اعتبار نہیں ہے جس کیوجہ سے امام نووی فرماتے ہیں کہ وہ گواہ مسلمان رہے ہوں گے، اگر کافر ہوں تو ان لوگوں نے زنا کا اقرار کیا

ہوگا۔ فان قیل کیف رجم الیھود یان ابالبینۃ ام بالاقرار قلنا الظاھر انہ بالاقرار وقد جاء فی سنن ابی داؤد وغیرہ انہ شھد علیھما اربعۃ انھم راو اذکرہ فی فرجھا فان صح ھذا فان کان الشھود مسلمین فظاھر وان کانوا کفارا فلا اعتبار لشھادتھم ویتعین انھما اقرا بالزنا۔ لیکن معتصرمیں ہے کہ آپ نے مسلمانوں سے گواہ نہیں طلب کیا بلکہ جابر کی روایت میں ہے فشھد اربعۃ منھم علی ذلک فرجمھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ آگے لکھتے ہیں وعلی ذلک وجدنا المتقدمین عن ائمۃ الامصار فی الفقہ یجیزون شھادۃ اھل الکتاب بعضھم علی بعض آگے یحیی بن اکثم کا قول نقل کیا ہے وعن یحیی بن اکثم قال جمعت قول مائۃ فقیہ من المتقدمین فی قبول شھادۃ اھل الکتاب بعضھم علی بعض۔ پھر آگے لکھا انما جاز شھادتھم دون الفساق منا لان الکفر لم یخرجھم من ولایۃ بعضھم علی بعض فی تزویج بناتھم والبیع علی صغارھم کما اخرج اھل الفسق فسقھم عن ذلک وھو قول ابی حنیفۃ وابی لیلی والثوری وسائر الکوفیین۔

غیر مسلم پر رجم رجم کیلئے بالاتفاق علماء کے محصن ہونا شرط ہے مگر صفتِ احصان کب حاصل ہوگی۔ تو بالاتفاق عاقل بالغ حر ہونا شرط ہے لیکن اس کا مسلمان ہونا بھی ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ و مالک کے یہاں محصن ہونے کیلئے اسلام شرط ہے امام شافعی و احمد کے یہاں محصن ہونے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔ امام شافعی و احمد کا استدلال یہود کے قصہ سے ہے جن کو آپ نے رجم کا حکم دیا۔ اور براء بن عازب کی روایت میں ہے اللھم انی اول من احیی امرک اذ اماتوہ اس میں ہے کہ آیتِ قرآنی من لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکافرون ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الظّٰلِمُوْنَ نازل ہوئی۔

اس حدیث میں اسکو امر اللہ کہا گیا ہے اور آیت میں حکم اللہ کہا گیا ہے۔

جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے خدائی حکم کے مطابق فیصلہ کیا اور نبی دوسرا فیصلہ کیسے کر سکتا ہے
اگر تورات ہی کا حکم تھا تو اللہ تعالے نے اس کی تصدیق فرمائی ہے۔ اصول فقہ
میں یہ مسئلہ موجود ہے کہ شرائع من قبلنا شرع لنا اذا قصہ اللہ ورسولہ
من غیر انکار ولم یظھر نسخہا پھر اللہ تعالیٰ نے تورات وانجیل کو نور وہدایت
فرمایا ہے اور اس کی تصدیق بھی کرتا ہے اور یہ بھی کہتا ہے کہ اہل کتاب اخفاء وتحریف
کرتے تھے اور فرماتا ہے یرید اللہ لیبین لکم ویھدیکم سنن الذین
من قبلکم اور اس کے ساتھ مہیمن بھی ہے اور اس کی بنیاد پر اہل کتاب پر
حکم کرنیکا حکم دیا ہے۔ انا انزلنا الیك الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ
من الکتاب ومھیمنا علیہ فاحکم بینھم بما انزل اللہ مہیمن کے مختلف
معانی ہیں اور قرآن پر سب معنیٰ بیک وقت صادق ہیں۔ قرآن توریت وانجیل کا
مصدق بھی ہے۔ اگر انھوں نے تغیر کر دیا ہے تو اس غلطی کو ظاہر کرنے والا ہے
اگر بعینہ محفوظ ہے تو ان پر بھی مشتمل ہے۔ اور اہل کتاب کو توریت وانجیل کے
انھیں احکامات پر عمل کا حکم دیتا ہے جس کا قرآن مصدق ہے۔ الغرض توریت
کے مطابق کہو یا نیا حکم کہو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور ہمارے لئے حجت
ہے اس لئے اہل کتاب پر رجم ہوگا۔ احناف کی دلیل کہ بیشک اہل کتاب پر حد
جاری کی جائے گی مگر جب آپ نے رجم کا حکم جاری کیا تھا اس وقت تک رجم
کیلئے احصان واسلام شرط نہیں تھا بعد میں احصان کی شرط کا اضافہ ہوا ہے
اور دلیل میں ابن عمر کی حدیث پیش کرتے ہیں من اشرك فلیس بمحصن
مسند اسحٰق بن راہویہ میں مرفوعًا وموقوفًا ہے اگرچہ احصان کا اطلاق شادی پر ہوتا ہے
چنانچہ بیہقی نے اسکو شادی ونکاح پر محمول کیا ہے مگر امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ
حد میں شبہ کا فائدہ دیا جاتا ہے اسلئے حد رجم کے بجائے جلد کا حکم ہونا چاہئے
اور یہودیوں کے قصہ کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔ وفی المعتصر ص۳۲ ان الحکم فی
التوراۃ الرجم احصن اولم یحصن علی ما یدل علیہ ظاھر الآثار من غیر
اشتراط الاحصان وکان ذلك قبل ان ینزل اللہ فی کتابہ فی حد الزنا
ما انزل من الامساك فی البیوت والایذاء ثم نسخہ بما فی سورۃ

النور، وبقولہ خذوا عنّی قد جعل اللّٰہ لھن سبیلا فبیّن حد کل صنف۔
الغرض ذمیوں پر حدود کا اجراء ہوگا مگر حد رجم کے بجائے ان پر حد جلد ہوگی۔

عبداللّٰہ بن اوفی کی روایت — ان سے سوال تھا کہ سورۂ نور کے نازل ہونے سے پہلے رجم کا حکم تھا یا سورۂ نور کے نازل ہونیکے بعد

انھوں نے فرمایا کہ مجھے اس کا علم نہیں ہے۔ یعنی شاگرد کو شبہ پیدا ہوا کہ الزانیۃ والزانی میں کوئی قید نہیں ہے سب کیلئے مأۃ جلدۃ کا حکم ہے۔

اگر سورۂ نور کے نازل ہونے سے پہلے ہے تو ممکن ہے کہ منسوخ ہو یا محصن پر رجم ہو۔ اور محصن کی روایت سے اس آیت میں تخصیص ہو جائے۔ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودی و یہودیہ کے رجم کا قصہ اس کے بارے میں پوچھا تھا کہ سورۂ نور کے نزول سے پہلے کا ہے یا بعد کا اس سے لاعلمی کا اظہار کیا تھا

سورۂ نور کا نزول واقعۂ افک کے سلسلہ میں ہے اور یہ غزوۂ بنی المصطلق میں پیش آیا ہے۔ زیادہ تر لوگوں کا خیال ہے یہ ۵ھ میں ہے، بعض لوگوں نے ۶ھ میں ذکر کیا ہے۔ یہودیوں کے رجم میں حضرت ابوہریرہ موجود تھے۔ ایک روایت میں ہے جو ابن جریر میں ہے کنت جالسًا عند رسول اللّٰہ صلے اللّٰہ علیہ وسلم، اور حضرت ابوہریرہ رضؓ ۷ھ میں مسلمان ہوئے ہیں اور یہودی کا رجم سب سے پہلا رجم ہے۔ حضرت ابوہریرہ کی روایت اول مرجوم رجمہ رسول اللّٰہ صلے اللّٰہ علیہ وسلم من الیھود ا ور ابھی براء بن عازب کی روایت میں گذرا کہ حضرت خالد کے چہرہ پر اس کے خون کا چھینٹا پڑا تو انھوں نے برا بھلا کہا اور حضرت خالد ۸ھ صفر میں مدینہ آتے ہیں۔ عسیف والے واقعہ میں اہل علم کا جلد کا فتوی دینا اس آیت کی بنیاد پر تھا پھر ابوہریرہ اس میں موجود تھے، ماعز کا قصہ اس میں حضرت ابن عباس موجود تھے مگر وہ روایت سند کے اعتبار سے کمزور ہے مگر یہودیوں کے رجم کے بعد کا ہے۔ یہ سب روایات دلالت کرتی ہیں کہ آپ نے آیت نور نازل ہونیکے بعد رجم فرمایا۔ رجم کی احادیث متواتر ہیں۔ کتاب اللّٰہ کا نسخ و تخصیص ایسی احادیث سے بالاتفاق علماء جائز ہے۔

حد زنی الامۃ وھل یقیم علیھا سیدھا

ابوہریرہ کی حدیث

فتبین یعنی تحقق

فاجلدوا کل واحد منھما کے عموم سے غلام اور باندیاں مستثنیٰ ہیں فاذا احصن فان اتین بفاحشۃ فعلیھن نصف ما علی المحصنٰت من العذاب۔ لہٰذا محصن جاریہ وغلام پر آدھی سزا ہے۔ اور رجم کا آدھا نہیں ہوسکتا ہے اسلئے ہر صورت میں یہی سزا پچاس کوڑا کی ہوگی۔ قرآن نے محصن کی سزا ذکر کی حدیث میں مطلقاً اذا زنی امۃ احدکم جو عام ہے محصن وغیر محصن کو بلکہ دوسری روایت میں تو تصریح ہے کہ ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سئل عن الامۃ اذا لم تحصن آپ نے جلد ہی کا حکم دیا۔ قرآن میں اذا احصن کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ شبہ ہوسکتا تھا کہ حرہ میں محصنہ غیر محصنہ میں فرق ہے تو باندی میں بھی فرق ہوگا تو بتلادیا کہ جب محصنہ ہو تو نصف ہے تو غیر محصنہ کا یہ حکم بدرجۂ اولیٰ ہوگا۔ ابن عباس و داؤد ظاہری کے یہاں اگر غیر محصنہ ہو تو کوئی حد ہی نہیں ہے مگر یہ حدیث کے خلاف ہے۔ جب تیسری یا چوتھی مرتبہ زنا کا صدور ہو تو بیع کا حکم دیا ہے۔ یہ بیع کا حکم بطور استحباب کے ہے۔ ممکن ہے کہ مولیٰ اس کے حقوق کا لحاظ نہ کرتا ہو مشتری کے یہاں اس کی عادت بدل جائے البتہ یہ عیب ہے اسلئے بائع کو بتلانا ضروری ہے۔

مالکین کو حد جاری کرنیکا اختیار

ائمہ ثلٰثہ کے یہاں مالک وسید غلام و باندی پر حد جاری کرسکتے ہیں۔

احناف کے یہاں اس کو عدالت میں پیش کرنا ہوگا۔ ان لوگوں کا استدلال انھیں احادیث سے جس میں جلد کا حکم دیا گیا ہے۔ اور حضرت علی کا قول مسلم میں اور بعض کتابوں میں مرفوعاً کہ اقیموا الحدود علی ما ملکت ایمانھم اور حضرت حفصہ نے اپنی باندی پر حد سحر جاری کیا۔ ابن عمر نے اپنے غلام کا ہاتھ چوری میں کاٹا۔ ابن عمر سے زنا میں تفصیل ہے۔ اگر شادی شدہ باندی ہے تو اسکو حاکم کے یہاں پیش کرنا ہے۔ اگر غیر شادی شدہ ہے تو خود مالک حد جاری کرسکتا ہے۔

احناف کی دلیل

کان ابو عبداللہ رجل من الصحابۃ یقول الزکوٰۃ والحدود والفیٔ الی السلطان۔

اور جیسے السارق والسارقۃ، الزانیۃ والزانی کے مخاطب حکام ہیں اسی طرح ان احادیث کے مخاطب حکام ہیں جنکو حد جاری کرنے کا اختیار ہے۔ حضرت حفصہؓ نے از خود سحر کی حد جاری کر دیا اس پر حضرت عثمان نے اعتراض کیا، حضرت جندب نے ساحر پر از خود حد جاری کی تو حضرت عثمان نے قید کر دیا۔

حدود کے اجراء کیلئے شہادت اقرار اپنی شرائط کے ساتھ ضروری ہیں، ہر مالک اسکو ٹھیک سے انجام نہیں دے سکتا ہے اسلئے اسکو امام کے حوالہ کرنا مناسب ہے اس میں غلام و باندی کو ظلم سے بھی بچانا ہے کہ مالکین خواہ مخواہ مارا کرینگے۔ جن لوگوں کے یہاں سید و مالک کو اختیار ہے ان حضرات کے نزدیک سید کا بالغ عاقل اور حدود اور اس کی کیفیت سے واقف ہونا ضروری ہے اور حد کا ثبوت اقرار یا شہادت سے ہو، وہ غلام مشترک نہ ہو، وغیر ذلک۔ پھر ان میں آپس میں اختلاف ہے کہ صرف حد زنا کا اختیار ہے جو تادیب کے قبیل سے یا حد قتل و قطع کا بھی اختیار ہے۔

تاخیر الحد عن النفساء

حضرت علی کی حدیث

ان امۃ رسول اللہ آپ کے آل کی تھی جیسا کہ ابوداؤد میں ہے۔ فجرت جارۃ لآل رسول اللہ

آپ نے حد جاری کرنیکا حکم دیا تو حضرت علی گئے، تو ابھی اس کا نفاس ختم ہوا تھا ایسی حالت میں عورت کمزور ہوتی ہے تحمل نہ کرپائی اور مرسکتی تھی، اس کو مار ڈالنا سزا نہیں ہے۔ اس لئے حضرت علی نے آکر بتلایا تو آپ نے تحسین فرمائی اور فرمایا کہ مؤخر کرو حتیٰ تماثل اصل میں تتماثل تھا۔ یعنی تصح وتبرا مریض جن کے شفاء کی امید ہے اور حد قتل نہیں ہے انکی حد کو مؤخر کردیا جائیگا اور جن کے شفاء کی امید نہیں ہے۔ ان پر فوری حد جاری کی جائے گی۔ اس طرح سے کہ ہلاکت نہ ہو۔

باب حد الخمر

ابتداء میں شراب پر کوئی حد یا تعزیر نہیں تھی۔ ابن عباس کی روایت میں ہے کہ ایک شخص شراب پی کر نشہ میں تھا اسکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا جارہا تھا کہ حضرت عباس کے مکان میں بھاگ گیا اور حضرت عباس سے چمٹ گیا، آپ سے تذکرہ کیا گیا تو آپ ہنسے اور لم یامرہ فیہ بشیٔ۔ اخرجہ ابو داؤد۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ اخیر میں آپ نے مارنے کا حکم دیا۔ آپ کے پاس شرابی لائے جاتے آپ لوگوں سے مارنے کو کہتے، جس کے ہاتھ میں جو چیز ہوتی اس سے مارنا شروع کرتے منھم من ضربہ بالنعال ومنھم من ضربہ بالعصا ومنھم من ضربہ بالمیتخۃ قال ابن وھب الجرید الرطبۃ۔ دوسری سند سے اس میں ہے کہ پھر آپ فرماتے بس کرو، لوگ بس کردیتے حتّٰی قال لھم ارفعوا فرفعوا اخرجہ ابو داؤد عن عبد الرحمٰن بن ازھر۔ پھر چالیس جریدہ مارا جیسا حضرت انس کی روایت میں ہے بعض میں جلد بالجرید والنعال اربعین، اور بعض میں جلدۃ بجریدتین اربعین۔ ممکن ہے بالقصد چالیس کا عدد استعمال کیا۔ ایک شاخ والے سے یا دو شاخ والے سے۔ حضرت ابو بکر نے اس بات کا لحاظ کیا کہ آخر میں آپ کا کیا عمل تھا اس پر عمل کیا۔ حضرت عمر کے زمانہ میں فارغ البالی آئی اور جب لوگ ملک شام و فارس کے دیہات میں جابسے جہاں انگور وغیرہ کثرت سے تھے تو اس کا زیادہ رواج ہونے لگا۔ تو مشورہ کیا حضرت عبد الرحمٰن نے کہا اخف حدود حد قذف ہے وہی مقرر کردی جائے، مؤطاء مالک میں ہے کہ حضرت علی نے مشورہ دیا۔ دونوں حضرات نے مشورہ دیا ہوگا۔ حضرت عمر کے زمانہ میں اسی پر اجماع ہوگیا۔

مقدار حد خمر ائمہ ثلاثہ امام ابو حنیفہ و مالک و احمد کا مذہب ہے کہ حد خمر اسّی کوڑا ہے اور امام شافعی اور امام احمد کی ایک روایت چالیس کوڑا ہے اسلئے کہ حضرت علی نے جب ولید کو شراب میں حد جاری کی تھی تو چالیس لگوایا حتّٰی بلغ اربعین فقال امسک ثم قال جلد النبی صلے اللہ علیہ وسلم اربعین وابوبکر اربعین۔ نبی کے مقابلہ میں کسی کے فعل کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اس لئے کہا جائیگا کہ حضرت عمرؓ نے بطور تعزیر کے اضافہ کیا تھا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عمر کے زمانے میں اسکے حد ہونے پر اجماع ہوگیا۔ اور حدیث جس میں آپ نے چالیس لگوائے تو حضرت انس کی روایت میں بجریدتین نحو اربعین ہے آلہ کے اعتبار سے اسیؔ ہو جاتے ہیں۔ اور حضرت ابوبکر نے بھی ایسا ہی کیا۔ ابو سعید خدری کی روایت کنز الاعمال میں ان ابابکر ضرب فی الخمر بالنعلین اربعین ضرب کے اعتبار سے چالیس اور آلہ کے اعتبار سے اسی ہوگئے حضرت عمر کے زمانہ میں اجماع ہوگیا اس بات پر کہ ضرب کے اعتبار سے اسی ہونا چاہیئے۔ حضرت علی نے مسلم کی روایت میں چالیس پر اکتفا کیا مگر بخاری کی روایت میں ہے کہ اسی لگائے، اور طحاوی میں ہے کہ حضرت علی نے دو طرفہ کوڑے سے پٹوایا تھا اخرجہ من طریق جعفر بن محمد بن علی بن الحسین ان علیا جلد الولید بسوط لہ طرفان۔

حصین بن منذر کی حدیث

حضرت عثمان کی خدمت میں ولید گورنر کوفہ کا مسئلہ پیش ہوا جس نے فجر کی نماز دو رکعت پڑھانے کے بعد کہا تھا کہ اور نماز پڑھاؤں۔ دو آدمیوں نے گواہی دی۔ (۱) حمران مولیٰ عثمان نے کہ میں نے شراب پیتے دیکھی۔ (۲) دوسرے نے گواہی دی کہ شراب کی قے کرتے دیکھی۔ حضرت عثمان نے کہا شراب کی قے کرنا بغیر شراب پیئے ممکن نہیں ہے۔

شراب کی قے پر حد

امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اگر گواہ شراب کی قے پر گواہی دیں تو حد جاری نہیں ہوگی۔ لاحد علی من وجد منہ رائحۃ الخمر اوتقیأھا یہی مذہب امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں ومذھبنا انہ لایحد۔ اور صاحب ہدایہ ولنووی دونوں دلیل دیتے ہیں کہ پینا بہت سے ایسے اعذار کی بناء پر ہوسکتا ہے جو حد کو ساقط کرنیوالے ہوتے ہیں جیسے اکراہ وغیرہ اور حد شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے اور امام مالک اور احمد کی ایک روایت میں حد جاری کی جائے گی۔ جیسا حضرت عثمان نے ولید پر حد جاری کی اس طرح حضرت عمر نے عثمان بن مظعون پر علقمہ کی شہادت سے جو شراب کی

قے کرنے پر بھی حد جاری کی اور یہ سب صحابہ کے مجمع میں ہوا۔ امام نووی کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب جواب دیتے ہیں کہ حضرت عثمان کو علم تھا اس کے شراب پینے کا اور حضرت عثمان کا مذہب رہا ہو کہ قاضی اپنے علم کی بنیاد پر حد جاری کر سکتا ہے مگر امام مالک کا قول قوی ہے اور اس تاویل کو ضعیف قرار دیا ہے۔ امام نووی کہتے ہیں دلیلُ مالک ھٰہنا قوی۔

ولی حارھا من تولی قارھا۔ حضرت علی اس کام کیلئے بااختیار وزیر تھے انھوں نے حضرت حسن سے حد لگانے کو کہا تو انھوں نے یہ جملہ کہا کہ بنو امیہ مزے لوٹتے ہیں تو تکلیف دہ کام بھی وہی کریں۔

خمر کی حقیقت عندالاحناف انگور کا کچا رس جس میں سکر آجائے اور نقیع زبیب و نقیع تمر اور عصیر مطبوخ جسکو باذق کہتے ہیں اس کا پینا حرام ہے قلیل مقدار ہو یا کثیر مقدار۔ البتہ حد کے بارے میں تفصیل ہے۔ خمر میں حد جاری کرنے کیلئے بالفعل سکر ضروری نہیں ہے اس لئے معمولی مقدار پر بھی حد جاری ہو گی اور بقیہ تین قسم کی شراب اس پر حد جاری کرنے کیلئے بالفعل سکر ضروری ہے ان چار قسموں کے علاوہ دیگر چیزوں کی نبیذ بنایا اور مسکر ہو گئی تو قلیل مقدار جس سے نشہ نہ ہو برائے تقوی جائز اور بطور لہو و لعب و مستی کے ہو تو ناجائز۔ اور جب سکر آجائے گا تو اس پر حد جاری کی جائے گی، اور امام محمدؒ کے یہاں دیگر چیزوں کی نبیذ کا وہی حکم ہے جو نقیع زبیب و تمر وغیرہ کا ہے کہ قلیل مقدار بھی حرام ہے۔ ما اسکر قلیلہ فکثیرہ حرامٌ اور عندالاحناف فتویٰ اسی پر ہے۔

وحرّم محمد الاشربۃ المتخذۃ من العسل والتین ونحوھما مطلقًا قلیلھا وکثیرھا وبہ یفتیٰ (درمختار) ائمہ ثلاثہ کے یہاں جس مادہ کی شراب بنائی جائے جب وہ مسکر ہے تو قلیل و کثیر سب کا پینا حرام ہے جیسا امام محمدؒ کا قول ہے۔ البتہ حد کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں مثل خمر قلیل مقدار پر بھی اگرچہ اس سے سکر نہ ہو حد واجب ہے اور عندالاحناف پینے کی حرمت کے سلسلہ میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے مگر حد کیلئے بالفعل اس میں سکر شرط ہے۔ وھٰذہ الاشربۃ عند محمد وموافقیہ کخمر بلا تفاوت لکن یستثنیٰ منہ

الحد فانہ لایجب الا بالسکر بخلاف الخمر (شامی ص۲۹۳/۵)۔ وقد حقق فی الفتح قول محمد ان ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام وانہ لا یلزم من حرمۃ قلیلۃ انہ یحد بہ بلا اسکار کالخمر خلافا للائمۃ الثلاثۃ وان استدلالھم علی الحد بقلیلہ بحدیث کل مسکر خمر وبقول عمر فی البخاری ان الخمر ما خامر العقل وغیر ذلک لا یدل علی ذلک لانہ محمول علی التشبیہ البلیغ کزید اسد والمراد بہ ثبوت الحرمۃ ولا یلزم منہ ثبوت الحد بلا اسکار وکون التشبیہ خلاف الاصل اوجب المصیر الیہ قیام الدلیل علیہ لغۃ وشرعا ولا دلیل لھم علی ثبوت الحد بقلیلہ سوی القیاس ولا یثبت الحد بہ نعم الثابت الحد بالسکر منہ (شامی ص۱۶۳/۳) یعنی مقدار مسکر اور مقدار غیر مسکر کو برابر قرار دیا گیا ہے حرام ہونے میں، جس سے ان کا حد میں برابر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ اور حد کا ثبوت مقدار مسکر میں ہے مقدار غیر مسکر میں نہیں ہے اور شامی نے قہستانی سے اس پر بھی حد جاری کرنے کی روایت نقل کر کے پھر اسکی تردید کی ہے۔ زاد فی الدر المنتقی عن القہستانی ویحد بہ وان لم یسکر کما فی المضمرات وغیرھا۔ اقول ھذا مخالف لما ذکرنا انفا من تقیید الحد بالسکر ولعلہ صوابہ ان سکر ص۲۹۳/۵۔

کوئی حد میں مرجائے

حضرت علی فرماتے ہیں کہ میں کسی پر حد جاری کروں اور وہ مرجائے تو مجھے کوئی غم وفکر نہیں، ہاں شرابی پر حد جاری کروں اور وہ مرجائے تو مجھکو غم وفکر ہوگا اور میں دیت ادا کروں اس لئے کہ آپ نے اس کیلئے کوئی تعداد متعین نہیں کی تھی فاجد منہ فی نفسی الوجد بمعنے الحزن۔

سزا کی دو قسم

(۱) حد۔ (۲) تعزیر

اگر حد کو ضابطہ میں ٹھیک طور پر لگایا تو بالاتفاق ائمہ اربعہ کے اگر محدود مرجائے تو ضمان واجب نہیں ہے۔ لا نعلم بین اھل العلم خلافا فی سائر الحدود انہ اذا اتی بھا علی الوجہ المشروع من غیر زیادۃ انہ لا یضمن من تلف بھا لانہ فعلھا بامر اللہ وامر رسولہ فلا یواخذ بہ ولانہ نائب

عن اللہ فکان التلف منسوبا الیہ (مغنی لابن قدامۃ ص۳۱۲) اگر حد سے زیادہ لگوایا تو ضمان واجب ہوگا۔

اور تعزیر میں محدود مر جائے تو امام شافعیؒ کے یہاں ضمان واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں اگر ضابطہ کی رعایت کرتے ہوئے لگوایا تو ضمان واجب نہیں ہے۔

ضرب شارب جمہور علماء کے نزدیک بطور حد ہے البتہ مقدار میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے یہاں مقدار حد چالیس، ائمہ ثلاثہ کے یہاں مقدار اسی ہے اور بعض حضرات کے یہاں ضرب شارب بطور تعزیر ہے۔ المعتصر میں ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جلد اربعین ولم یکن ذٰلک حدًا منہ فی الخمر اربعین انما قصدہ الجلد لا توقیت فیہ وقد جلد ابوبکر بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الخمر اربعین وجلد عمر فیہ باستشارۃ الصحابۃ ثمانین ولو کانت الاربعون فیھا حدًا لما تجاوز عمر وکان ضرب ابی بکر وعمر علی التحری لضرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا لان ذٰلک الضرب کان مقصودًا الی عدد معلوم۔

جمہور کا استدلال کہ ابتداء میں حد مقرر نہ تھی مگر بعد میں حد مقرر ہوئی امام طحاویؒ نے حضرت قدامہ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ حاطب بن ابی بلتعہ کو بدر میں شریک ہونے کی بناء پر آپ نے معاف فرمایا اور قدامہ بھی غزوۂ بدر میں شریک تھے مگر حضرت عمر نے شراب کے پینے پر معاف نہ کیا اسلئے کہ ذوالہیات سے چشم پوشی و درگذر کا حکم حدود میں نہیں ہے۔ حضرت حاطبؓ سے جو بات سرزد ہوئی اس کیلئے کوئی خاص حد مقرر نہ تھی اسلئے معاف فرما دیا اور شراب کی حد مقرر تھی اس لئے حضرت عمرؓ نے معاف نہ کیا۔ رہا حضرت علی کا فرمان تو آپ کے زمانہ میں چالیس جریدہ لگایا جاتا تھا مگر حضرت انس کی روایت میں ہے کہ آلہ کے اعتبار سے اسی ہے اور عدد کے اعتبار سے چالیس ہے اسلئے حضرت علی کو تذبذب تھا۔

باب قدر اسواط التعزیر

حدیث ابوہریرہ ـــــــ تعزیر کے لغوی معنی تادیب کے آتے ہیں اور

تعظیم کے بھی آتے ہیں۔ یہ اضداد میں سے ہے ھو لغۃ التادیب مطلقاً بضرب وغیرہ ویطلق علی التفخیم والتعظیم فھو من اسماء الاضداد (شامی ص۲۳۲)

المغنی میں ہے والاصل فی التعزیر المنع ومنہ التعزیر بمعنی النصرۃ لانہ منع لعدوہ من اذاہ۔

عقوبت کی دو قسم ہے۔ (۱) جس کی مقدار وکیفیت شارع نے متعین کر دی ہے جیسے حد قصاص ودیت۔ (۲) جس کی مقدار وکیفیت شارع نے متعین نہیں کی ہے بلکہ شارع نے قاضی کو مختلف سزا کے درمیان اختیار دے رکھاہے کہ جو مناسب سزا ہو اسکو دے۔

حد وتعزیر کے درمیان فرق

عقوبات مقدرہ یعنی حد کو قاضی معاف نہیں کر سکتاہے۔ اور عقوبات غیر مقدرہ یعنی تعزیر کو قاضی مصلحت کی بنا پر معاف کر سکتاہے۔ عقوبات مقررہ میں مجرم کی شخصیت کا لحاظ نہیں ہوتاہے۔ اور تعزیرات میں مجرم کی شخصیت اور حیثیت کا لحاظ کیا جاتاہے اور حدود شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اور تعزیر شبہات سے ساقط نہیں ہوتے ہیں۔ حدود کا معاملہ عدالت میں آنیکے بعد اس کی سفارش جائز نہیں ہے اور تعزیر میں سفارش جائز ہے۔

تعزیر میں مارنا قید کرنا زجر وتوبیخ سب داخل ہے لیکن اگر جلد وکوڑا لگاناہے تو اقل کی کوئی حد متعین نہیں ہے۔ البتہ اکثر کی حد متعین ہے یا نہیں۔ تو امام ابوحنیفہ کے یہاں انتالیس کوڑاہے اسلئے کہ اقل حد غلام کی چالیس کوڑا ہے۔ اس میں ایک عدد کم کردے نعمان بن بشیر کی روایت کیوجہ سے۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من بلغ حدا فی غیر حد فھو من المعتدین اخرجہ البیھقی والمحفوظ مرسل (نصب الرایۃ) امام شافعی کے یہاں خمر کی حد چالیس کوڑا ہے لہٰذا غلام کی حد بیس عدد ہے اسلئے ان کے یہاں انیس کوڑا تعزیر ہے۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ حدود میں اصل مرد آزاد ہیں اور انکی کم از کم حد اسّی کوڑاہے اسلئے ایک کم اناسی کوڑا اکثر تعزیر ہے۔ اعتبر ابو یوسف اقل حدود الاحرار لان الاصل الحریۃ فنقص سوطا فی روایۃ عنہ وظاھر الروایۃ

عنہ تنقیص خمسۃ کما روی عن علی ویجب تقلید الصحابی فیما لا یدرک بالرائ (شامی) امام ابو یوسف کی ایک دوسری روایت میں غلام کی تعزیر میں غلام کی اقل حد کا اعتبار ہے اور حر کی تعزیر میں حر کی اقل حد کا اعتبار ہے مگر حر کی تعزیر میں ایک عدد کم کرنیکے بجائے پانچ عدد کم کر کے پچہتر کر دیا ہے۔ قال ابو یوسف اکثرہ فی العبد تسعۃ وثلاثون سوطا وفی الحر خمسۃ وسبعون سوطا (شامی ص۱۶۱)

اور ابو یوسف کی ایک دوسری روایت کے مطابق جس نوع کا جرم ہوگا اس نوع کی حد کے قریب قریب سزا ہوگی جیسے قبلہ اور لمس میں حد زنا کے قریب (شامی)

اور ایک روایت کے مطابق کوئی تعداد مقرر نہیں ہے۔ جیسا جرم ہو اسکے مطابق سزا دے (شامی) امام احمد کے یہاں زیادہ سے زیادہ دس کوڑا ابو بردہ کی حدیث مذکور فی الباب کیوجہ سے کہ لا یجلد احد فوق عشرۃ اسواط الا فی حد من حدود اللہ۔ انکی دوسری روایت امام ابو یوسف کیطرح سے ہر جرم کو اس نوع کے جرم کی حد کے قریب سزا دینا ہے۔

ویحتمل کلام احمد والخرقی انہ لا یبلغ بکل جنایۃ حدا مشروعا فی جنسها ویجوز ان یزید علی حد غیر جنسها جیسے نعمان بن بشیر کی حدیث میں شوہر نے اپنی بیوی کی جاریہ سے زنا کر لیا اور بیوی نے اس کیلئے حلال کر دیا تو سو کوڑے لگوائے چونکہ شوہر محصن تھا جس کی حد رجم تھی۔ امام مالک کے یہاں اکثر کی بھی کوئی حد مقرر نہیں ہے، امام کی صوابدید پر ہے جیسا کہ ایک روایت امام ابو یوسف کی ہے جس کا بیان گذر چکا۔

حدیث ابو بردہ کا جواب حد کا اطلاق جیسے اصطلاحی حد پر ہوتا ہے جیسے ادرؤا الحدود عن المسلمین ما استطعتم وغیرہ میں اس طرح عام معصیت پر بھی ہوتا ہے۔ اور حدیث ابو بردہ میں حد سے مراد گناہ کبیرہ ہے۔ گناہ کبیرہ کے سوا صغیرہ وغیرہ میں اسی تعداد سے زیادہ نہ ہونا چاہئے۔ اسی طرح جو چیز فی نفسہ معصیت نہیں ہے مگر کسی عارض کیوجہ سے معصیت ہوگی جیسے امور مباحہ میں والدین کی اطاعت استاذ کی اطاعت، امام کی اطاعت واجب ہو جاتی ہے اور نافرمانی معصیت ہو جاتی ہے اس طرح کے امور میں اس سے زیادہ سزا نہیں دینی چاہئے۔

الحدود کفارات لاھلھا

حدیث عبادۃ بن الصامت

فمن وفی منکم فاجرہٗ علی اللہ - ولا نعصی فالجنۃ ان فعلنا ذٰلک
امام نووی نے مازری سے نقل کیا ہے کہ پہلے جملہ میں لا نعصی نہیں۔ فرمایا اسلئے کہ اسکی جزا فاجرہٗ علی اللہ ہے کہ ان اعمالِ صالحہ کا اسکو ثواب ملے گا۔ اسلئے کہ آدمی بسا اوقات ان گناہوں سے پرہیز کرتا ہے مگر دوسرا گناہ کرتا ہے اس لئے اس پرہیز پر ثواب ملے گا مگر دیگر معاصی کے ارتکاب پر گناہ بھی ہوگا۔ اور دوسرے جملہ میں لا نعصی کا اضافہ ہے اور اس کی جزاء فلہ الجنۃ ہے اس لئے کہ اس کے سوا مزید دیگر گناہوں سے پرہیز کرتا ہے تو فلہ الجنۃ کا حقدار ہوگا۔

بایعناہ۔ اس بیعت کا وقت۔ اس میں علماء کا اختلاف ہے، حافظ ابن حجر کی رائے ہے کہ فتح مکہ کے بعد سورۂ ممتحنہ کے نزول کے بعد ہے اس لئے کہ امام بخاریؒ نے کتاب الحدود میں ذکر کیا ہے کہ لما بایعھم قرأ الآیۃ کلھا اسی طرح مسلم و بخاری میں قتلا علینا آیۃ النساء یا اخذ علینا کما اخذ علی النساء مروی ہے۔ اور حافظ عینی کی رائے ہے کہ یہ لیلۃ العقبہ میں بیعت ہوئی تھی اس میں آپ نے نقباء مقرر کئے تھے۔ عقبہ میں آپکی انصار سے ملاقات ہوئی اور وہیں پر انصار کا خیمہ تھا اور اسلام کی دعوت دی تھی اور بارہ نقیب مقرر ہوئے تھے۔

لا یعضہ۔ العضۃ بمعنی السحر او بمعنی البھتان و بمعنی التھمۃ قال الخلیل العضۃ الافک والبھتان وقول الزور فمن اصاب شیئًا من ذٰلک فعوقب بہ فھو کفارۃ لہٗ۔ من اتی منکم حدًا فاقیم علیہ فھو کفارتہٗ۔

من ذٰلک کا مشار الیہ شرک کے علاوہ ہے۔ اس لئے کہ بالاتفاق علماء شرک بلا توبہ معاف نہیں ہوتا ہے۔ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذٰلک۔ اور کفر و ارتداد کی سزا گناہوں کیلئے ساتر نہیں ہے بقیہ گناہ کیلئے حدود کفارہ ہیں جیسا کہ اس حدیث میں وارد ہے۔

مشہور یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے یہاں حدود کفارہ ہیں۔ یعنی شرک کے سوا دوسرا گناہ مثلاً زنا کیا چوری کیا، امام نے اس پر حد جاری کی۔ یہ حد اس گناہ کے لئے کفارہ ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں گناہ کے ختم ہونے کیلئے توبہ ضروری ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل حدیث عبادہ اور ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعاً ما عوقب رجل علیٰ ذنب الا جعله الله كفارة لما اصاب من ذلك الذنب۔

احناف کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قول السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه۔

اس قطع ید کے بعد توبہ کا ذکر کیا گیا ہے، قطع ید کو نکال فرمایا گیا ہے جو دوسروں کیلئے عبرت ہو زاجر ہو۔ حد قذف میں فرمایا گیا ہے فاجلدوهم ثمانين جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة ابداً اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا۔

حد کے اجراء کے بعد بھی فاسقین کہا گیا اور توبہ کے بعد فسق کا ازالہ ہے اور حد کے بارے میں ایک روایت حضرت علی کی جسکو ترمذی نے نقل کیا ہے من اصاب حدا فعجل عقوبته فی الدنیا فالله اعدل من ان يثنى على عبده العقوبة فی الآخرة ومن اصاب حداً فستره الله وعفا عنه فالله اكرم من ان يعود فی شیء قد عفى عنه کا تقاضہ ہے حد کا کفارہ ہونا۔ بطور رجاء اور امید کے ہے کوئی حتمی و یقینی طور پر نہیں ہے۔ اس کے سوا حضرت ابو ہریرہ کی ایک روایت حاکم میں ہے ان النبی صلے الله عليه وسلم قال لا ادری الحدود كفارة لاهلها ام لا قال الحافظ وهو صحيح على شرط الشيخين۔ شوافع حدیث عبادہ کو بعد کی اور حدیث ابو ہریرہ و حدیث علی کو پہلے کی بتلاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپکو پہلے علم نہ تھا اس لئے توقع اور امید کی بات فرمائی۔ پھر بعد میں علم ہوا تو قطع و حتم کے طور پر کفارہ فرمایا مگر ادھر آیات قرآنی ہیں، خبر واحد کا ان کے مقابل میں اعتبار نہیں ہے پھر یہ بھی احتمال ہے کہ کہا جائے یہ حکم بطور رجاء و توقع ہے مگر اسکو قطع کے انداز میں ذکر کیا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خاص حدود کے بارے میں کوئی مخصوص حکم نازل نہیں ہوا ہے جیسے آپ سے گدھے کی زکوٰۃ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ کوئی خاص حکم تو اس بارے میں نہیں ہے۔ البتہ آیت جامعہ ومن يعمل مثقال ذرة موجود ہے۔

اسی طرح یہاں آپ نے قانونِ کلی ذکر فرمایا اور جزئی حکم کی نفی فرمائی چونکہ آلام ومصائب کفارہ ہیں۔ اور اس کے بارے میں آیات واحادیث کثیرہ موجود ہیں اور حدود یقیناً مصیبت ہیں اور اس عموم کے اندر وہ داخل ہیں مگر جزئی اور خاص طور سے کوئی حکم نہیں آیا ہے۔ عوقب بہ عام ہے حد ہو، تعزیر ہو، آسمانی مصیبت ہو سب اس میں داخل ہیں جسکی وجہ سے بطور قاعدہ کلیہ کے قطع وجزم فرمایا اور جزئی حکم کے طور پر آپ نے لاعلمی کا اظہار کیا۔

باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار

حدیث ابوہریرہ البئر جبارٌ۔
کسی کو اجیر رکھ کر کنواں کھودوا رہا تھا جس میں آدمی گرنے کے بعد دب کر مر گیا۔ اسی طرح اپنی ملکیت میں اور موات میں کنواں کسی نے بنوایا اس میں کوئی گر کر مر گیا تو مالک پر کوئی ضمان یا دیت نہیں ہے۔ ہاں عام راستہ میں بلا سلطان کی اجازت کے کنواں بنوا رہا ہے یا دوسرے کی ملکیت میں بلا اس کی اجازت کنواں بنوا دیا ایسی صورت میں ضامن ہوگا یعنی کفارہ اس کے مال میں اور عاقلہ پر دیت ہوگی۔

جبار۔ امام مالکؒ نے فرمایا معناہ لا دیۃ فیہ۔ ابن ماجہ نے کہا الجبار الھدر الذی لا یغرم۔ جبار میں سلب ماخذ ہے رفع و اہدار کے معنیٰ ہیں۔

العجماء جرحہا جبارٌ۔ اعجم کا مؤنث: جانور۔ جرح بفتح الجیم مصدر وبضم الجیم اسم مصدر: زخم۔

جرح کا ہونا ضروری نہیں ہے مراد اس سے نقصان اور اتلاف ہے، عام طور سے زخم ہو جاتا ہے اسلئے یہ تعبیر اختیار کی گئی ہے۔ عام راستہ میں چلنے کا حق سب کو ہے مگر دوسروں کو نقصان پہنچائے بغیر حدیث لاضرر ولاضرار کیوجہ سے یعنی جس نقصان وضرر سے احتراز ممکن ہے اس سے احتراز ضروری ہے۔ ہدایہ میں ہے والاصل ان المرور فی طریق المسلمین مباح مقید بشرط السلامۃ لانہ یتصرف فی حقہ من وجہ وفی حق غیرہ من وجہ لکونہ مشترکا بین کل الناس فقلنا بالاباحۃ مقیدا بما ذکرنا لیعتدل النظر من الجانبین ثم انما

يتقيد بشرط السلامة فيما يمكن الاحتراز عنه ولا يتقيد بها فيما لا يمكن التحرز عنه لما فيه من المنع عن التصرف وسد بابه وهو مفتوح۔
اس لئے اگر جانور کے ساتھ راکب یا سائق یا قائد موجود ہے تو اتلاف اسکی جانب منسوب ہوگا البتہ اگر پیر چلا دیا اور اس سے نقصان ہوا تو اس کا ضمان نہیں ہوگا۔ یہی مذہب امام احمد کا بھی ہے اور امام شافعی کے یہاں پیر چلانے سے اگر نقصان ہوا اور اس کے ساتھ کوئی موجود ہے تو ضمان ہوگا۔
امام ابو حنیفہ و احمد کی دلیل کہ آپ نے فرمایا ہے الرجل جبارٌ اخرجہ ابو داؤد۔ اور عقلی دلیل کہ اس کے پیر کو روکنا ان لوگوں کے اختیار میں نہیں ہے الرجل ليس يمكنه الاحتراز عنه مع السير على الدابة فلم يتقيد به ہاں اگر احتراز ممکن ہو مثلاً راستہ میں خواہ مخواہ روک دیا تو ایسی صورت میں ضامن ہوگا۔ فان اوقفها في الطريق ضمن النفحة ايضاً۔ اور اگر جانور کے ساتھ کوئی نہیں منفلتہ ہے تو عند الاحناف کوئی ضمان نہیں ہے۔ العجماء جرحها جبارٌ کو منفلتہ پر محمول کرتے ہیں اور امام شافعیؒ کے یہاں جانور منفلتہ دن میں تلف کریں تو ضمان نہیں اور رات میں نقصان کریں تو ضمان ہے اور امام احمد کے یہاں یہ حکم صرف زراعت کے سلسلے میں ہے، غیر زراعت میں ضمان نہیں ہے۔ المغنی میں ہے وان اتلفت البهيمة غير الزرع لم يضمن مالكها اتلفته ليلاً كان او نهاراً ما لم تكن يده عليها۔
امام شافعیؒ کی دلیل محیصہ کی روایت ابو داؤد میں ہے کہ براء بن عازب کی اونٹنی نے ایک باغ میں جاکر نقصان کر دیا تھا تو فقضى النبي صلى الله عليه وسلم ان حفظ الحوائط بالنهار على اهلها وان حفظ الماشية على اهلها وان على اهل الماشية ما اصابت ماشيتهم بالليل۔ آپ نے دن میں ذمہ داری باغ والوں کے سر ڈالی اور رات میں مویشی والوں پر۔
احناف کہتے ہیں کہ اصل ضابطہ تو وہی ہے جو آپ نے العجماء جرحها جبارٌ میں فرمایا مگر حفاظت میں کوتاہی کی بناء پر ضمان واجب کیا اس لئے کہ اونٹ دن میں چرائے جاتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اونٹ چرواہے کے قابو سے باہر ہو جاتا

ہے مگر رات میں اپنے باڑ میں رہتے ہیں۔ ایسے موقع پر آپ نے یہ فرمایا ہے رات میں ایسا ہونا دلالت کرتا ہے کہ مویشی والے کھیتی کو نقصان پہنچانے کا ارادہ کرتے ہیں۔ ورنہ عمرو بن عاص کی روایت میں ما اصابت الابل باللیل ضمن اھلھا وما اصابت بالنھار فلا شئ فیھا وما اصابت الغنم باللیل والنھار غرم اھلھا اخرجہ الدارقطنی

اس میں آپ نے بکری والوں کو ہر حال میں ضامن قرار دیا جس سے معلوم ہوا کہ یہ حکم اونٹ کے ساتھ خاص ہے اور وجہ کوتاہی کا ہونا ہے۔

المعدن جبار۔ کان کنی میں مزدور دب کر مر گئے تو اس کا ضمان واجب نہیں ہے۔ وفی الرکاز الخمس۔ یہاں پر تین لفظ ہے۔ کنز، معدن، رکاز۔

کنز: گڑے ہوئے خزانہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ معدن: قدرتی کان پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ رکاز کے اطلاق میں اہل عراق و حجاز کا اختلاف ہو گیا، اہلِ حجاز گڑے ہوئے خزانہ پر اطلاق کرتے ہیں اور اہلِ عراق قدرتی کان اور گڑے ہوئے دونوں پر کرتے ہیں۔ اہلِ حجاز نے حدیث کی اسی ترتیب سے استدلال کیا ہے جس میں المعدن جبار وفی الرکاز الخمس ہے کہ اگر رکاز معدن تھا تو اسم ظاہر لانے کے بجائے ضمیر لاتے اور فیہ الخمس کہتے۔ مگر اسم ظاہر لانا دلالت کرتا ہے کہ معدن اور چیز ہے اور رکاز اور چیز ہے۔ نیز مؤطا مالک میں ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بلال بن حارث کو فرع کی جانب قبلیہ نامی ایک جگہ واقع ہے وہاں کے معادن عطا فرمائے تھے۔ اس سے آج تک زکوٰۃ لی جاتی ہے۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ معادن میں زکوٰۃ ہے خمس واجب نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا یہی مذہب ہے۔ احناف کا مذہب یہ ہے کہ غیر مسلموں کا دفینہ ہو یا قدرتی کان سب میں خمس ہے اس لئے کہ مسلمانوں نے جب ملک کو فتح کیا اور قبضہ کر لیا تو زمین اور کفار کا مال مال غنیمت ہے، اس میں خمس ہے۔ تو زمین کے اندر جو قدرتی خزانہ ملا وہ بھی مال غنیمت کے حکم میں ہے اس میں بھی خمس ہو گا۔ ان حضرات کا یہ کہنا کہ کان سے بڑی محنت سے سونا چاندی نکلتا ہے اسلئے اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی تو مالِ غنیمت کیلئے تو جہاد کرنا پڑتا ہے جس میں جان و مال دونوں کی ہلاکت ہوتی ہے اس میں اس سے زیادہ محنت و مشقت ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال کہ اسم ظاہر لائے ضمیر نہ لائے، یہ استدلال تو حد درجہ کمزور ہے اسلئے کہ تمام روایات اس ترتیب سے مروی نہیں ہیں کہ المعدن جبار کے بعد معاً فی الرکاز الخمس آیا ہو، کتنی روایات ایسی ہیں کہ اس میں یہ ترتیب مروی نہیں ہے دونوں کے درمیان دوسرے جملے آئے ہوئے ہیں۔ جو دلیل ہے کہ آپ کی بیان کردہ یہ ترتیب نہیں ہے بلکہ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا ہے کہ آپ نے ایک ساتھ تمام جملوں کو بیان کیا ہو بلکہ ممکن ہے کہ آپ نے ان جملوں کو مختلف اوقات میں بیان کیا ہو اور راوی نے ان سب کو ایک ساتھ بیان کر دیا ہو۔ نیز المعدن جبار کے ذریعہ کان کنی میں کوئی دب گیا ہو اس مسئلہ کو بیان کیا ہے اگر ضمیر کے ساتھ دوسرے مسئلہ کو بیان کرتے تو مسئلہ میں اشتباہ ہو جاتا اس لئے دوسرے لفظ کو ذکر کیا تاکہ اشتباہ نہ رہے۔ پھر رکاز عام ہے، معدن خاص۔ مسئلہ عام بیان کرنا تھا اسلئے ضمیر نہ لاکر فی الرکاز الخمس فرمایا۔

رکاز کا اطلاق دفینۂ جاہلیت پر تو بالاتفاق ہوتا ہے، قدرتی کان پر ہوتا ہے یا نہیں ہوتا ہے اس سلسلے میں امام محمدؒ نے فرمایا قال محمد الحدیث المعروف ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی الرکاز الخمس قیل یا رسول اللہ وما الرکاز قال المال الذی خلقہ اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلق السموٰت والارض فی ہٰذہ المعادن ففیہا الخمس وھو قول ابی حنیفۃ والعامۃ من فقہائنا۔ مؤطا امام محمد میں یہ حدیث امام ابویوسف سے روایت کیا ہے ابوہریرہ سے جس کی سند میں عبداللہ بن سعید المقبری ہیں جو اپنے باپ سے اور وہ ابوہریرہ سے نقل کرتے ہیں لیکن محدثین عبداللہ کے بارے میں کلام کرتے ہیں اور ابوداؤد میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت وسئل عن اللقطۃ فقال ما کان منہا فی طریق المیتاء والقریۃ الجامعۃ فعرفہا سنۃ فان جاء طالبہا فادفعہا الیہ وان لم یات فہی لک وما کان فی الخراب یعنی ففیہا وفی الرکاز الخمس۔

دفینۂ جاہلیت کو الگ اور رکاز کو الگ ذکر کر کے دونوں میں خمس واجب کیا۔ یہ دلیل ہے کہ رکاز قدرتی خزانہ ہے جو زمین میں پیدا ہوا ہے اور ائمہ ثلاثہ کی

دلیل میں یہ بات مذکور نہیں ہے کہ خود نبی کریم علیہ السلام زکوٰۃ لیتے تھے اس لئے یہ مرفوع نہیں ہے اور جس روایت میں آپ صلے اللہ علیہ وسلم کیطرف نسبت ہے وہ ضعیف ہے۔ اصل مسئلہ اجتہادی ہے کہ خمس کے وجوب کی علت کیلئے عند الاحناف اس کا مال غنیمت میں شمار ہوتا ہے جسکی وجہ سے اس میں خمس کے قائل ہو گئے۔

کتاب الاقضیۃ

قضاء کے مختلف معنیٰ آتے ہیں۔ روکنے، محکم و مضبوط کرنے کے، فارغ ہونیکے، اور خبر دینے کے۔ "القضاء ھو الحکم بین الناس بالحق" مخصوص طریقہ پر قطع منازعات و فصل خصومات کا نام قضاء ہے

قضاء کی ضرورت

اسلام، مسلمانوں میں اجتماعیت چاہتا ہے۔ اجتماعیت کے حصول کیلئے ضروری ہے کہ کسی کو امیر مقرر کیا جائے، لوگ اس سے راضی ہوں، اس کے ساتھ توقیر سے پیش آئیں، اور اسکے احکام کی اطاعت کریں۔ وہ دینی اور دنیاوی امور کا انتظام کرتا ہے اور نبی علیہ السلام کا نائب ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کی اطاعت رسول کی اطاعت قرار دی گئی ہے۔ اسی طرح وہ عوام کا بھی نائب ہوتا ہے اور اسکو لوگوں پر ولایت حاصل ہوتی ہے اگر طاقت وقوت نہ ہو تو وہ نظم وانتظام کو نہیں چلا سکتا ہے، لوگ طاقت وقوت کے خوف سے اور اپنی خوشی سے اس کے احکام کی اطاعت کریں تو مقصد حاصل ہوتا ہے ورنہ جس مقصد کیلئے مقرر کیا گیا ہے وہ مقصد حاصل نہ ہوگا۔ اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے جس امیر کے احکام نافذ وجاری نہ ہوں وہ امیر ہی نہ ہوگا، چنانچہ شامی میں ہے "والامام یصیر اماما بامرین بالمبایعۃ من الاشراف والاعیان وبان ینفذ حکمہ فی رعیتہ خوفا من قھرہ وجبروتہ فان بایع الناس الامام ولم ینفذ حکمہ فیھم لعجزہ عن قھرھم لا یصیر اماما ای یشترط مع وجود المبایعۃ ونفاذ حکمہ وکذا ھو شرط ایضا مع الاستخلاف فیما یظھر بل یصیر اماما بالتغلب ونفاذ الحکم والقھر بدون مبایعۃ

اوالاستخلاف"۔ اصل وجہ یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کا والی اور نائب ہوتا ہے۔

ولایت کی تعریف

سلطۃ شرعیۃ فی النفس اوالمال یترتب علیھا نفاذا لتصرف فیھما شرعًا۔

یہ ولایت انسان کو کبھی کسی شخص کے نفس میں، کبھی کسی کے مال میں، کبھی دونوں میں حاصل ہوتی ہے۔

ولایت کے اقسام

(۱) ولایتِ ذاتی (۲) ولایتِ متعدیہ

ولایتِ ذاتی میں خود آدمی کو اپنے اوپر ولایت ہوتی ہے کہ اسکے تصرفات اپنے نفس ومال میں نافذ وجاری ہوتے ہیں۔

ولایتِ متعدیہ، کسی شخص کو دوسرے کے اوپر ولایت حاصل ہو کسی ایسی وجہ سے جسکو شارع نے سبب وعلت قرار دیا ہو۔ ولایتِ متعدیہ کی ایک قسم ولایت اصلیہ ہے جو باپ، دادا کو ابوت کی بنیاد پر حاصل ہوتی ہے، یہ ولایت کسی دوسرے کے ذریعہ نہیں حاصل ہوتی ہے بلکہ شارع کی جانب سے حاصل ہوتی ہے۔

ولایتِ نیابیہ۔ دوسرے کے نائب بنانے سے یہ ولایت حاصل ہوتی ہے جیسے وکیل یا وصی کو ولایت حاصل ہوتی ہے، امام وامیر کی ولایت بھی اسی طرح حاصل ہوتی ہے، اس کے احکامات کی اطاعت واس کا اجراء ونفاذ علامت ہے اس بات کی کہ وہ نائب اور وکیل ہے۔ اگر اس کے احکامات کا اجراء ونفاذ نہ ہو اور لوگ اطاعت نہ کریں تو یہ ولایت ختم ہو جاتی ہے۔

ہندوستان جیسے ملک میں اگر کسی کو امیر یا قاضی بنایا جائے اور اسکی اطاعت کا التزام کیا جائے اور اس کے احکامات جاری ہوں تو ایسے مسائل جس میں حکومت دخیل نہ ہو تو مثل امیر وقاضی کے ہوگا اور اس کے احکامات جاری ونافذ ہوں گے اسلئے کہ امارۃ وخلافت میں اصل اطاعت ہے، اور اطاعت اختیار ورضا سے ہوتی ہے اور طاقت وقوت کے خوف سے ہوتی ہے، یا دونوں سے ہوتی ہے۔ جیسا کہ خلافتِ راشدہ میں حضرت ابوبکر وعمر کی امارت وخلافت تھی، اسی لئے اگر مسلم معاشرہ ایسا ہو جائے کہ لوگ اطاعت کریں اور اطاعت نہ کرنیوالے کا معاشرتی بائیکاٹ کریں جس سے اس کے احکامات نافذ ہوں تو ایسا شخص قاضی وامیر

ہوسکتا ہے۔ اور مسلمانوں کے بہت سے مسائل جو قاضی کے قضاء پر مبنی ہیں حل ہوسکتے ہیں، مگر اصل مسئلہ یہ ہے کہ کیا ہندوستان میں ایسی فضا موجود ہے۔ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

قضاء اسی امارت کی فرع ہے۔ امیر تمام امور کو خود انجام نہیں دے سکتا ہے۔ اسی لئے نبی کریم علیہ السلام نے اور دیگر خلفاء نے اپنے اپنے دور میں قضاۃ کا تقرر کیا یہ قضاۃ امیر کے نائب ہوتے ہیں جس طرح مؤکل وکیل عام بنا سکتا ہے اور وکیل خاص، اسی طرح امیر بھی قاضیوں کے حدود وحقوق کو مقرر کرسکتا ہے ....

کسی خاص خاص قضیہ کا قاضی بنائے، سب امور کا قاضی بنائے اور جس طرح موکل بیک وقت ایک کام کے لئے کئی وکیل مقرر کرسکتا ہے اسی طرح امیر کسی ایک مقدمہ میں بیک وقت کئی قاضی مقرر کرسکتا ہے کہ سب مل کر مقدمہ کی سماعت کریں اسی طرح خود امیر خلیفہ بھی ہو اور قاضی بھی ہو یعنی انتظامیہ و عدلیہ یکجا ہوں یا انتظامیہ و عدلیہ الگ الگ ہوں، حالات کے مطابق امیر کو ہر طرح کا اختیار ہے اور جو طریقہ مناسب ہو اور امت کیلئے بہتر ہو اس طریقہ کو اختیار کرسکتا ہے، شریعت نے کسی خاص طریقہ کا پابند نہیں بنایا ہے۔

بَابُ الْيَمِيْنِ عَلَى الْمُدَّعىٰ عَلَيْهِ

روایت ابن عباس کو بیہقی نے نقل کیا ہے، اس میں تفصیل ہے کہ ابن ابی ملیکہ نے ابن عباس کو خط لکھا جس میں دو عورتوں کا قصہ نقل کیا جس میں ایک نے دوسرے پر دعویٰ کیا تھا اور ابن عباس نے جواب میں یہ حدیث تحریر کی جس کے الفاظ یہ ہیں "لکن البینۃ علی المدعیٰ والیمین علیٰ من انکر" اور مسلم میں صرف لکن الیمین علی المدعیٰ علیہ ہے، امام نووی اس حدیث کو حسن کہتے ہیں۔

جاء فی روایۃ البیہقی وغیرہ باسناد حسن او صحیح زیادۃ عن ابن عباس

حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے اسنادھا حسن۔

دعویٰ، مدعی، مدعیٰ علیہ | تعریفِ دعویٰ: قولٌ مقبولٌ عند

القاضی یقصد بہ طلب حق قبل غیرہ او دفعہ عن حق نفسہ۔
مُدعی :۔ جو ظاہر کے خلاف کہتا ہے۔ مُدعیٰ علیہ :۔ جو ظاہر کے موافق کہتا ہے، یا مدعی جو امر زائد کو بیان کرتا ہے۔ مدعیٰ علیہ جو امر زائد کا انکار کرتا ہے، یا مدعی جو سکوت اختیار کرے تو اس کو چھوڑ دیا جائے، مدعیٰ علیہ جسکو جواب دہی پر مجبور کیا جائے۔ فی الھدایۃ المدعی لایجبر علی الخصومۃ اذا ترکھا، والمدعیٰ علیہ من یجبر علی الخصومۃ .وقیل المدعی من لایستحق الابحجۃ کالخارج، والمدعیٰ علیہ من یکون مستحقا بقولہ من غیر حجۃ۔

قضاء کیلئے دو چیز کی ضرورت ہوتی ہے۔ (۱) جس امر میں دونوں کا جھگڑا ہے اس کی اصل حقیقت معلوم کرنا۔ (۲) مقدمہ میں انصاف سے حکم دینا، قاضی کو کبھی دونوں کی ضرورت ہوتی ہے کبھی صرف ایک کی ضرورت ہوتی ہے، نبی کریم علیہ السلام نے قضاء کے دونوں مقام کو قواعد کلیہ کے ذریعہ منضبط فرمایا ہے۔ اسلئے کہ جو لوگ واقعہ میں موجود تھے وہ خبر دے رہے ہیں۔ اور اپنے لئے اس سے کسی قسم کا نفع نہیں حاصل کر رہے ہیں اور نہ اپنے سے کسی قسم کا ضرر دفع کر رہے ہیں، اس کی وجہ سے جانب مدعی ظاہر کے خلاف ہونیکی وجہ سے کمزور تھی اب قوی ہوجائے گی اور اگر وہ شہادت نہیں پیش کرتا ہے، مدعیٰ علیہ ظاہر سے دلیل پکڑتا ہے اپنے نفس کو بچانے کیلئے اپنے مقدمہ کو ایسی تاکید یعنی قسم سے بیان کرتا ہے کہ کذب کا گمان نہیں رہ جاتا ہے۔

مدعی سے بینہ کے مطالبہ کی حکمت خود حدیث میں مذکور ہے کہ اگر بلا دلیل مدعی کی بات کا اعتبار کرلیا جائے تو پھر کسی کی جان یا اس کا مال یا عزت و آبرو محفوظ نہیں رہ جائے گی، لوگ دوسرے پر خون یا مال کا دعویٰ کردیں گے آدمی کو اپنی جان یا مال بچانا مشکل ہوجائے گا۔ یہ حدیث اسلام کے قواعد و اصول میں سے ایک اہم قاعدہ و اصل ہے۔

اس حدیث کو ابن ابی ملیکہ سے نافع اور ابن جریج دونوں مرفوعاً نقل کرتے ہیں اور ایوب نے ابن عباس کا قول نقل کیا ہے، مگر ثقہ کی زیادتی معتبر ہے۔ ترمذیؒ نے حدیث حسن صحیح کہا ہے، اور اس مضمون کے مطابق دیگر حضراتِ صحابہ

سے منقول ہے، ابن عمر سے طبرانی میں وسندہ حسن او صحیح، اور عبداللہ بن عمرو بن العاص سے ترمذی میں اس کی سند میں عبید اللہ العزرمی ہیں اور دارقطنی میں جس کی سند میں مسلم بن خالد زنجی ہیں، اسی طرح حضرت ابوہریرہ سے دارقطنی نے جسکی سند میں وہی مسلم بن خالد زنجی ہیں، اور صفیہ بنت شیبہ سے واقدی نے ذکر کیا ہے۔ ادھر اشعث بن قیس کی روایت متفق علیہ جس میں ہے شاھداك او یمینہ ہے۔ وائل کی حدیث میں الك بینۃ قال لا قال فلك یمینہ قال لیس لك منه الا ذلك رواہ الترمذی، وقال حسن صحیح۔ عمر بن خطابؓ کا حضرت ابوموسیٰ اشعری کے نام خط اس میں بھی البینۃ علی من ادعیٰ والیمین علیٰ من انکر ہے یہ سب روایات اخبار آحاد کے قبیل سے ہیں مگر تلقی بالقبول کیوجہ سے حکم میں مشہور و متواتر کے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں مدعی کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا مدعیٰ علیہ سے اختلاط رہا ہو اور اسکا دعویٰ صحیح ہوگا۔ اور امام مالک کے یہاں مدعی کے دعویٰ کی صحت کیلئے شرط ہے کہ اس کا مدعیٰ علیہ سے اختلاط رہا ہو تاکہ لوگ شرفاء کو عدالت کے کٹہرے میں کھڑا کر کے قسم نہ کھلایا کریں۔ پھر ان کے یہاں اختلاط کی تفسیر وتشریح میں اختلاف ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ مدعی کا مدعیٰ علیہ سے لین دین رہا ہو اور معاملہ کرتا رہا ہو۔ کوئی کہتا ہے کہ اس طرح کا معاملہ ایسے شخص کا اس کے مناسب حال ہو مگر حدیث اپنے عموم کی بناء پر دلالت کرتی ہے کہ جو بھی مدعیٰ علیہ ہے اس پر یمین ہے چاہے اس سے اختلاط رہا ہو یا نہ رہا ہو اور ایسی شرط لگانا ظلم کو باقی رکھنا اور لوگوں کے حقوق کو ضائع کرنیکے مترادف ہے، اسلئے کہ جب قاضی اس کا مقدمہ نہیں سنے گا تو اس کا حق ضائع ہوگا مدعیٰ علیہ کا ظلم باقی رہا اور مدعیٰ علیہ کا عدالت میں آنا کوئی عیب کی بات نہیں ہے۔ حضرت ابی وعمر وحضرت علی حاضر عدالت ہوئے پھر بذات خود عدالت میں حاضر ہونا بھی ضروری نہیں ہے کسی کو وکیل بنا سکتا ہے۔

مدعیٰ علیہ پر یمین ہے مگر حقوق العباد میں (نکاح، رجعت، فئ، ایلاء، رق، ام ولد ہونا، نسب، ولاء ان سات میں) مدعیٰ علیہ پر یمین نہیں ہے اور صاحبین کے یہاں یمین ہے اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ اور حدود ولعان میں بالاتفاق یمین نہیں ہے۔

استحلاف کا مقصد حلف سے انکار کردے تو مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جائے ورنہ چیز تو پہلے ہی سے مدعیٰ علیہ کے پاس ہے۔ اب قسم سے انکار کرنا مدعی کے دعویٰ کا اقرار اور اسکو تسلیم کرنا ہے ورنہ اپنے سے ضرر کو رفع کرنے کے لئے قسم کھاتا۔ اس قسم کھانے میں کوئی گناہ نہ تھا اور ان امور سبعہ میں اقرار جاری ہوتا ہے لہٰذا قسم لی جائے گی اور حدود شبہات سے ختم ہو جاتے ہیں اور نکول میں اقرار ہے مگر شبہ ہے اسلئے حدود میں قسم نہ لی جائے گی مگر امام صاحب کہتے ہیں کہ نکول میں جہاں اقرار کا احتمال ہے، اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ دفع خصومت کیلئے اپنے مال سے اعراض کرتا ہو اسلئے بذل قرار دینا بہتر ہے تاکہ مدعیٰ علیہ جھوٹا نہ ہو جائے اور ان امور میں بذل نہیں ہوتا ہے اسلئے یمین بھی نہیں ہوگی مگر حدیث الیمین علیٰ من انکر ہے اور صرف حدود کے باب میں اجماع ہے۔ اسلئے اس کے عموم پر عمل کرتے ہوئے عند الاحناف صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے۔

فی المغنی الحقوق علیٰ ضربین احدهما ما هو حق الآدمی والثانی ما هو حق الله فحق الآدمی ینقسم قسمین احدهما ما هو المال او المقصود منه المال فهذا تشرع فیه الیمین بلا خلاف بین اهل العلم. والقسم الثانی ما لیس بمال ولا المقصود منه المال ففیه روایتان احدهما لا یستحلف المدعیٰ علیه ولا تعرض علیه الیمین هذا قول مالك ونحوه قول ابی حنیفة والروایة الثانیة یستحلف وهذا قول الشافعی وابی یوسف ومحمد والضرب الثانی حقوق الله وهو نوعان احدهما الحدود فلا تشرع فیها یمین لا نعلم فی هذا اختلاف۔

مدعیٰ علیہ اگر یمین سے انکار کرے تو قاضی فیصلہ کردیگا اور مدعی پر یمین کو نہیں لوٹاویگا۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہ اور احمد کا ہے، اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اگر مال کا دعویٰ ہے تو مدعیٰ علیہ کے انکار کے بعد مدعی پر یمین لوٹائی جائے گی اور امام شافعیؒ کے یہاں تمام دعاوی میں مدعی پر یمین لوٹائی جائے گی اگر مدعی قسم کھالیتا ہے تو اس کے مطابق فیصلہ ہوگا ورنہ نہیں۔

امام شافعی و مالک کا استدلال ابن عمر کی حدیث "ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم رد الیمین علی طالب حق، امام ابوحنیفہ واحمد کی دلیل کہ ابن عمر کی یہ روایت ضعیف ہے اور اس کے مقابلہ میں خود ابن عمر سے منقول ہے کہ انھوں نے غلام فروخت کیا تھا، حضرت عثمانؓ کے یہاں مقدمہ تھا حضرت عثمانؓ نے کہا قسم کھا کر کہو، انھوں نے قسم سے انکار کردیا تو حضرت عثمانؓ نے اس وقت مدعی پر قسم نہیں لوٹائی بلکہ بیع فسخ کرکے غلام ابن عمر کو لوٹادیا۔ نیز البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر سے۔ اس میں الف لام ہے اور جب کوئی معہود نہ ہو تو لام استغراق یا جنس کیلئے ہوتا ہے اس لئے جنس ایمان منکرین کیلئے ہوگی۔ مغنی میں ہے" یمین جانب مدعیٰ علیہ میں ہے اور اس میں حصر کردیا ہے فجعل جنس الیمین فی جنبۃ المدعیٰ علیہ کما جعل البینۃ فی جنبۃ المدعی۔

اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ابن ماجہ میں ہے کہ اگر کوئی عورت طلاق کا دعویٰ کرے اور ایک گواہ پیش کرے تو شوہر سے قسم لی جائے گی، اگر قسم کھالیا تو شہادت باطل، اور اگر انکار کردیا تو طلاق صحیح ہوجائے گی اور یہ انکار درجہ میں ایک شہادت کے ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکول کو خصم کی شہادت کے درجہ میں قرار دیا ہے اور خصم کیلئے شہادت دینا اقرار ہے والمرأ یوخذ باقرارہ۔ اور اقرار میں تکرار کی حاجت نہیں ہوتی، اور حدیث شاھد آخر میں آخر کی قید واقعہ کے مطابق ہے قید احترازی نہیں ہے، اور یمین سے مراد یمین باللہ ہے یمین بالطلاق وغیرہ کا انکار کرے تو نکول کے حکم میں نہیں ہے، اسلئے کہ غیر اللہ کی قسم کھلانے کا حق نہیں ہے۔

اما ثبوت الحق علی المدعیٰ علیہ بنکولہ فان الفقہاء اختلفوا فی ذٰلک قال مالک والشافعی وطائفۃ من العراقیین اذا نکل المدعیٰ علیہ لم یجب للمدعی شئ بنفس النکول الا ان یحلف المدعی او یکون لہ شاھد واحد وقال ابوحنیفۃ واصحابہ وجمھور الکوفیین یقضی للمدعی علی المدعیٰ علیہ بنفس النکول۔

(بدایۃ المجتھد)

باب الحکم بشاھد ویمین

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث

ثبوتِ زنا کی شہادت میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ چار مرد کا ہونا ضروری ہے۔ عورتوں کی گواہی کا اعتبار نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حدود و قصاص میں دو مرد کا ہونا ضروری ہے، عورت کی گواہی کا اعتبار نہیں ہے۔ اس کے سوا حقوق غیر مالی میں بھی امام شافعی و مالک کے یہاں دو مرد کا ہونا ضروری ہے عورت کی گواہی کا اعتبار نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں عورت کی گواہی کا اعتبار ہے کہ اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی معتبر ہو گی۔ اور حقوقِ مالی میں سب کے نزدیک عورت کی گواہی کا اعتبار ہے کہ دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورت کافی ہیں۔ اور حقوق مالی میں ائمہ ثلثہ کے یہاں اس کے اثبات کیلئے ایک اور شکل ہے کہ ایک گواہ ہو اور مدعی کی یمین اس سے بھی حق مالی ثابت ہو جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ کے یہاں ایک گواہ اور مدعی کی یمین سے حق کا اثبات نہیں ہو سکتا۔

وفی المغنی لا یقبل فی الاموال اقل من رجل وامرأتین ورجل عدل مع یمین الطالب واکثر اھل العلم یرون ثبوت المال لمدعیہ بشاھد ویمین وھو قول مالک والشافعی وقال اصحاب الرأی لا یقضی بشاھد ویمین

ائمہ ثلثہ کا استدلال

مندرجہ ذیل اصحاب کی احادیث سے ہے۔

(۱) ابن عباسؓ (۲) ابو ہریرہؓ (۳) جابرؓ (۴) عمارۃ بن حزم (۵) علی بن ابی طالب (۶) سرقؓ (۷) سعد بن عبادہؓ (۸) زبیبؓ (۹) عمر بن خطاب (۱۰) مغیرہؓ (۱۱) زید بن ثابتؓ (۱۲) عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ (۱۳) ابن عمرؓ (۱۴) ابو سعید خدریؓ (۱۵) بلال بن حارثؓ (۱۶) سلمہ بن قیسؓ (۱۷) عامر بن ربیعہؓ (۱۸) تمیم داریؓ (۱۹) ام سلمہؓ (۲۰) انسؓ (۲۱) سہل بن سعدؓ

ابن عباسؓ کی حدیث

مسلم، ابو داؤد، ابن ماجہ میں: قال البزار فی الباب احادیث حسان اصحھا حدیث ابن عباسؓ

قال النسائی اسنادہ جید قال الشافعی ھٰذا الحدیث ثابت لایردہ احد من اھل العلم لولم یکن فیہ غیرہ مع ان معہ مایشدہ البتہ یحییٰ بن معین نے لیس بمحفوظ کہا ہے۔ بخاری نے کہا کہ ان عمروبن دینار لم یسمعہ عن ابن عباس، وابن القطان قال فی کتابہ ھٰذا الحدیث وان کان مسلم قد اخرجہ فی صحیحہ عن قیس بن سعد عن عمرو بن دینار عن ابن عباس فھو یرمی بالانقطاع فی الموضعین، قال الترمذی قال البخاری عمروبن دینار لم یسمع عن ابن عباس ھٰذا الحدیث مگر حدیث معنعن میں بخاری کا مذہب یہ ہے کہ لقاء کا ثبوت ہو، اور امام مسلم معاصرۃ مع امکان لقاء کافی قرار دیتے ہیں۔ اذا کان الراوی ثقۃ وروی حدیثا عن شیخہ یحتمل سنہ ولقیہ وکان غیر معروف بالتدلیس۔

حاکم نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ قد سمع عمروبن دینار عن ابن عباس عدۃ احادیث وسمع عن جماعۃ عن اصحابہ فلاینکر ان یکون سمع عنہ حدیثا وسمعہ من بعض اصحابہ عنہ۔

حدیثِ ابی ہریرۃؓ اخرجہ الترمذی وابوداؤد وابن ماجۃ ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قضی بالیمین مع الشاھد، قال الترمذی ھٰذا حدیث حسن غریب ۔ دراوردی عن ربیعۃ عن سھیل عن ابیہ عن ابی ھریرۃ۔ اور ابوداؤد نے اسکو سلیمان بن بلال عن ربیعۃ عن سہیل کے واسطے سے نقل کیا ہے اور سلیمان سے نقل کیا قال سلیمان فلقیت سھیلا فسألتہ عن ھٰذا الحدیث فقال ما اعرفہ فقلت ان ربیعۃ اخبرنی عنک فقال ان کان ربیعۃ اخبرک بہ عنی فحدث بہ عن ربیعۃ عنی... قال وکان سھیل اصابتہ علۃ اذھبت بعض عقلہ ونسی بعض حدیثہ فکان سھیل بعد یحدث بہ عن ربیعۃ عنہ عن ابیہ، قال ابن رسلان انہ صحح حدیث الشاھد والیمین الحافظان ابوزرعۃ وابوحاتم من حدیث ابی ھریرۃ وزید بن ثابت وکذا نقل ابن ابی حاتم فی عللہ سألت ابی وابازرعۃ عن حدیث ابی ھریرۃ فقالا ھو صحیح قلت ان بعضھم

يقول عن سهيل عن ابيه عن زيد بن ثابت قالا هو ايضاً صحيح جميعاً
لیکن اسی کتاب العلل میں یہ بھی ہے قيل لابی يصح حديث ابی هريرة فوقف
وقفة فقال ترى الدراوردی مايقول یعنی قوله قلت لسهيل فلم يعرفه
قلت فليس نسيان سهيل دافعاً لما حكى عنه ربيعة وربيعة ثقة والرجل
يحدث بالحديث وينسى قال اجل هكذا هو ولكن لم نر ان يتبعه متابع
على روايته وقد روى عن سهيل جماعة كثيرة ليس عند احد منهم هذا
الحديث قلت انه يقول بخبر الواحد قال اجل غير ان لا ادرى لهذا الحديث
اصلاً عن ابی هريرة اعتبر به۔

حدیثِ جابرؓ اخرجه الترمذی وابن ماجة عن عبد الوهاب الثقفی عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر ان النبی صلی الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد ثم اخرجه الترمذی عن اسمٰعيل بن جعفر عن جعفر عن ابيه ان النبی عليه الصلوٰة والسلام قضى باليمين مع الشاهد الواحد قال الترمذی هذا اصح هكذا روى سفيان عن جعفر عن ابيه عن النبی صلی الله عليه وسلم مرسلاً، ورواه عبد العزيز ويحيى بن سليم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علی عن النبی صلی الله عليه وسلم۔

قال ابن ابی حاتم فی العلل عن ابيه وعن ابی زرعة هو مرسل، قال الدارقطنی كان جعفر ربما ارسله وربما وصله قال الشافعی والبيهقی عبد الوهاب ثقة وهو وصله وقد صحح حديث جابر ابو عوانة وابن خزيمة۔

حدیثِ علیؓ بن ابی طالب دارقطنی میں ہے باسناد منقطع قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق، سرق ..... کی حدیث ابن ماجہ میں عن رجل من اهل مصر عن سرق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اجاز شهادة رجل ويمين الطالب۔

احناف کی دلیل ابو الزناد اور ابن شبرمہ کا مناظرہ بخاری میں مذکور ہے، ابن شبرمہ نے فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا فرجل وامرأتان سے استدلال کیا ہے کہ ایک شاہد کے وقت

میں دوعورت کی گواہی کوذکر کیا ہے لہٰذا ایک گواہ کی موجودگی میں مدعی کی شہادت کا اعتبار کیا جائے تو آیت کی نفی ہوگی اسلئے کہ آیت ایک شاہد کے وقت دوعورت کی گواہی کو لازم کرتی ہے، اگر ایک شاہد کے ساتھ مدعی کی یمین کافی تھی تو عورت کو عدالت میں لانے کے کوئی معنیٰ نہ تھے، جو بھی آیت کو سنے گا وہ یہی سمجھے گا کہ دومرد یا ایک مرد اور دوعورت کا ہونا ضروری ہے جس طرح فاجلدوھم ثمانین جلدۃ میں اس سے کم پر اکتفاء کرنا جائز نہیں ہے، وادنیٰ ان لاترتابوا میں شہادت کی اس تعداد کا فائدہ بیان کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ یہ فائدہ اسی وقت حاصل ہوگا جب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورت کو گواہ بنایا جائے، اور ایک مرد کی گواہی اور مدعی کی قسم سے وہ فائدہ نہیں حاصل ہوگا۔ اسی طرح البینۃ علی المدعی والیمین علیٰ من انکر کے خلاف بھی ہے، جیساکہ اس کے پہلے طریقہ استدلال بیان کیا جاچکاہے اسی طرح شاھداک اویمینہ دوسری روایت میں ہے لیس لک الا ذٰلک.... ان تمام روایتوں کے خلاف ہے، اور ائمہ ثلثہ کا مستدل حدیث فعلی ہے قولی نہیں ہے اور جو قولی حدیث ہے وہ بالکل ضعیف وناقابل اعتناء ہے اور فعل میں عموم نہیں ہوتا ہے آپ نے کس موقع پر اس کو استعمال کیا ہے، اس کی تصریح نہیں ہے پھر یہ یمین مدعی کی ہے یا مدعی علیہ کی کسی صحیح حسن حدیث میں اس کی تفصیل نہیں ہے، اور سرق اور حضرت علیؓ وغیرہ کی حدیث میں یمین طالب ہے مگر وہ روایات صحیح نہیں ہیں ادھر ایک حدیث ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ کی موجودگی میں مدعی علیہ سے قسم لیا مدعی سے نہیں لیا، جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے طلاق کے بارے میں حدیث گذر چکی ہے۔ اگر مدعی ہی کی یمین ہو تو ابوداؤد میں ایک قصہ ہے جسکو وہ لوگ قضی بیمین وشاھد کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں، وہ زبیب کی روایت ہے کہ بلعنبر کے لوگوں نے ان کے محلہ پر حملہ کرکے لوگوں کو گرفتار کرلیا اور اموال کو مال غنیمت بنالیا، زبیب نے آکر شکایت کی کہ ہم لوگ مسلمان ہوچکے تھے اور آپ کی فوج نے آکر ہم پر حملہ کیا، جب بلعنبر کے لوگ آئے تو آپ نے زبیب سے پوچھا کہ تم لوگوں کے پاس کوئی گواہ ہے تو انھوں نے کہا کہ ہاں اور انھوں نے بلعنبر کے ایک آدمی سمرہ اور دوسرے آدمی کو بطور گواہ پیش

کیا دوسرے آدمی نے گواہی دی مگر سمرہ نے گواہی سے انکار کردیا، تو آپ نے فرمایا کہ تم لوگ دوسرے گواہ کے ساتھ قسم کھاؤ گے تو انھوں نے فرمایا کہ ہاں چنانچہ انھوں نے قسم کھائی، آپ نے بطورِ صلح فوج اور ان کی قوم کے درمیان مال کو تقسیم کردیا، اور فرمایا کہ اولاد کو ہاتھ نہ لگایا جائے یعنی اولاد تو مالِ غنیمت میں شمار نہ ہوں گے، اور اموال کو آدھا آدھا تقسیم کردیا، گویا دعویٰ تھا کہ جب ہم مسلمان ہوچکے تھے تو ہمارے اموال و اولاد کو مالِ غنیمت بنانا صحیح نہیں ہے، لہٰذا ہمارا تمام مال اور اولاد واپس دلایا جائے، آپ شاہد واحد اور یمین کا اعتبار کرتے تو کل مال واپس دلاتے مگر آپ نے ایسا نہیں کیا بلکہ آپ نے اسکو صلح کا ذریعہ بنادیا، اور ایسا کرنے میں کوئی نزاع نہیں ہے۔

وفی فتح الودود وجعل الیمین مع الشاھد سببًا للصُّلح والاخذ بالوسط بین المدعی والمدعیٰ علیہ لا انہ قضی بالدعویٰ بھما۔

قضا بشاہد واحد والیمین پر لوگوں نے انکار کیا ہے، زہری کہتے ہیں ھٰذا شیٔ احدثہ الناس ھی بدعۃ واول من قضٰی معاویۃ، اور عطاء بن رباح کہتے ہیں ادرکت ھٰذا البلد یعنی مکۃ وما یقضی فیہ فی الحقوق الا بشاھدین حتٰی کان عبد الملک بن مروان۔

عمر بن عبد العزیز جب تک مدینہ میں تھے بشاھد واحد و یمین سے فیصلہ کرتے تھے مگر جب خلیفہ ہوئے تو اس پر عمل ترک کردیا۔ مصنف عبد الرزاق میں انکا عمل منقول ہے فابیٰ عمر ان یاخذ الیمین مع الشاھد۔ ابن ماجہ کی روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ میں عورت کے دعویٰ طلاق، اور ایک گواہ پیش کرنیکی صورت میں آپ نے مدعیٰ علیہ شوہر سے قسم کا مطالبہ کیا اور کہا کہ قسم کھالے گا تو ایک شاہد کی شہادت باطل ہوگی، آپ نے مدعی سے یمین کا مطالبہ نہیں کیا۔

ان وجوہات کی وجہ سے احناف کی کتابوں میں ہے کہ اذا رفع الیہ حکم قاض اٰخر نفذہ ای الزم الحکم بمقتضاہ الا ما خالف کتاب المختلف فی تاویلہ السلف کمتروک التسمیۃ او سنۃ مشھورۃ کتحلیل بلا وطی لمخالفۃ حدیث العسیلۃ المشھور، او اجماعًا کحل المتعۃ ومن ذٰلک لو قضی بشاھدٍ

ویمین المدعی لمخالفتہ للحدیث المشہور۔ جس کی بناء پر دوسرے مذاہب کے ائمہ نے اعتراض کیا ہے کہ کیسے اس مختلف فیہ مسئلہ میں قضاء قاضی باطل ہوجائیگی مگر علماء احناف کے راجح قول کی بناء پر دوسرا قاضی اس فیصلہ کو برقرار رکھے گا۔

ابن ہمام کہتے ہیں لایخفی ان کل خلاف بیننا وبین الشافعی وغیرہ محل اشتباہ الدلیل فلا یجوز نقضہ بلا توقف علی کون الخلاف بین الصدر الاول والذی حققہ فی البحران صاحب الھدایۃ اشار الی القولین فانہ ذکر اولا عبارۃ القدوری وھی اذا رفع الیہ حکم حاکم امضاہ الا ان یخالف الکتاب اوالسنۃ اوالاجماع وذکر ثانیا عبارۃ الجامع الصغیر وھو ما اختلف فیہ الفقہاء فقضی بہ القاضی ثم جاء قاض اٰخر یری غیرہ امضاہ، اور آگے چل کر لکھا ہے، فقد ظہر انہما قولان مصححان والا وجہ ما فی الجامع ولذا رجحہ فی الفتح (شامی ص۳۳ ج۴)

بیانُ انّ حکمَ الحاکم لا یغیّر الباطِن

حدیثِ امِ سلمہؓ الحن۔ ابلغ۔ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ ابلغ واعلم بحجۃ وافطن بھا۔ اپنا مطلب بہتر طور پر اور مؤثر انداز میں بیان کرنا۔ یہاں پر عبارت محذوف ہے ان یکون الحن بحجتہ وھو کاذب۔

جلبۃ۔ لجبۃ۔ معناھما اختلاط الاصوات الخصم ھو من الالفاظ التی تقع علی الواحد والجمع ۔ انما انا بشر حصر مجازی ہے اسلئے کہ آپ میں دیگر انسانوں کے اعتبار سے اور بھی خصوصیات تھیں جن کو قرآن نے بیان کیا انما انا بشر مثلکم یوحی الیّ اسلئے قصر قلب ہے ان لوگوں کے گمان کو رد کرنے کیلئے ہے جو یہ سمجھتے ہوں کہ جب رسول ہیں تو تمام مغیبات سے واقف ہوں گے جس کیوجہ سے آپکو از خود علم ہوجاتا ہے کہ کون ظالم ہے کون مظلوم۔

فانما اقطع لہ قطعۃ من النار یعنی جو نا حق پر تھا مگر اس نے اپنی دلیل اس طرح پیش کیا بظاہر وہی حق نظر آنے لگا جس کی وجہ سے اس کے مطابق فیصلہ کردیا

تو یہ نہ سمجھے کہ نبی علیہ السلام نے فیصلہ کر دیا ہے لہٰذا نا جائز بھی تھا تو اب وہ جائز ہو گیا۔ انما اقطع لہٗ قطعۃ من انکار تمثیل کے طور پر ہے اس کی شدت کو بیان کرنے کیلئے جیسے انما یاکلون فی بطونھم ناراً ہے۔

اشکال —— انبیاء علیہم السلام معصوم ہوتے ہیں پھر ایسا کیسے ہو سکتا ہے کہ بباطن ایک چیز ناحق ہو اسکے حق ہونیکا فیصلہ کر دیں؟

جواب —— عصمت کے متعلقات، عقائد۔ تبلیغ۔ اجتہاد، افعال وعادات ہیں۔ عقائد سے متعلق تمام انبیاء توحید و ایمان پر مفطور ہوتے ہیں۔ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ انبیاء کرام سے کفر و گمراہی کا صدور ناممکن ہے۔ تبلیغ احکام میں بھی تمام علماء کا اتفاق ہے کہ اس سے قصداً اور سہواً کسی طرح غلطی نہیں ہو سکتی ہے۔ افعال وعادات جن کا تعلق تبلیغ سے نہ ہو اس میں تفصیل ہے کبائر سے معصوم اور صغائر یا خلافِ اولیٰ امور سہواً و نسیاناً صادر ہو سکتے ہیں مگر قصد نہ ہونیکی وجہ سے وہ معصیت نہیں ہے بلکہ زلۃ ولغزش کے قبیل سے ہے۔ اجتہاد کے متعلق تو انتظار وحی کے بعد امور غیر منصوصہ میں اجتہاد کرتے ہیں اور اس میں غلطی ہو سکتی ہے مگر وہ حضرات غلطی پر باقی نہیں رہتے ہیں بخلاف دیگر مجتہدین کے وہ غلطی پر باقی رہ سکتے ہیں اب فیصلہ میں خدا کیطرف سے ایک قانون بنا دیا گیا ہے کہ بینہ یمین اقرار کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے اس کا مطلب سب کو بتایا گیا ہے حدیث متلاعنین میں آپ نے لولا الایمان لکان لی ولھا شان۔ زمعہ کی جاریہ کے لڑکے کے بارے میں آپنے ضابطہ کے مطابق الولد للفراش وللعاھر الحجر فرمایا اس کے باوجود آپ نے حضرت سودہ کو اس کا سامنا کرنے سے منع فرمایا، خدا چاہتا تو غیب کی خبر آپ کو دے دیتا اور اس کے مطابق فیصلہ کرنیکا حکم دیتا اور آپ کے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کا حکم دیتا مگر خدا نے ایسا حکم نہیں دیا ہے اسلئے ان امور کا تعلق اجتہاد سے نہیں رہا۔ مقدمہ میں دو چیز ہے۔ جھگڑے کی حقیقت سمجھنا اور مدعی و مدعیٰ علیہ متعین کرنا پھر مدعی و مدعیٰ علیہ سے ضابطہ کے مطابق گواہ وقسم لینا اور اس کے مطابق فیصلہ کرنا۔ حقیقت حال کیا ہے اس کا ہم کو مکلف نہیں بنایا گیا ہے جیسے کوئی لا الٰہ الا اللہ کی شہادت دیتا ہے تو ہم کو مان لینے کا حکم ہے وحسابھم علی اللہ اس لئے اشکال

ہی نہیں وارد ہوتا ہے کہ آپ اس غلطی پر کیسے باقی رہ گئے۔ اسلئے کہ اجتہاد کا تعلق حکم شرعی کی خبر دینا ہے اور یہاں پر شریعت کے ایک معلوم حکم کو جاری کرنا ہے۔

قال النووی لا تعارض بین الحدیث وقاعدۃ الاصولیین لان مراد الاصولیین فیما حکم باجتہادہ فھل یجوز ان یقع فیہ خطأ فیہ خلاف الاکثرون علی جوازہ ومنھم من منعہ فالذین جوزوہ قالوا لا یقر علی امضائہ بل یعلمہ اللہ تعالٰی بہ ویتدارکہ واما الذی فی الحدیث فمعناہ اذا حکم بغیر اجتہاد کالبینۃ والیمین فھذا اذا وقع منہ ما یخالف ظاھرہ باطنہ لا یسمی الحکم خطاء

قضاء قاضی بشہادۃ الزور

قضاء قاضی کا تعلق عقود و فسوخ سے ہوگا یعنی اس کا تعلق عقود جیسے بیع و نکاح وغیرہ سے ہوگا یا فسوخ جیسے اقالہ یا طلاق وغیرہ سے ہوگا یا املاک مرسلہ سے ہوگا جس میں ملکیت یا حق کے کسی متعین سبب کو ذکر نہیں کیا جاتا ہے قاضی نے گواہوں کی تحقیق کی اور اس کے علم کے مطابق عادل ہیں مگر واقع کے مطابق جھوٹے ہیں اور فیصلہ کرتا ہے تو قضاء قاضی املاک مرسلہ میں بالاتفاق علماء کے ظاہراً ہی نافذ ہوگی باطناً نافذ نہیں ہوگی جس کیوجہ سے جس کیلئے فیصلہ ہوا اسکو استعمال کرنا جائز نہ ہوگا

اگر قضاء قاضی کا تعلق عقود اور فسوخ سے ہے اور محل میں انشاء کی قابلیت نہیں ہے یعنی اس کو قاضی عدم سے وجود میں نہیں لا سکتا ہے مثلاً عورت معتدۃ الغیر ہو محرمات سے ہو تو قاضی نکاح بھی کردے تو نکاح منعقد نہیں ہو سکتا ہے جیسے وراثت کا مسئلہ ہے تو قاضی کسی کو وارث بنانا چاہے تو نہیں بنا سکتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں قضاء قاضی صرف ظاہراً نافذ ہوگی باطناً نافذ نہیں ہوگی۔

اور اگر عقود و فسوخ سے متعلق ہے اور محل میں قابلیت انشاء ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلثہ اور امام ابو یوسف اور ایک روایت امام محمد کی ہے کہ صرف ظاہراً نافذ ہوگی باطناً نافذ نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ اور دوسری روایت امام محمد کی ہے کہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوگی یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔ جمہور علماء کا استدلال اس حدیث ام سلمہ سے ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ انما اقطع لہ قطعۃ

من النار۔ اور جب املاکِ مرسلہ میں باطناً نافذ نہیں ہوتی ہے تو نکاح کا مسئلہ
تو اس سے زیادہ اہم ہے اس میں بدرجۂ اولیٰ باطناً نافذ نہ ہونا چاہئے۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل ——— حاکم کو عاقدین پر اور اسی طرح دیگر لوگوں پر ولایت
حاصل ہے جس کی وجہ سے عنین اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دیتا ہے،
مفقود عنہا زوجہا کی تفریق کر دیتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اعسار کی بناء پر تفریق
کر دیتا ہے۔ لعان میں تفریق کر دیتا ہے۔ صغیر و صغیرہ کا نکاح کر دیتا ہے تو نکاح و
تفریق ہو جاتی ہے تو جب قاضی نے تحقیق کیا اور اس کی تحقیق کے مطابق گواہ
عادل ہیں تو اب اس کے ذمہ واجب ہے کہ اس کے مطابق فیصلہ کرے۔ اور حکم حاکم
اس کے ارادہ کا نام ہے اور ساتھ وہ خدا اور اس کے رسول کا بھی نائب ہے۔
لہٰذا جن امور میں اسکو ولایت حاصل ہے اس کا تصرف لازم ہوگا۔

بائع و مشتری جب ثمن میں اختلاف کریں دونوں سے قسم لیکر قاضی بیع کو فسخ
کر دیتا ہے تو پہلے وہ جاریہ مشتری کیلئے حلال تھی اب بائع کیلئے حلال ہو گئی حالانکہ ان
دونوں میں کا ایک جھوٹا ہے مگر قاضی کو علم نہیں ہے، لعان میں احد الزوجین یقیناً
کاذب ہیں مگر قاضی کو اس کا علم نہیں ہے تفریق کر دیتا ہے شوہر کیلئے اسکی بہن
سے شادی جائز ہو جاتی ہے۔ بیوی کیلئے کسی دوسرے شوہر سے نکاح جائز ہو جاتا ہے
مفقود جب واپس آ جائے اور اس کی بیوی نے دوسرے سے شادی کر لی تو عمر بن
خطاب رضی اللہ عنہ نے اس کو اختیار دیا ہے کہ اس شوہر سے اپنی بیوی کو لے یا چھوڑ
دے اور مہر وصول کرے آخر قضاء قاضی ہی سے تو اس نے دوسرے سے نکاح کیا
ہے اور یہ حلال تھا۔ ابن عمر نے بشرط البراءۃ غلام بیچا تھا مشتری نے عیب پایا
ابن عمر پر واپس کرنا چاہا مگر ابن عمر نے انکار کر دیا۔ حضرت عثمانؓ کے یہاں مقدمہ
پیش ہوا حضرت عثمان نے ابن عمر سے قسم لی مگر انھوں نے قسم کھانے سے انکار
کر دیا۔ حضرت عثمان نے اس غلام کو واپس کر دیا تو ابن عمر نے اس کو اور زیادہ قیمت
سے فروخت کر دیا اگر حضرت عثمان کا فسخ کرنا حلال نہ کرتا تو ابن عمر کو دوبارہ فروخت
کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ ابن عمر کے خیال میں مشتری کو خیار عیب نہیں تھا۔
مختلف فیہ مسائل میں مدعی یا مدعیٰ علیہ کے اعتقاد و مسلک کے خلاف قاضی کا

فیصلہ ہو جائے وہ نافذ ہوتا ہے جیسے نکاح بلا ولی وغیرہ، یہ سب امور اسی لئے ہیں کہ قضاء قاضی کی صیانت وحفاظت کیلئے اس کو انشاء عقد کی ولایت ہے پہلے سے عقد موجود نہ تھا اس کی قضاء اس عقد کو موجود کردے گی اگر پہلے سے عقد تھا اس کی قضاء اس کو فسخ کردے گی اور اس سلسلہ میں تو خاص ایک واقعہ بھی حضرت علی سے منقول ہے کہ حضرت علی کے یہاں ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کا دعویٰ کیا، عورت نے انکار کردیا تو اس نے دو گواہ پیش کئے، حضرت علی نے نکاح کا فیصلہ کیا عورت نے کہا جب آپ نے نکاح کا فیصلہ کردیا ہے تو نکاح پڑھا دیجئے مگر حضرت علی نے فرمایا لا اجدد نکاحك الشاهدان زوجاك۔

اور ام سلمہ کی حدیث تو اس مسئلہ میں نص نہیں ہے اسلئے کہ اس میں شہادت وبینہ کا ذکر موجود نہیں ہے بلکہ خصم کے کلام سننے کا ذکر ہے ایسی صورت میں کسی کے یہاں بھی حکم حاکم باطناً نافذ نہیں ہوتا پھر فمن قضیت لہ جملہ شرطیہ ہے جس کا وقوع ضروری نہیں ہے ایسی صورت کو کسی غرض صحیح کیلئے فرض کیا جاتا ہے اور لفظ کا مدلول مطابقی مقصود نہیں ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں پر خصومت کے ذریعہ لوگوں کے اموال کو غلط طور سے لینے کے اقدام سے زجر وتوبیخ کیلئے آپ نے ارشاد فرمایا پھر ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث املاک مرسلہ کے مقدمہ میں ہے جیسا کہ ابو داؤد میں اس کی تفصیل موجود ہے لہٰذا حکم حاکم کے باوجود قطعۃ من النار اس وقت ہوگا جب املاک مرسلہ میں فیصلہ ہو۔

حضرت شیخ الہندؒ ایضاح الادلۃ میں تحریر فرماتے ہیں کہ انبیاء اور اولی الامر خدا کے نائب ہیں اصل حاکم اللہ تعالیٰ ہے ان الحکم الا للہ جیسے نور قمر اور دیگر ذرات کا نور آفتاب سے مستفاد ہے قمر کے واسطہ سے ذرات سے ظاہر ہو رہا ہے اس لئے قمر اور ذرات کی طرف منسوب ہے اسی طرح وہ حکم انبیاء اور اولی الامر کے واسطہ سے ظاہر ہوتا ہے اس لئے انبیاء اور اولی الامر کی طرف منسوب ہے اور جیسے حکام ماتحت کو اختیار کلی نہیں ہوتا ہے بلکہ ان کا اختیار حد قانون سرکار میں محدود ہوتا ہے اسی طرح انبیاء اور اولی الامر کے احکام قانون شریعت کے اندر محدود ہوں گے اس لئے ان کو خدا کے احکامات دائمہ کو منسوخ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا یہی وجہ

ہے کہ منکوحۂ غیر اور معتدۂ غیر کے بارے میں قاضی کا فیصلہ ہو تو نافذ نہیں ہوتا اسلئے کہ منکوحۂ غیر جب تک غیر کے نکاح میں ہے کسی کے نکاح میں دینے کا اختیار نہیں ہے اسی طرح جب تک دوسرے کی عدت میں ہو یہی حکم ہے بخلاف غیر منکوحہ وغیر معتدہ وغیر محرمہ کے اس میں قابلیت ملک ہے اسی طرح اموال مملوک غیر میں اس غیر کی ملکیت کے دوام کا حکم کہیں پر نہیں ہے اس لئے بوسیلہ حکم حاکم دوسرے کی ملکیت میں آسکتے ہیں اور خدا کے کسی حکم کا نسخ لازم نہ آئیگا جب مالک اموال بطور ہبہ یا بیع وغیرہ نقل ملک کرسکتا ہے تو حاکم کو بھی تملیک کا حق حاصل ہے مگر جب حاکم کو حقیقتِ حال کا علم ہو تو اس وقت حکم کرنے میں خدا کا نائب نہیں رہتا ہے اسلئے اس کا حکم نافذ نہ ہوگا جب تک نائب خدا ہے جیسے خدا کا حکم ظاہرًا و باطنًا نافذ ہوتا ہے حکم حاکم بھی ظاہرًا و باطنًا نافذ ہوگا اور حدیث" انما اقطع لہ قطعۃ من النار" قضاء کے لئے جو طریق اختیار کیا گیا ہے اس کی مخالفت کے لئے ہے یہ عدم نفاذ قضاء قاضی میں نص نہیں ہے اسلئے کہ حدیث کا عبارۃ النص فقط اتنا ہے کہ کسی کا حق میں اسکو دلواؤں تو اسکو نہ لینا چاہئے کیونکہ میں اسکو آگ کا ٹکڑا دیتا ہوں۔ قطعۃ من النار ہونیکی وجہ کیا ہے حدیث اس سے ساکت ہے قطعۃ من النار ہونا عدم نفوذ قضاء کو مستلزم ہو جیسے للفقراء کیلئے خروج ملک تو عدم نفوذ قضاء کو اشارۃ النص کہا جاتا اور جیسے اُف سے بڑھکر ضرب ہے تو لا تقل لہما اُف میں ضرب بطور دلالۃ النص ہے اسی طرح قطعۃ من النار ہونا عدم نفوذ قضاء قاضی سے کمتر ہو اور عدم نفوذ قضاء قاضی بڑھکر ہوتا تو دلالۃ النص ہوتا اور جیسے اعتاق مالکیت پر موقوف ہے جس کیوجہ سے اعتق عنی بالف درہم بیع کو مقتضی ہے اور بیع اقتضاءُ النص ہے اسی طرح قطعۃ من النار ہونا موقوف ہو عدم نفوذ قضاء قاضی پر تو اقتضاءُ النص ہے یہ حدیث عدم نفوذ قضاء قاضی میں نہ عبارۃ النص ہے نہ اشارۃ النص۔ نہ دلالۃ النص اور نہ اقتضاء النص۔ قضاء قاضی از قسم انشاء ہے اور شہادت از قسم اخبار ہے اسی لئے شہادت کے بعد حکم حاکم کی ضرورت ہوتی ہے اور شہادت از قبیل علم ہے اس لئے اس میں مطابقت کی ضرورت ہوتی ہے اور قضاء از قبیل عمل ہے اس لئے مطابقت لازم نہیں ہے البتہ یہ قضاء شہود کے واسطہ سے

ہوئی ہے اور واسطہ دو قسم پر ہے۔ واسطہ فی العروض، واسطہ فی الثبوت۔ واسطہ فی العروض میں ایک ہی وصف ہوتا ہے جو واسطہ ذی واسطہ دونوں میں مشترک طور سے پایا جاتا ہے، واسطہ اس سے متصف بالذات اور ذی واسطہ متصف بالعرض ہوتا ہے جس کی وجہ سے واسطہ کی خرابی اچھائی اور حلت وحرمت ذی واسطہ میں بھی آتی ہے فرق اصل وفرع کا ہوتا ہے اور واسطہ فی الثبوت میں واسطہ ذی واسطہ کا وصف الگ الگ ہوتا ہے واسطہ کا کام محض دو چیزوں کے درمیان اتصال پیدا کر دینا ہوتا ہے جیسے رنگ اور کپڑا کے درمیان رنگریز واسطہ فی الثبوت ہے رنگ تو واسطہ فی العروض مگر رنگریز واسطہ فی الثبوت ہے اسی لئے واسطہ فی الثبوت کے اوصاف ذی واسطہ میں منتقل نہیں ہوتے ہیں۔ اب دیکھنا ہے کہ شہادت شہود قضاء قاضی کیلئے واسطہ فی الثبوت ہے یا واسطہ فی العروض۔ ظاہر بات ہے کہ شہادت شہود کا کام قضاء اور محل قضاء میں اتصال کا ہے وہ ذریعہ اتصال ہے عروض کا علاقہ نہیں ہے لہٰذا شہادت زور کا فساد اور اس کی حرمت قضاء قاضی تک نہیں پہونچے گی اور یہ اس واسطہ تک محدود ہوگی اسلئے کہ تعدی و سرایت علاقہ عروض سے ہوتا ہے۔ جیسے کلام اللہ میں یضل بہ کثیرا و یھدی بہ کثیرا ہے جس سے معلوم ہوا کہ سبب کا حسن و قبح، حلت و حرمت مسبب میں اس وقت آتا ہے جب علاقہ عروض کا ہو اگر علاقہ ثبوت کا ہو تو تعدی وسرایت نہیں ہوتی ہے شہادت زور جس کا علم قاضی کو نہیں ہے اس کی خرابی قضاء تک متعدی نہیں ہوگی۔ الغرض مدعی اس شہادت زور دلانے کیوجہ سے گنہگار ہوگا، اس گناہ کے ازالہ کیلئے توبہ کافی ہے یا اس سے علیحدگی بھی ضروری ہے۔ شاہ انور صاحب قدس سرہ کا خیال ہے کہ محض توبہ کافی نہیں ہے بلکہ علیحدگی بھی ضروری ہے لہٰذا بیوی کو طلاق دے اور بیوی ہو تو طلاق لے اور بیع کو فسخ کرے خاص طور سے جیسا کہ شرنبلالیہ میں برہان سے فتویٰ بھی صاحبین کے قول پر نقل کیا ہے وقالا وزفر والثلاثۃ ظاہرا فقط وعلیہ الفتویٰ شرنبلالیۃ عن البرھان ونقلہ القہستانی عن الحقائق وفی البحر عن ابی اللیث ولکن قال وفی الفتح من النکاح وقول ابی حنیفۃ ھو الوجہ قلت قد حقق العلامۃ قاسم فی رسالتہ

قول الامام بما لا مزید علیہ ثم اورد اشکالاً واجاب عنہ وعلیہ المتون. (شامی ص ۳۳۳ ج ۴)

باب قصاص المظلوم اذ وجد مال ظالمہ والقضاء علی الغائب وقضیۃ ھند

حدیث عائشہؓ ماکان علی ظھر الارض اھل خباء احب الیّ من ان یذلھم اللہ من اھل خبائك وفی روایۃ احب الی ان یذلوا من اھل خبائك۔ ایک روایت میں من کا اضافہ ہے، اور ایک روایت میں من نہیں ہے، اور من اہل خبائک کا من تفضیلیہ ہے۔

ہند اپنا حال بیان کر رہی ہیں کہ پہلے تو میرا حال یہ تھا کہ میری تمنا و خواہش تھی کہ آپ اور آپ کے گھرانے کو اللہ سب سے زیادہ ذلیل و خوار کرے (معاذ اللہ) اور اب یہ حال ہے کہ اب تمنا اور خواہش ہے کہ اللہ آپ کو اور آپ کے گھرانے کو سب سے زیادہ عزت دے۔

اہل خباء سے مراد آپ کی ذات گرامی ہے بطور کنایہ آپکی تعظیم میں آپ کا نام نہیں لیا۔ یا اہل خباء سے اہل بیت ہوں گھرانہ ہو۔ خباء دار مسکن مکان کو کہتے ہیں۔

فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وایضاً۔ اس کا مطلب کہ اللہ تمہارے اس نیک جذبہ کو اور بڑھائے گا اور ایمان تمہارے دل پر جاگزیں ہوگا جس سے اس جذبہ میں اور ترقی ہوگی قال النووی معناہ ستزیدین من ذلك ویتمکن الایمان من قلبك ویزید حبك للہ ولرسولہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ میرا بھی یہ جذبہ ہے کہ تم لوگ اور عزت پاؤ۔ اس کا تعلق صرف احب الی ان یعزوا سے ہوگا پہلے جملہ سے نہیں ہوگا کہ میری بھی پہلے یہ خواہش تھی کہ تم لوگ سب سے زیادہ ذلیل ہو جاؤ اسلئے کہ یہ آپ کے اخلاق کریمانہ کے خلاف ہے اس کے بعد حضرت ہند نے سوال کیا کہ ابو سفیان میرا شوہر رجل شحیح یا مسیک ہے۔ مسیک بروزن فعیل یا میم کے کسرہ اور سین کی تشدید کے ساتھ، یا میم کے فتحہ اور سین کی تخفیف کے ساتھ جس کے معنیٰ ایک ہی ہیں بخیل ہے۔ اور یہی معنیٰ شحیح کے بھی ہیں ابو سفیان میرا شوہر مجھے اتنا خرچ نہیں دیتا ہے جو میرے اور میرے بچہ کے لئے کافی ہو تو کیا بغیر اسکی اجازت

کے اس کے مال سے اتنا لے سکتی ہوں جو میرے اور میرے بچہ کیلئے کافی ہو۔ آپ نے فرمایا: لا الا بالمعروف " اگر اتنا لو جس کا رواج ایسے گھرانہ میں ایسے شوہر سے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے زیادہ لینا جائز نہیں ہے۔

مسئلۃ الظفر وقصاص المظلوم اگر کسی کا کسی پر حق ہے وہ اس کا اقرار کرتا ہے اور دینے کو کہتا ہے تو بالاتفاق علماء کے از خود بلا اسکی مرضی کے اس کے مال سے بقدر اپنے حق کے لینا جائز نہیں ہے اسلئے کہ اس کا حق اس کے ذمہ میں ہے کسی متعین شئی میں نہیں ہے اور آدمی کی اپنی غرض کسی متعین شئی سے متعلق ہوتی ہے اس لئے اسکی اجازت کے بغیر اس شئی معین کو لینا بالاتفاق ناجائز ہے اور اگر ٹال مٹول کر رہا ہے اور نہیں دے رہا ہے اور اسکو بذریعہ حاکم وصول کر سکتا ہے اور اس سلسلے میں کوئی پریشانی نہیں ہے تو بذریعۂ حاکم وصول کرلے اور اگر منکر ہے یا شہادت اس کے پاس نہیں ہے یا حاکم کے یہاں لے جانا مشکل ہے تو امام احمد کی ایک روایت اور امام مالک کی ایک روایت ہے کہ اپنے حق کی مقدار کسی طرح کی چیز بلا اجازت لینا صحیح نہیں ہے اسلئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے ادّ الامانۃ الیٰ من ائتمنک ولا تخن من خانک رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ اور جب اسکی مرضی کے خلاف اس کے مال سے لیا تو خیانت ہے اگرچہ اپنے حق کے جنس سے لے اسلئے کہ اس کا حق ذمہ میں ہے عین مال سے متعلق نہیں ہے۔ اور امام شافعی اور ایک روایت امام احمد کی یہ ہے کہ اپنے حق کے جنس وغیر جنس سے لے سکتا ہے اور امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اگر اور کسی کا اس پر دین نہیں ہے تو جنس وغیر جنس سے لے سکتا ہے اور اگر دین موجود ہے تو دوسرے دائنین بھی اس کے مفلس ہونیکی صورت میں حقدار ہیں اسلئے نہ لے اور امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ اگر عین حق کے جنس سے ہو تو لے سکتا ہے۔ اسی طرح درھم ہو اور دینار پا گیا۔ یا دینار ہو درھم پا گیا تو بقدر حق لے سکتا ہے اور غیر جنس میں مبادلہ اور بیع کے معنیٰ پائے جاتے ہیں اسلئے نہیں لے سکتا ہے مگر عند الاحناف فتویٰ امام شافعی کے قول پر ہے۔

قال الحموی فی شرح الکنز نقلاً عن العلامۃ المقدسی عن جدہ

الاشقر عن شرح القدوری للاخصب ان عدم جواز الاخذ من خلاف الجنس کان فی زمانھم لمطاوعتھم فی الحقوق والفتوی الیوم علی جواز الاخذ عند القدرۃ من ای مال کان لاسیما فی دیارنا لمداومتھم العقوق (شامی ص ۹۵ ج ۵)

اور دوسری جگہ ہے لیس لذی حق ان یاخذ غیر جنس حقہ وجوزہ الشافعی وھو الاوسع لتعینہ طریقا لاستیفاء حقہ فینتقل حقہ من الصورۃ الی المالیۃ ص ۵۵۔ اور امام شافعی کی دلیل بھی قوی ہے ہند کو آپ نے بالمعروف حق لینے کی اجازت دی۔ دوسری حدیث ضیافۃ جو عقبہ بن عامر کی حدیث ہے جس کو مسلم نے آگے نقل کیا ہے فان لم یفعلوا فخذوا منھم حق الضیف الذی ینبغی لھم اور حدیث لاتخن من خانک تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تم نے امانت قبول کرلیا تو اب اس میں خیانت مت کرو اور اس کا بدلہ مت چکاؤ لیکن غیر امانت میں یہ قصاص کے قبیل سے ہے فعاقبتم بمثل ما عوقبتم بہ کے قبیل سے ہے اور اپنے حق کے تعین کا حق اس وقت نہیں ہے جب اسکی طرف سے تعین کی توقع ہو اس کے ظلم سے امید نہیں رہی اس وجہ سے تعین کا حق حاصل ہو جائے گا البتہ لینے میں اس کی احتیاط کرے کہ کہیں اسکو ثابت نہ کرسکے اور خود اپنے اوپر چوری یا غصب کا الزام آجائے۔

باب القضاء علی الغائب

حدود میں بالاتفاق علماء کے مدعی ومدعیٰ علیہ کی غیر موجودگی میں فیصلہ نہیں دیا جاسکتا ہے جس کیوجہ سے مدعی علیہ کی عدم موجودگی میں زنا یا سرقہ پر گواہی ہو تو حد کا فیصلہ نہیں ہوگا لان مبناھا علی المساھلۃ والاسقاط اور حقوق العباد میں عند الاحناف خصمین کا موجود رہنا ضروری ہے یا اس کے نائب کا۔ و لا یقضی علی غائب و لا لہ الا بحضور نائبہ حقیقۃ کوکیلہ اوصیہ ومتولی الوقف او نائبہ شرعا کوصی نصبہ القاضی وحکما بان یکون ما یدعی علی الغائب

سبباً لا محالۃ۔ اور ائمہ ثلثہ کے یہاں قضاء علی الغائب اپنی تفصیل کے ساتھ جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہی حدیث عائشہ ہے جس میں آپ نے ابوسفیان کے خلاف اسکی عدم موجودگی میں فیصلہ دیا۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل حضرت علی کی حدیث ہے جس میں آپ نے ان کو حکم دیا فلا تقضین حتی تسمع الآخر کما سمعت من الاول فانہ احری ان یتبین لک القضاء رواہ ابوداؤد والترمذی وقال حدیث حسن صحیح۔ اور عبداللہ بن زبیر کی حدیث قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الخصمان یقعدان بین یدی الحکم۔ رواہ ابوداؤد۔

ان احادیث سے اس طرح استدلال ہے کہ حضرت علی کی حدیث میں تو بغیر دوسرے کی بات سنے فیصلہ سے منع فرمادیا ہے اور عبداللہ بن زبیر کی حدیث میں دونوں کو سامنے بٹھانے کو کہا ہے۔ گرچہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جب دونوں موجود ہوں مگر ان حضرات کا حضرت عائشہ کی حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ابوسفیان مکہ میں موجود تھے بلکہ آپکی مجلس میں موجود تھے۔ مستدرک حاکم میں فاطمہ بنت عقبہ سے مروی ہے کہ ان کے بھائی حذیفہ بن عقبہ انکو اور ہند کو آپکی خدمت میں بیعت کیلئے لائے آپ نے بیعت لیا جب آپ نے لا یسرقن فرمایا تھا تو ہند نے کہا کہ میں اپنے شوہر کے مال میں چوری کرلیتی تھی میں بیعت اس پر نہیں کروں گی، تو ابوسفیان کو بلایا گیا اور ان سے معاف کرنے کو کہا گیا تو انھوں نے کہا اما الرطب فنعم اما الیابس فلا وقال حدیث صحیح الاسناد واقرہ الذھبی۔ اسی لئے امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں لا یصح الاستدلال بھذا الحدیث لان ھذہ القضیۃ کانت بمکۃ وکان ابوسفیان حاضراً بھا وشرط القضاء علی الغائب ان یکون غائباً عن البلد او مستتراً لا یقدر علیہ او متعذراً ولم یکن ھذا الشرط فی ابی سفیان موجوداً فلا یکون قضاء علی الغائب بل ھو افتاء کما سبق، اور اسکو فتویٰ پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ فتویٰ بلا شرط ہوتا ہے مگر مقصد یہ ہوتا ہے کہ جیسا مستفتی کہتا ہے تو یہ حکم ہے مفتی کو تعلیق کی ضرورت نہیں ہے

اور استفتاء میں اگر ایسی بات ذکر کرے جو کسی کو ناگوار ہو تو جائز ہے یعنی وہ غیبت میں داخل نہیں ہے۔

حنفیہ کا اصل مذہب تو یہی ہے کہ قضاء علی الغائب یا للغائب جائز نہیں ہے مگر قضاء کا مقصد لوگوں کے حقوق کو دلوانا ہوتا ہے اسلئے ضرورت کی بناء پر علماء حنفیہ نے قضاء علی الغائب کا فتویٰ دیا ہے۔ چنانچہ شامی میں جامع الفصولین سے نقل کیا ہے قال فی الجامع الفصولین قد اضطرب آراءهم وبيانهم في مسائل الحكم للغائب وعليه ولم يصف ولم ينقل عنهم اصل قوى ظاهر يبنى عليه الفروع بلا اضطراب ولا اشكال فالظاهر عندى ان يتامل فى الوقائع ويحتاط ويلاحظ الحرج والضرورات فيفتى بحسبها جوازا او فسادًا۔ آگے چل کر کہا: وكذا للمفتى ان يفتى بجوازه دفعًا للحرج والضرورات وصيانة للحقوق على الضياع مع انه مجتهد فيه ذهب اليه الائمة الثلاثة وفيه روايتان عن اصحابنا وينبغى ان ينصب عن الغائب وكيل يعرف انه يراعى جانب الغائب ولا يفرط حقه واقره فى نور العين قلت ويويده ما ياتى قريبا من المسخر وكذا ما فى الفتح من باب المفقود لا يجوز القضاء على الغائب الا اذا رأى القاضى مصلحة فى الحكم له وعليه فحكم فانه ينفذ لانه مجتهد فيه، قلت فظاهره ولو كان القاضى حنفيا ولو فى زماننا ولا ينافى ما مر لان تجويز هذا للمصلحة والضرورة ص $\frac{۳۳۹}{۴۷۰}$ ۔

اس لئے موجودہ زمانہ میں شرعی پنچائت میں اور امارت شرعی میں اس پر عمل ہے۔

باب النهى عن كثرة المسائل من غير حاجة والنهى عن منع

حدیثِ ابوہریرہ وحدیثِ مغیرہ

ان الله يرضى لكم ثلاثا رضا و کراہت خدا کی طرف منسوب ہو تو بہت سے لوگ مجاز پر محمول کرتے ہیں کہ امر ونہی وثواب وعقاب

کاارادہ مراد ہے تو اسوقت صفات ذاتیہ سے ہو گا اور کچھ لوگ نفس ثواب وعقاب مراد لیتے ہیں تو صفات فعلیہ سے ہو گا اور سلف کے یہاں اپنی حقیقت پر محمول ہے کما یلیق بشانہ کے ساتھ۔

اعتصام بحبل اللہ سے مراد کتاب اللہ کی اتباع اور اس کے حدود کا لحاظ رکھنا ہے حبل کا لفظ عہد کیلئے ہے جو جوڑنے کا ذریعہ ہوتا ہے لفظ عہد کو بطور استعارہ استعمال کیا گیا ہے

حرم علیکم عقوق الامھات ووَدُ البنات ــــــ عقوق امہات کبائر سے ہے اسی طرح عقوق آباء بھی مگر عقوق امہات کو ذکر اس لئے کیا کہ لوگ زیادہ تر اس میں مبتلا ہوتے ہیں دوسرے اس لئے بھی کہ اگرچہ اکرام وتعظیم اور اطاعت میں باپ بہ نسبت ماں کے بڑھا ہوا ہے مگر بر واحسان میں ماں کا حق زیادہ ہے اسلئے کہ ایک سائل نے سوال کیا تھا من ابرّ ؟ تو آپ نے تین مرتبہ ماں کا نام لیا پھر باپ کا۔ اسلئے کہ ماں تین ایسی مصیبت برداشت کئے ہوئے ہے جس میں باپ شریک نہیں ہے۔ حملتہ کرھا ووضعتہ کرھا وحملہٗ وفصالہٗ ثلثون شھرًا۔

منعا وھات ــــ ھات بکسر التاء ہے یعنی آدمی پر جو حقوق واجب ہیں اسکو ادا نہ کرے اور ہات سے مراد جس کا حقدار نہیں ہے اس کا مطالبہ کرے۔ ویکرہ لکم قیل وقال وکثرۃ السوال واضاعۃ الاموال۔ قیل وقال ماضی مجہول ومعروف یا تنوین کے ساتھ مصدر قال یقول قولا وقیلا وقالا۔ قیل وقال الگ ہے اور کثرۃ السوال الگ ہے اس لئے دونوں میں فرق کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ لایعنی طور پر لوگوں کے اقوال اور حکایات کو بیان کرنا اور اس کا مشغلہ اختیار کرنا قیل وقال ہے۔ اور کثرت السوال سے مراد مال کا سوال اور اس پر اصرار یا خود مال کی کثرت کا سوال ہے آپ نے فرمایا: الید العلیا خیر من الید السفلیٰ بہت سے صحابہ سے مطلقًا کسی چیز کے نہ مانگنے پر آپ نے بیعت لی، آپ نے فرمایا ان المسئلۃ کد یکد بہ الرجل وجھہ الا ان یسئل الرجل سلطانا او فی امر لابد منہ، ومن سئل ولہ مایغنیہ جاءت یوم القیمۃ خدوشا او کدوشا۔ الغرض بہت

سی احادیث اس قسم کی وارد ہیں۔
دوسرا مطلب کثرتِ سوال سے تکوینی وتشریعی امور کا سوال کرنا یا ایھا الذین آمنوا لا تسئلوا عن اشیاء ان تبد لکم تسؤکم۔
______ للہ علی الناس حج البیت من استطاع کی آیت نازل ہوئی تو ایک صاحب نے عرض کیا کہ کیا ہر سال فرض ہے؟ آپ نے اس سے اعراض کیا، تین مرتبہ اس نے ایسا کیا، آپ نے اعراض فرمایا، چوتھی مرتبہ میں آپ نے فرمایا کہ اگر میں کہدیتا تو واجب ہو جاتا اور تم اس پر عمل نہ کر پاتے۔ اسی طرح آپ کا ارشاد ہے کہ بہت سی چیزوں کے متعلق اللہ تعالیٰ نے تم پر رحم کرتے ہوئے اس کے حکم کو بیان نہیں کیا اس کے بارے میں بحث مت کرو، اصحاب بقرہ نے سوال کر کے خود مصیبت مول لیا۔ ابن عباسؓ فرماتے ہیں: لو ذبحوا بقرۃ ما اجزأتھم ولکن شددوا فشدد اللہ علیھم۔
نھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن الاغلوطات۔ امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ اللہ جب کسی بندہ کو علم کی برکت سے محروم کرنے کا ارادہ فرماتا ہے تو اس کی زبان پر اغالیط کو جاری کر دیتا ہے۔
علامہ شاطبیؒ نے تفصیل کرتے ہوئے (جہاں جہاں پر سوال ممنوع ومکروہ ہے) فرمایا کہ دینی اعتبار سے غیر مفید چیز کا سوال جیسے عبد اللہ بن حذافہ کا سوال کہ میرا باپ کون ہے، یا تفسیر کی کتابوں میں ہے کہ آپ سے سوال کیا گیا کہ چاند کیوں باریک ہوتا ہے پھر آہستہ آہستہ بڑھتا ہے (۲) ضرورت پوری ہو گئی ہے پھر خواہ مخواہ کا سوال کرنا جیسے علی الناس حج البیت میں ہے (۳) مشکل مسائل اغلوطات کی قبیل سے (۴) جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے سکت عن اشیاء رحمۃ لکم لا عن نسیان فلا تبحثوا (۵) تعبدی وغیر معقول مسائل کی خواہ مخواہ علت کے بارے میں سوال کرنا (۶) تکلف وتعمق کی حد تک سوال وما انا من المتکلفین (۷) رائے اور قیاس کو کتاب وسنت کے معارضہ کے طور پر پیش کرنا (۸) متشابہات کے بارے میں سوال ہو (۹) سلف میں جو اختلاف ہوا ہے اس کو خواہ مخواہ چھیڑنا (۱۰) مقابل کو خاموش کرنے اور غلبہ پانے کے لئے۔ کسی سوال کی کراہیت شدید ہے، کسی کی ہلکی ہے اور رفع

اشکال یا استعداد معلوم کرنیکے لئے، اور اسی طرح ایسے سوالات جس سے فہم میں مدد ملے ممانعت میں داخل نہیں ہیں۔

باب بیان اجر الحاکم اذا اجتھد اصاب او اخطأ

(اذا حکم الحاکم، اذا اراد الحاکم کے معنیٰ میں ہے)

حدیث عمرو بن العاص و ابو ہریرہ

اجتہاد:- احکام کے معلوم کرنے میں پوری کوشش کرنا، اس کے پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ حاکم کی دو ذمہ داری ہے، مقدمہ کی نوعیت کو معلوم کرنا پھر اس کا صحیح شرعی حکم معلوم کرنا، اسکے لئے جب اجتہاد کرنے کے بعد صحیح حکم پالیتا ہے تو دو عدد ثواب پاتا ہے اور اگر کوشش کے باوجود صحیح حکم نہ پاسکا تو ایک عدد ثواب کا مستحق ہوگا، عمرو بن العاص کی روایت سنن سعید بن منصور میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں ایک مقدمہ آیا آپنے عمرو بن العاص سے فرمایا کہ تم فیصلہ کرو۔ میں نے کہا اس کے لئے آپ زیادہ مناسب ہیں۔ آپنے فرمایا: ہاں مگر تم فیصلہ کرو! میں نے کہا کس بات پر۔ آپنے فرمایا: اگر حکم کو صحیح پالیا تو دس عدد ثواب ملے گا، اگر اجتہاد کے بعد بھی غلطی ہوگئی تو ایک عدد ثواب ملے گا۔ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ مجتہد اجتہاد کے بعد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی ہوتا ہے، یہ مذہب ائمہ اربعہ سے منقول ہے اور ابوالحسن اشعری قاضی ابوبکر اور صاحبین سے منقول ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ عنداللہ اس مسئلہ کا حکم متعین ہے اور اس پر دلیل و علامت اللہ کیطرف سے قائم ہے جو کوئی اسکو پالیگا وہ مصیب اور جو کوئی کوشش کے بعد بھی نہ پاسکے وہ مخطی ہے بناء علی المختار من ان حکم اللہ فی کل مسألۃ واحد معین وجب طلبہ، فمن اصابہ فھو المصیب ومن لا فھو المخطئ ونقل عن الائمۃ الاربعۃ۔ اور مخطی کو خطا کے باوجود اس کے اجتہاد و محنت پر ثواب ہوگا جس طرح نماز میں استقبال قبلہ کا حکم ہے، قبلہ نفس الامر میں ایک سمت و جانب میں متعین ہے مگر لوگوں کو اسکا

علم نہیں ہے، لوگ اجتہاد و تحری سے سمت قبلہ کو متعین کرتے ہیں کوئی واقعی سمت قبلہ کو پالیتا ہے کوئی نہیں پاتا ہے مگر نماز سب کی صحیح ہوتی ہے ....

دوسرے لوگ کہتے ہیں واقع میں حکم خداوندی معین و مشخص نہیں ہے بلکہ مجتہد کا اجتہاد جس حد تک پہونچا وہیں حکم خداوندی ہے جیسے کفارہ میں حانث ہونیوالا جسکو چاہے اختیار کرے، اس میں ہر ایک واجب بھی ہے واجب نہیں بھی ہے جسکو اختیار کیا وہ واجب، بس فرق افضل غیر افضل کا ہوگا۔ اور جیسے رخصت و عزیمت میں جس کیوجہ سے ثواب میں کمی زیادتی ہوتی ہے، جس طرح کسی مسئلہ میں نصًّا یا اجماعًا اختیار دیا گیا ہو جیسے قراءۃ سبعہ میں سے جس قراءۃ کو اختیار کرے، یا دعاء ماثورہ میں جس دعاء کو پڑھ لے ہر ایک حق پر ہے۔ تو اسی طرح جس مسئلہ میں ظنًّا اختیار ہے اس کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ شاہ ولی اللہ اس میں تفصیل ذکر کرتے ہیں۔

(۱) جس میں حق دلیل قطعی سے متعین ہے جیسے ایسا مسئلہ جس میں قاضی بھی فیصلہ کردے تو اس کی قضاء توڑ دی جاتی ہے اس میں اس کے خلاف اجتہاد باطل ہے ہاں جسکو دلیل کا علم نہ ہو سکا ایسا شخص جہالت کی بناء پر معذور ہوگا.....

(۲) مجتہد کا تحری میں اجتہاد، جیسے کہا گیا ہو کہ جو فقیر ملے اسکو دیدو اس نے پوچھا کہ کیسے معلوم ہوگا کہ یہ فقیر ہے، تو کہا گیا کہ فقر کے قرائن کو دیکھو اطمینان ہوجائے گا تو دیدینا۔ اب اگر دونوں نے ایک کے بارے میں اجتہاد کیا اور آثار و قرائن کی بناء پر ایک نے کہا کہ یہ فقیر ہے اور دیدیا، دوسرے نے کہا کہ فقیر نہیں ہے اور نہیں دیا۔ دونوں کی معلومات کے ذرائع قریب قریب ہیں تو دونوں کو مصیب کہا جائے گا۔ بخلاف کسی بڑے تاجر کو دیدیا جس پر مالداری کے آثار نمایاں ہیں تو ایسی صورت میں معذور نہیں ہوگا، الغرض ایک ہے اس کا واقع میں فقیر ہونا تو حق ایک ہی ہے۔

دوسرا مسئلہ کسی کو فقیر سمجھ کر دیدیا وہ واقع میں فقیر نہیں تھا تو یقینًا وہ مطیع مانا جائے گا۔ اگر اس کا گمان واقع کے مطابق بھی ہوگیا تو نورٌ علی نور۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ فقہاء کے اختلاف دو طرح کے ہیں (۱) کسی مجتہد

کو ایک حدیث معلوم ہوئی اور اس نے اسکے مطابق عمل کیا، دوسرے مجتہد کو وہ حدیث نہیں معلوم ہوئی جس کیوجہ سے اس نے اس کے خلاف قول کیا اس میں ایک مصیب دوسرا مخطی معذور ہے (۲) ہر ایک کے پاس حدیث ہے جو باہم مختلف ہیں ہر مجتہد نے بعض کو بعض سے تطبیق دینے کی کوشش کی، یا ترجیح دینے کی کوشش کی جسکی وجہ سے ایک نے ایک حدیث کو، دوسرے نے دوسری حدیث کو اصل قرار دیا دوسرے میں تاویل کی، یا مرجوح قرار دیا یا جو الفاظ استعمال کئے گئے ہیں اس کی تفسیر وتعیین میں اختلاف ہو اور تفسیر وتعیین کا ماخذ دونوں کا قریب ہے تو اس طرح کے مختلف فیہ مسائل میں حکم ہی مجتہد کے اجتہاد کی تحری پر ہے جیسے سمت قبلہ نا معلوم ہونے کے وقت میں قبلہ کی تعیین مبتلیٰ بہ کی تحری پر چھوڑ دیا گیا ہے اسلئے دونوں مصیب ہوں گے۔

مواضع الاختلاف بین الفقہاء معظمہا اموراحدان یکون واحد قد بلغہ الحدیث والآخر لم یبلغہ والمصیب (ظنا) ھٰہنا متعین والثانی ان یکون عند کل واحد احادیث وآثار متخالفۃ قد اجتہد فی تطبیق بعضہا علی بعض اوترجیح بعضہا علی بعض، والثالث ان یختلفوا فی تفسیر الالفاظ المستعملۃ وحدودھا الجامعۃ المانعۃ وتخریج المناط وصدق ما وصف وصفا عاما علی ھٰذہ الصورۃ الخاصۃ فادی اجتہاد کل واحد الی مذھب، والرابع ان یختلفوا فی المسائل الاصولیۃ یتفرع علیہ الاختلاف فی الفروع والمجتہد ان فی ھٰذہ الاقسام مصیبان اذا کان ماخذاھما متقاربین بالمعنی الذی ذکرنا وقال قبل ذٰلک والحق ان الاختلاف اربعۃ اقسام احدھا ما تعین فیہ الحق قطعیا ویجب ان ینقض لانہ باطل یقینا وثانیہما ما تعین فیہ بغالب الرأی وخلافہ باطل ظنا وثالثہا ما کان کلا طرفی الخلاف مخیرا بالقطع ورابعہا ما کان کلا طرفی الخلاف مخیرا فیہ بغالب الرأی وتفصیل ذٰلک انہ ان کانت المسئلۃ مما ینقض فیہ قضاء القاضی بان یکون فیہا نص صحیح معروف فکل اجتہاد خلافہ باطل نعم ربما یعذر بجہل

نصہ صلی اللہ علیہ وسلم الی ان یبلغ وتقوم الحجۃ وان کان الاجتہاد فی امر مفوض الی تحری المجتهد وکان الماخذ ان متقاربین فالمجتہدان مصیبان انتہی بتغییر یسیر عقد الجید۔

کراهیۃ قضاء القاضی وهو غضبان

حدیث ابوبکرہ لا یحکم احد بین اثنین وهو غضبان۔
شدتِ غضب وغصہ آدمی کو صحیح طور پر غور وفکر کرنے سے مانع ہوتا ہے اسلئے ایسے حالات میں فیصلہ کرنے سے منع فرمایا۔ شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ میں ذکر کرتے ہیں کہ جب ایک شخص کا دل غصہ سے بھرا ہو تو وہ شخص دلائل و قرائن میں غور وخوض کر کے حق کو معلوم نہیں کر سکتا ہے، اور فقہاء نے دیگر چیزوں کو جو آدمی کے غور وفکر میں رکاوٹ پیدا کریں اس پر قیاس کر کے یہی حکم لگایا ہے۔ اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اللہ نے محفوظ رکھا ہے۔ آپؐ نے فرمایا ہے کہ ہر حالت میں میرے منہ سے حق بات ہی نکلے گی، اسلئے آپ کیلئے یہ حکم نہیں ہے اور آپؐ نے غصہ کی حالت میں فیصلہ دیا ہے۔

(فائدہ) قاضی غصہ میں فیصلہ دیدے تو نافذ ہوگا، یہ کراہت لعینہ نہیں ہے بلکہ کراہت لغیرہ ہے۔

باب نقض الاحکام الباطلۃ ومحدثات الامور

حدیث عائشہؓ من احدث فی امرنا هذا ما لیس منہ فهو رَدٌّ۔
رَدّ مصدر معنیٰ میں اسم مفعول مردود کے ہے۔

هذه الحدیث قاعدة عظیمۃ من قواعد الاسلام وهو من جوامع الکلم هذا الحدیث مما ینبغی حفظہ واستعمالہ فی ابطال المنکرات واشاعۃ الاستدلال بہ (نووی)

فی امرنا هذا سے مراد دین ہے اسلئے کہ دوسری روایت میں ہے اذا امرتکم بشیءٍ من امر دینکم فخذوا بہ واذا امرتکم بشیءٍ من رائی فانما انا بشر،

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ غیر دین میں اتباع واجب نہیں ہے لہٰذا اس میں احداث بھی ممنوع نہیں ہوگا، پھر جس چیز کو انبیاء کے ساتھ خصوصیت ہے وہ دین ہی ہے اس لئے امرنا سے دین مراد ہوگا، دین سے مراد احکام سمعیہ ہیں اس لئے کہ اس کے مقابل میں فرمایا گیا اذا امرتکم بشئ من رائی، احکام سمعیہ پر اطلاع بدون شارع کے عقل سے ممکن نہیں ہے۔

احکام سمعیہ سے مراد:۔ شارع کی جانب سے جو عقیدہ یا عمل مطلوب ہو، یا اس کی ترغیب ہو یا اس سے اجتناب کا حکم ہو اس سے تنفیر ہو باین طور کہ یہ ضروریات دین یا مکملات دین سے ہے، یا دین کیلئے مضر و نقصان دہ ہیں یا باعث نزول رحمت اور موجب قرب خداوندی ہیں یا مورد لعن ہیں یا جہنم میں داخل ہونے کا سبب ہیں، یا خدا کے یہاں مرضی و پسندیدہ ہے، یا نامرضی و مکروہ ہیں، کسی چیز کا واقع ونفس الامر میں حق ہونا یا باطل ہونا، یا عرفاً محمود ہونا یا مذموم ہونا، یا باعث کمال نفسانی ہونا، یا اس کے لئے نقصان دہ ہونا یا دنیاوی مصلحت یا مضرت پر مشتمل ہونا، اسی طرح کی تحقیقات و تدقیقات جس کا اخروی اغراض سے تعلق نہ ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ منصب نبوت کے ساتھ جو چیزیں خاص ہیں وہ یہی چیزیں ہیں یعنی امور نافعہ فی الآخرۃ کی ترغیب اور امور ضارہ فی الآخرۃ سے تنفیر، اور یہی اصل دین ہیں اور یہی تمام ادیان سماوی میں مشترک ہیں۔ شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحًا والذی اوحینا الیك اور امور مذکورہ کی تحدید وتشخیص جو آخرت میں نافع و مضر ہیں اسی کو شرعہ ومنہاج کہا جاتا ہے، وہ رسولوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوسکتی ہے لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنھاجًا اور صورت مخصوصہ کی تعیین اور حدود معینہ کی تحدید بطریق لزوم و وجوب ہو تو اس کی ادائیگی دوسری صورت میں نظر شارع میں کالعدم ہے اگر بطریق تکمیل ہو تو صورت مخصوصہ میں ادائیگی مستحسن و ممدوح ہے۔

من احدث فی امرنا ھٰذا ما لیس منہ میں ما سے مراد انھیں دو قسم کا احداث ہے یعنی امور نافعہ و ضارہ فی الآخرۃ کا احداث اور اس امور ضارہ و نافعہ ثابت فی الشرع کی جو صوت و شکل اور حد شارع کی جانب سے متعین ہے اس میں احداث و تغیر

احداث سے مراد:- قیاس سے احکام مشروعہ کا ثبوت ہے اور اسکی اتباع کا حکم ہے۔ اسی طرح خلفاء راشدین کی سنت کی اتباع کا حکم ہے علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدین۔ اور صحابہ کی اتباع کا حکم ہے حدیث قالوا من ھی یارسول اللہ قال ما انا علیہ واصحابی۔ اسی طرح قرون مشہود لہا بالخیر ہیں خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم الخ اس لئے احداث سے مراد جو زمانہ رسالت میں نہ ہو اور نہ اس کی نظیر ہو۔ اسلئے کہ نظیر کا ہونا خود اس کے ہونیکے حکم میں ہے۔ قیاس سے اسی طرح دورِ صحابہ اور قرونِ مشہود لہا بالخیر میں بلانکیر اس پر عمل جاری نہ رہا ہو۔

احداث فی الدین جو چیزیں عنداللہ نافع نہیں ہیں انکو نافع سمجھنا، یا عنداللہ مضر نہیں ہیں انکو مضر جاننا۔ یا اس کا اعتقاد تو نہیں رکھتا ہے مگر اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرے جیساکہ امور ضارہ ونافعہ کے ساتھ کرتا ہے۔

بدعت کی تعریف جو عنداللہ نافع یا ضار نہیں ہیں انکو نافع وضار سمجھ کر عمل کرتا ، اور دین میں داخل جانتا ہے، یا اعتقاد نہ ہو مگر اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرتا جیسے امورِ دینیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے

بدعت کا حکم اشیاء متعددہ جب کسی عام کے تحت میں ہوں تو کبھی حکم شرعی عام من حیث ہو ہو سے متعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ ہر فرد پر الگ الگ حکم لگایا جاتا ہے۔ مثلاً مسلم وکافر انسان کے تحت میں ہیں، بکری کا گوشت سور کا گوشت مطعوم کے تحت ہیں، اور کبھی عام پر بنفسہ حکم شرعی متعلق ہوتا ہے، اور وہ حکم اس کے افراد پر جاری ہوتا ہے تو بدعت کا حال ایسا ہی ہے کہ بدعت اپنے تمام اقسام کے ساتھ قبیح ومکروہ ہے۔

بدعت کے پیدا ہونے کے اسباب جو چیزیں معاد میں مضر یا مفید نہیں ہیں اور خدا کی رضا وبرکت اور ناراضی کا باعث نہیں ہیں، پھر آدمی اس کو مضر یا مفید باعث رضا وبرکت یا ناراضی کا باعث سمجھنے لگتا ہے۔ اس کے بظاہر چند اسباب ہیں۔

(۱) سینہ زوری سے اور اتباع ہوی وخواہش نفسانی کی بناء پر ایسا دعوی

کرتا ہے بغیر کسی دلیل سے استشہاد کے اَتَقُولُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَالَا تَعْلَمُوْنَ، مدارِ تشنیع اس آیت میں یہی بات ہے کہ بدونِ دلیل کیوں ایسا اقدام کیا، اس سے بحث نہیں کہ وہ چیز صحیح ہے یا غلط، اسی لئے یہ نہیں کہا کہ اتقولون علی اللہ خلاف ما انزل علیکم، اسی طرح حدیث یفعلون ما لا یؤمرون یہ نہیں کہا گیا کہ یفعلون ما ینھون عنہ (۲) عقلی ظن وگمان پر کچھ چیزوں کا نفع یا نقصان تجربہ کی روشنی میں معلوم ہوا یا دوسری چیزوں پر قیاس کرنے سے معلوم ہوا اور اصول کیطرف مراجعت نہ کی اور محض اپنے گمان و اٹکل سے خدا کی مرضیات و نامرضیات میں داخل کر دیا یہ استحسان عقلی دنیاوی امور میں تو بے حد مفید و کارآمد ہے مگر اُخروی امور میں اسی قدر ناپسندیدہ اور مضر ہے، قل ھل عندکم من علم فتخرجوہ لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون، اور اس استحسان عقلی کا بڑا سبب رواج قدیم ہے جو زمانہ دراز سے چلا آرہا ہے۔ اجماع و رواج میں فرق جب کوئی واقعہ پیش آتا ہے، اسی وقت ضرورت ہوتی ہے کہ شرعًا اس کا حکم معلوم کیا جائے اہلِ حل و عقد دین کے اصول میں غور و فکر کرکے اس کی اصل سے واقف ہوجاتے ہیں اور سب پر اس کی اصل منکشف ہوتی ہے اور اس پر اجماع ہوتا ہے اور رواج میں کسی مصلحت کے پیشِ نظر اس زمانہ کے لوگوں میں اس کا رواج عادت کے طور پر جاری ہوتا ہے اور عوام و خواص کی نظر میں وہ چیز مقبول ہوجاتی ہے اور اس کے ترک پر لوگ لعن و طعن کرتے ہیں اور جب اس کی دلیل تلاش کیجاتی ہے تو چند لوگوں کے اچھا جان کر رواج دینے کے سوا کوئی دلیل ہاتھ نہیں آتی ہے (۳) شریعت میں کسی چیز کی ترغیب ہوتی ہے اور شریعت سے ثابت شدہ ہے کوئی شخص گمان کرتا ہے کہ جس قدر اس میں افراط و زیادتی کی جائے گی اس قدر اخروی منفعت حاصل ہوگی حالانکہ امورِ دینیہ میں شارع نے ہر ایک کی ایک حد مقرر کردی ہے اور اس کا موقع و محل متعین کردیا ہے، خدا کی رضا اس حد اور موقع و محل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تلك حدود الله فلا تعتدوھا ومن یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه، حدیث میں ہے ان الله فرض فرائض فلا تضیعوھا وحرم حرمات فلا تنتھکوھا وحد حدودا فلا تعتدوھا، امورِ دینیہ

مثل ادویہ کے ہیں جن کے اوزان مختلف ہوتے ہیں طبیب حاذق ہر دوا کے اوزان کو مقرر کرتا ہے اور اس کے استعمال کا طریقہ بتلاتا ہے اس میں افراط و تفریط مریض جسمانی کیلئے مضر ہے اسی طرح معالجہ روحانیہ میں بھی مداہنت مضر و مردود ہے۔ اگر افراط اعتقادیا مقامات واحوال میں ہے تو اسکو غلو کہتے ہیں۔ اگر علوم میں ہو تو اس کو تعمق کہتے ہیں، اگر اخلاق و عبادات میں ہے تو اس کو تشدد و رہبانیت کہتے ہیں، اگر عادات میں ہو تو اس کو تکلف کہتے ہیں، طہارت و نجاست کے باب میں ہو تو اس کو وسواس کہتے ہیں، وسائل و مقاصد میں فرق مراتب نہ کرے اور وسائل کو مثل مقاصد اور مقاصد کو مثل وسائل پس پشت ڈال دے اسکو ظلم و سفاہت کہتے ہیں، فرق مراتب کی رعایت ملحوظ رکھے اسکو انصاف فقاہت کہتے ہیں۔ (ایضاح الحق الصریح)

احکام باطلہ کا نقض ورد

قاضی کا خود اپنا فیصلہ ہو یا دوسرے کا، قاضی اسکو جاری و نافذ کرے گا مگر یہ کہ وہ فیصلہ قرآن و حدیث مشہور یا اجماع کے خلاف ہو، اذا رفع الی القاضی حکم حاکم امضاہ الا ان یخالف الکتاب او السنۃ او الاجماع بان یکون قولا لا دلیل علیہ اور جامع صغیر میں ہے وما اختلف فیہ الفقہاء فقضی بہ القاضی ثم جاء قاض اخر یری غیر ذلک امضاہ، اسلئے کہ جب قرآن و حدیث و اجماع کے خلاف اس کا فیصلہ ہے تو اس فیصلہ کے وقت قاضی قاضی ہی نہیں تھا، جیساکہ قضاء قاضی ظاھر و باطن کے باب میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے کہ انکو اختیار و ولایت من جانب اللہ حاصل ہے۔ مگر ان کو اس بات کی ولایت نہیں ہے کہ حکم خدا کو منسوخ کردیں اور عوام کی ولایت بھی شرعاً حاصل ہے تاکہ خدائی احکام نافذ و جاری کریں وکیل موکل کے دیئے ہوئے اختیار کے خلاف کرتا ہے تو وہ موکل پر نافذ نہیں ہوتا ہے، ہاں اگر اجتہادی مسئلہ ہے تو اس کے دیئے ہوئے اختیار کے خلاف نہیں ہے اسلئے نافذ ہوگا۔ کتنے مسائل ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ نے اجتہاد سے فیصلہ کیا اور حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ میں اپنے اجتہاد سے اس کے خلاف کیا مگر ابو بکرؓ کے فیصلہ کو باقی رکھا، اسی طرح حضرت علیؓ نے کتنے مسائل میں

حضرت عمرؓ سے اختلاف کیا مگر حضرت عمرؓ کے فیصلہ کو باقی رکھا، اگر اجتہادی مسائل میں دوسرے قاضی کو سابق قاضی کے فیصلہ کو کالعدم قرار دینے کی اجازت دی جائے تو اس کے فیصلہ کو تیسرا قاضی توڑ دے گا پھر اس کے فیصلہ کو چوتھا قاضی، اسطرح قضاۃ کے فیصلہ کو استقرار نہ ہوگا اور قضاء کی غرض یعنی ایصال حقوق باطل ہو جائے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ قاضی اول کے اجتہاد کے ساتھ قضاء متعلق ہو چکی ہے اور دوسرے قاضی کا اجتہاد ابھی محض اجتہاد ہے لان الاجتهاد الثانی کالاجتهاد الاول وقد ترجح الاول باتصال القضاء به فلا ینقض بما هو دونه اسی طرح حضرت عمرؓ نے ایک مقدمہ میں ایک فیصلہ کیا، پھر اسی طرح کا دوسرا مقدمہ پیش ہوا تو دوسرا فیصلہ کیا اور فرمایا: تلك علی ما قضینا وهذه علی ما نقضی ولم ینقض قضاء الاول۔ ابو ثور و داؤد کا مذہب یہ ہے کہ اجتہادی مسائل میں بھی فیصلہ کو کالعدم کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو خط لکھا جس میں ہے: لا یمنعك قضاء قضیته بالامس ثم راجعت نفسك الیوم فهدیت لرشدك ان تراجع فیه الحق فان الرجوع الی الحق خیر من التمادی فی الباطل والحق قدیم لا ینقضه شئ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو مراد یہ ہے کہ رائے و اجتہاد سے فیصلہ کیا پھر نص کا علم ہوا یا رائے بدل گئی تو اس خیال سے کہ پہلے ایسا فیصلہ کیا جا چکا ہے اسلئے دوبارہ بھی یہی فیصلہ ہونا چاہئے تو اس کی نفی کی ہے جیسا کہ اس سے پہلے انکا قول نقل کیا جا چکا ہے۔

نگرانی اور اپیل موجودہ عدالتوں کا جو نظم ہے اس میں حاکم کے فیصلہ کے بعد اسی حاکم کی عدالت میں درخواست دی جاتی ہے کہ فیصلہ پر نظر ثانی کی جائے، اس طرح کی درخواستوں کو مقدمہ بازوں کی اصطلاح میں نگرانی کہا جاتا ہے اور عربی میں مراجعہ کہا جاتا ہے اور اس سے اونچی عدالت میں اس سلسلہ میں درخواست دی جاتی ہے اس کو اپیل کہا جاتا ہے۔

کیا اسلامی عدالت میں نگرانی و اپیل ہو سکتی ہے؟

موجودہ عدالتی نظام میں اوپر

کی عدالت کو حق پہنچتا ہے کہ وہ اسکو دیکھے کہ قانون کے مطابق فیصلہ ہوا ہے یا نہیں، اسی طرح خود اس کی عدالت میں بھی پیش کرنے کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ کوئی قانونی سقم تو مقدمہ میں نہیں رہ گیا اور ان تمام امور کا مقصد اس بات کا اطمینان پیدا کرنا ہے کہ واقعی عدل وانصاف ہوا ہے۔

اسلامی عدالت میں بھی یہ بات ممکن ہے خود اسی حاکم کی عدالت یا اس سے اونچی عدالت میں درخواست دی جائے کہ مقدمہ کے دیگر امور میں یا خود فیصلہ کرنے میں کوئی چیز بھول چوک یا جان بوجھ کر رہ گئی ہو یا مقدمہ میں اور کوئی سقم ہو تو اسکی اصلاح کردی جائے۔ پہلے دور میں قاضی مجتہد ہوتے تھے اور ان سب لوگوں کو ایک نظام کے تحت مربوط نہیں کیا گیا تھا، اور اب تو سب کو ایک نظام کے تحت مربوط رکھا جاتا ہے، اور اسلامی نظام بھی ایسا بنایا جاسکتا ہے بلکہ بنانا چاہئے۔ قاضی امیر کا یا صدر جمہوریہ یا پارلیمنٹ جس کو بھی کہا جاوے اس کا وکیل ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر اس کا دائرہ کار محدود و مخصوص کردیا جاتا ہے تو اسی دائرہ میں اسکا حکم نافذ ہوتا ہے۔

ولو قید ہ السلطان بصحیح مذہبہ تقید بلاخلاف لکونہ معزولاً عنہ ای عن غیر ما قید بہ اسلئے مربوط نظام بناکر ایسا کیا جانا چاہئے اور کس طرح کے مقدمہ کو قطعی طور سے رد کردیا جائے گا۔ اسکو ماقبل میں بیان کیا گیا ہے کہ قرآن، حدیث مشہورہ یا اجماع کے خلاف ہے تو قطعی طور سے رد کرے۔ اور مختلف فیہ اور مجتہد فیہ مسئلہ اور اس کا مختلف فیہ ومجتہد فیہ ہونا بھی متفق علیہ ہو تو اس فیصلہ کو باقی رکھے، اگر کسی کے یہاں مجتہد فیہ ہے اور کسی کے یہاں نہیں ہے تو تناقض سے بچنے کے لئے امیر کو ایک جہت متعین کردینا چاہئے، عندالاحناف بہت سے لوگوں کا قول ہے کہ جب ائمہ کا اس میں اختلاف ہوگیا اور وہ مسلم امام ہیں تو لازمی طور سے مسئلہ مختلف فیہ ومجتہد فیہ ہوگیا خواہ مجتہد فیہ نفس قضا یعنی طریقۂ قضاء ہو یا نفس حکم ہو اور اسی کو برقرار رکھے گا۔ فقہ کی کتابوں میں خاص طور سے معین الحکام میں اس سلسلہ میں زیادہ تفصیل ہے۔

سألت القاسم عن رجل لہ ثلاث مساکن فاوصی بثلث کل مسکن عنہا قال یجمع ذلك کلہ فی مسکن واحد. تین کمرہ ہے کسی نے

ہر کمرہ سے ایک ایک تہائی کی کسی کو وصیت کی تو اس کا تقاضہ تھا کہ ہر ایک کمرہ سے اسکو تہائی ملے مگر اس تقسیم میں ورثاء کو ضرر ہوگا اور خود موصٰی لہٗ کو بھی۔ اس لئے فیصلہ ایسا ہوگا کہ ورثاء کو ضرر نہ ہو اور نہ موصٰی لہٗ کو، لہٰذا تینوں حصص ایک کمرہ میں کردیا جائے گا اور وصیت میں بظاہر ورثاء کو ضرر تھا اسلئے اسکو رد کردیا جائیگا اس مقصد کیلئے قاسم نے حضرت عائشہؓ کی حدیث مرفوع نقل کردیا۔

والبیوت فی محلۃ واحدۃ اومحال متعددۃ تقسم قسمۃ واحدۃ لان التفاوت بینہما یسیر فی المنازل المتلازمۃ کالبیوت والمتباینۃ کالدور (ہدایہ)

بیان خیر الشہود

زید بن خالد جہنی کی حدیث

الا اخبرکم بخیر الشہداء الذی یأتی بشہادتہ قبل ان یسألہا

اس کے خلاف ایک دوسری حدیث عمران بن حصین کی متفق علیہ ہے ثم ان من بعدھم قوماً یشہدون ولا یستشہدون ویخونون ولا یؤتمنون وفی روایۃ مسلم ثم یخلف قوم یشہدون قبل ان یستشہدوا۔

بظاہر ایک دوسرے کے معارض ہیں۔ پہلی حدیث میں ایسے لوگوں کی تعریف ہے، دوسرے میں ایسے لوگوں کی مذمت ہے۔ (۱) اس کا ایک جواب امام مالکؒ و امام محمدؒ نے دیا ہے کہ کسی شخص کے پاس معاملہ سے متعلق شہادت ہے مگر صاحب معاملہ کو اس کا علم نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کو اپنا حق ثابت کرنے میں پریشانی ہے تو اس شخص کو آگے بڑھکر ایصال حق اور اسکو ظلم سے بچانے کے لئے شہادت دینے کی بات اس حدیث میں ہے اور اس کی تعریف ہے۔ امام محمد مؤطا امام محمد میں عنوان قائم کرتے ہیں باب الرجل یکون عندہ الشہادۃ اور یہ حدیث ذکر کرکے فرماتے ہیں قال محمد وبہذا نأخذ من کانت عندہ شہادۃ لا نسان لایعلم ذلک الانسان بہا فلیخبرہ بشہادتہ وان لم یسألہا۔ یہی جواب امام مالکؒ نے اور ان کے استاد یحییٰ نے دیا

ومنہم من قال ان المراد بحدیث زید من عندہ شہادۃ لانسان بحق لایعلم بہا صاحبہا فیأتی الیہ فیخبرہ بہا اویموت صاحبہا العالم بہا قال الحافظ ھذا احسن الاجوبۃ وبہ اجاب یحیٰی بن سعید شیخ مالک ومالک وغیرھما۔ اور عمران کی حدیث کو ایسے شاہد پر محمول کیا ہے جو واقعہ کا مشاہدہ نہیں کئے ہوئے ہے اور تحمل شہادت کے لئے اسکو نہیں بلایا گیا تھا، اب سنی سنائی بات پر شہادت دینے کیلئے چلا آرہا ہے یہ ناجائز ہے اسلئے کہ ادائے شہادت کے لئے مشاہدہ ضروری ہے قال الطحاوی فقد ذم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الحدیث الذی لا یستشھد فی بدأ الامر فیکون فی شہادۃ عند الحاکم شاھد بما لم یشھد علیہ و لا یعلمہ ـــ اور ترمذی نے بعض اہل علم سے نقل کیا ہے کہ حدیثِ عمران شاہد زور پر محمول ہے اور قرینہ یہ ہے کہ فرمایا گیا یفشو الکذب حتی یشھد الرجل و لایستشھد اور زید بن خالد کی حدیث میں اسے شاہد بنایا گیا تھا پھر شہادت دے رہا ہے اور اس سے اباء و انکار نہیں کرتا ہے مطالبہ کے بعد ادائے شہادت کے لئے لیت ولعل نہ کرنے کو کنایۃً قبل ان یسألہا سے تعبیر کیا ہے۔ جیسے الجواد یعطی قبل السوال ای یعطی سریعًا من غیر توقف، اصل میں تحملِ شہادت اور ادائے شہادت فرض ہے۔ لا یأب الشھداء اذا ما دعوا، اور لاتکتموا الشہادۃ ومن یکتمھا فانہ اثم قلبہ اگر تحمل شہادت کیلئے بلایا جائے اور وہاں پر دوسرے لوگ بھی موجود ہیں اور یہ کام کرسکتے ہیں اور اسکو تحملِ شہادت سے ضرر نہیں ہے تو خلاف اولیٰ اور مکروہ تنزیہی ہے اور اگر کوئی وہاں نہ ہو تو تحملِ شہادت فرض ہوگا اور بعد تحمل شہادت کے مدعی کی طلب کے بعد ادائے شہادت فرض ہے لا یأب الشھداء اذا ما دعوا اسی طرح مدعی کو علم نہ ہو اور حق کے فوت ہونیکا اندیشہ ہو تو اس وقت آگے بڑھکر شہادت دینا فرض ہے، اسلئے کہ مطالبہ کے بعد شہادت کا فرض ہونا اس کی بھی علت فوتِ حق ہے، وہ یہاں پر بھی موجود ہے اور دوسرے گواہ کی موجودگی یا مدعی کے علم کے بعد بلا طلب پسندیدہ نہیں ہے اور بعض علماء قبل ان یسألہا کے ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے بہتر قرار دیتے ہیں۔

(۲) تعارض کا دوسرا جواب یہ ہے کہ زید کی حدیث حقوق اللہ سے متعلق ہے بشرطیکہ حدود سے متعلق نہ ہو، اور حدیث عمران حقوق العباد سے متعلق ہے۔

(۳) بعض لوگوں نے تعارض کیوجہ سے حدیث زید کو ترجیح دیا اسلئے کہ اس حدیث کے راوی مدنی ہیں اور حدیث عمران کے راوی عراقی ہیں، بعض لوگوں نے اس کے خلاف حدیث عمران کو ترجیح دیا ہے کہ وہ متفق علیہ ہے اور دوسری حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے اور حدیث زید صرف مسلم میں ہے۔ مگر یہ جواب صحیح نہیں ہے۔ جب جمع و تطبیق ممکن ہے تو ترجیح غلط ہے خاص طور پر جب دونوں کی سند صحیح ہے۔

بابُ اختلافُ المُجتہدین

حدیثِ ابوہریرہؓ دو عورتوں کے ساتھ ان کا بچہ بھی تھا، بھیڑیا آکر ایک کے بچے کو لے گیا، دونوں عورتوں میں جھگڑا ہوا، ایک عورت عمر میں بڑی دوسری اس سے چھوٹی، وہ دونوں حضرت داؤد علیہ السلام کی عدالت میں حاضر ہوئیں، حضرت داؤدؑ نے بڑی عمر کی عورت کے حق میں فیصلہ دیا، راستہ میں حضرت سلیمان علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، ان دونوں نے قصہ بیان کیا حضرت سلیمانؑ نے کہا کہ چھری لاؤ میں بچہ کو آدھا آدھا کاٹ کر باہم تقسیم کر دیتا ہوں، تو چھوٹی عورت نے کہا: اللہ آپ پر رحم کرے، آپ بچہ کو نہ کاٹیں اسی کا بچہ ہے تو حضرت سلیمانؑ نے چھوٹی کو بچہ دینے کا حکم دیا"۔

یہاں پر چند سوال ہے:۔ (۱) جب قضاء قاضی ہو جائے اور وہ مسئلہ دلائل قطعیہ کے خلاف نہ ہو تو دوسرا قاضی اسکو رد نہیں کر سکتا ہے تو حضرت سلیمانؑ نے یہ فیصلہ کیسے رد کر دیا؟

(۲) حضرت داؤدؑ نے بلا شہادت کے کس بنیاد پر بڑی عورت کو بچہ حوالہ کیا؟

۲ کا جواب یہ ہے کہ مدعی و مدعیٰ علیہ کا چھوٹا بڑا ہونا وجہ ترجیح نہیں ہے بلکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ بچہ بڑی کے قبضہ میں ہوگا چھوٹی مدعیہ ہوگی اور بڑی مدعیٰ علیہا، مدعیہ کے ذمہ شہادت پیش کرنا تھا اس نے شہادت نہیں پیش کیا تو حضرت

داؤدؑ نے بچہ اس کے ہاتھ میں رہنے دیا اور اسلامی شریعت میں بھی یہی مسئلہ ہے۔
یہ حضرت سلیمانؑ نے جیساکہ نسائی کی روایت میں ہے کہ جب حضرت سلیمانؑ نے
فرمایا کہ لڑکے کو دو ٹکڑے کرکے آدھا ایک کو آدھا دوسری کو دیدیا جائے فقالت
الکبریٰ نعم اقطعوہ اور قالت الصغریٰ لاتقطعوہ ھو ولدھا تو حضرت
سلیمانؑ نے بڑی سے کہا کہ اگر تیرا بیٹا ہوتا تو کاٹنے پر راضی نہ ہوتی لو کان ابنك
لم ترض ان یقطع اگرچہ آگے روایت میں کچھ نہیں ہے مگر یہ ہوا ہوگا کہ آخر میں بڑی
نے اعتراف کرلیا ہوگا کہ بچہ چھوٹی کا ہے۔ ایسی صورت میں سب کے نزدیک سابق فیصلہ
رد ہوجائیگا قال ابو ھریرۃ واللہ انی ما سمعت بالسکین قط الا یومئذٍ ما کنا
نقول الا المدیۃ۔

ایک ہی معنٰی کے لئے لفظ سکین بھی ہے اور مدیہ بھی ہے۔ قریش کی زبان بہ نسبت
دوسرے قبائل کے زیادہ فصیح تھی۔ اسلئے کہ ان لوگوں نے تمام قبائل کی زبان سے
اچھے اچھے الفاظ کا انتخاب کرلیا تھا اور قرآن نے آکر اور بھی اس انتخاب کا معیار اونچا
کردیا، قرآن عربی مبین ہے یعنی ٹکسالی زبان ہے جیسے اردو میں اردو معلّٰی۔

باب استحباب اصلاح الحاکم بین الخصمین

ابو ہریرہؓ کی حدیث اشتری رجلٌ من رجلٍ عقاراً لہٗ فوجد الرجل الذی اشتری العقار فی عقارہٖ الخ

اشتری اکثر نسخوں میں شریٰ ہے اور اکثر علماء نے اسی کو اصح کہا ہے۔ شریٰ
بمعنٰی باع۔

عقار کے معنٰی اصل کے ہیں مراد زمین۔ زمین میں گھڑا ملا جس میں سونا تھا،
مشتری بائع کے پاس لایا کہ اسکو لے لو میں نے زمین خریدی تھی سونا نہیں خریدا تھا
بائع نے کہا کہ جب میں نے زمین بیچی تو اندر کی چیز بھی بیچدیا اسلئے میں نہیں لیتا
عدالت میں مقدمہ آیا حاکم نے صورت حال دیکھا اور کہا کہ تم دونوں کے لڑکا لڑکی ہیں
تم دونوں اپنے لڑکی لڑکے کا ایک دوسرے سے نکاح کردو اور یہ سونا اسی میں خرچ

کردو، اس طرح قاضی نے صلح کرادی۔ الصُّلحُ خیرٌ

مقدمہ واضح اور صاف ہو جس سے ایک کا حق دوسرے پر ثابت ہوتا ہو یا مقدمہ میں اشتباہ ہو، دونوں صورتوں میں اگر صلح کی امید ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور جمہور کا قول یہی ہے کہ صلح بہتر ہے، انکو صلح کا مشورہ دے یا خود صلح کرادے، البتہ بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ جب مقدمہ مشتبہ ہو تو صلح کرائے، اور اگر فریقین میں سے کسی کی دلیل بالکل واضح ہو تو صلح کا مشورہ نہ دے بلکہ فیصلہ کرے، مگر جمہور کہتے ہیں کہ آپؐ نے کعب بن مالک سے صلح کو کہا حالانکہ وہاں پر مقدمہ بالکل واضح تھا، فیصلہ باہم بغض نفرت پیدا کرتا ہے جہاں تک ہو سکے اس کو ختم کرنا چاہئے۔

اسی طرح حضرت زبیر اور انصاری کا پانی کے بارے میں جھگڑا، آپؐ نے پہلے صلح کے طور پر فرمایا پھر فیصلہ کیا۔

حضرت عمرؓ کا قول: ردوا الخصوم حتّٰی یصطلحوا فان فصل القضاء یورث الضغائن۔ قرآن میں بکریوں کے کھیت چرنے کا قصہ بیان کیا گیا ہے اس میں حضرت سلیمان نے صلح کرادی۔

مذکورہ مسئلہ کا ہماری شریعت میں حکم

اگر سونے میں علامت کفر ہو تو وہ رکاز ہے۔ اور رکاز میں خمس ہے اور بقیہ پانے والے کا ہوگا۔ اگر اسلامی علامت موجود ہے تو لقطہ کے احکام جاری ہوں گے،

کتاب اللقطۃ

مشہور لغت لقطہ بفتح القاف ہے، دوسری لغت بسکون القاف ہے۔ قیاس کا تقاضہ تو سکون کے ساتھ ہے مفعول کے معنیٰ میں اور فتحہ کے ساتھ اسم فاعل کے معنےٰ میں۔ لیکن اہل عرب سے مسموع فتحہ کے ساتھ ہے۔ اسم للمال الملتقط، یا۔ مال یوجد لایعرف مالکہ ولیس بمباح کمال الحربی۔

زید بن خالد جہنی کی حدیث

جاء رجلٌ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اللقطۃ

لقطہ اٹھانے کا حکم

امام احمدؒ کا مذہب ہے کہ نہ اٹھانا افضل ہے اور امام ابو حنیفہؒ وشافعیؒ ومالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اٹھانے والے کو اپنے اوپر اطمینان ہے کہ اعلان کرے گا تو افضل ہے، اور اگر اسکو اندیشہ ہے کہ میں نہ اٹھاؤں تو ضائع ہو جائے گا۔ تو خلاصہ وغیرہ میں ہے کہ واجب ہے اور یہی امام شافعیؒ کا مذہب ہے، اور بدائع وغیرہ میں ہے کہ واجب نہیں ہے اور اپنی ملکیت بنانے کے لئے اٹھانا مثل غصب حرام ہے اور اگر اعلان کی نیت سے اٹھالیا پھر اس کے بعد اسی جگہ رکھدیا تو لم یضمن فی ظاھر الروایۃ اور اگر ملک بنانے کی نیت سے اٹھایا تھا تو جب تک مالک کو نہ دیدے ضامن رہیگا۔

اٹھانے کے بعد شاہد بنانا

عیاض بن حمار کی حدیث
{رواہ ابوداؤد والنسائی و ابن ماجۃ}

من وجد لقطۃ فلیشھد۔ اور شاہد بنانے کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ کہے: کسی کو گم شدہ چیز تلاش کرتے ہوئے سنو یا دیکھو تو میرے پاس بھیجدو۔ شاہد بنانے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر مالک اور ملتقط کے مابین اختلاف ہو جائے، مالک کہے کہ تم نے دینے کیلئے نہیں اٹھایا تھا بلکہ اپنے لئے اٹھایا تھا اور ملتقط کہتا ہے کہ میں نے اعلان کیلئے اٹھایا تھا، اگر شاہد بنا رکھا ہے تو بالاتفاق علماء کے ضائع ہونیکی صورت میں ضمان واجب نہ ہوگا، اگر شاہد نہیں بنا رکھا ہے تو ایسی صورت میں امام صاحب کے یہاں ضامن ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں ملتقط کے قول کا اعتبار ہوگا یضمن عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف لایضمن والقول قولہ۔ اور یہی مذہب امام احمد، شافعی، مالک کا ہے۔ وہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر شاہد بنانا ضروری تھا تو زید بن خالد وغیرہ کی روایت میں ذکر ہوتا۔ اس موقع پر تو لقطہ کا حکم پوچھا گیا تھا، آپ نے موقع بیان میں صرف اعلان کرنے کا حکم دیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم بطور استحباب ہے تاکہ خود کو محفوظ رکھے کہ کہیں اپنی نیت خراب ہو جائے، اس لئے اس کا قول معتبر ہوگا اعرف وکاءھا وعفاصھا ثم عرفھا سنۃ بعض روایات میں عرفھا سنۃ فان لم تعترف فاعرف عفاصھا ووکاءھا ہے۔

لقطہ عام ہے، ضالہ خاص ہے ذی روح کے ساتھ، اور لقیط و ضال انسان کے ساتھ۔ بعض لوگوں نے کہا کہ الضال ہو الانسان، والضالۃ ہو الحیوان الضائع من ذکر وانثیٰ تشمل الانسان الضائع وغیرہ من الحیوان ویقال بغیر الحیوان ضائع ولقطۃ۔ حدیث میں لقطہ ضالہ کے مقابل میں آیا ہے اس لئے خاص ہو گیا۔ پہلی روایت میں عفاص و وکاء کی معرفت کا حکم اعلان سے پہلے ہے اور دوسری روایت میں اعلان کے بعد ثم اعرف وکاءہا وعفاصہا ہے جس کی وجہ سے امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ دو مرتبہ علامت کی معرفت کا حکم ہے اٹھاتے وقت بھی تاکہ جب کوئی آئے تو اس کے صادق، کاذب ہونیکو جان سکے اور سال بھر اعلان کے بعد اب رکھنا ہے یا صدقہ کرنا یا استعمال کرنا ہے تو پھر علامت کی معرفت کی تجدید کرے تاکہ اچھی طرح یاد رہے اسی لئے بعض لوگوں نے کہا کہ اس پر لکھدے تو بہتر ہے۔ مگر حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ روایت ایک ہی ہے، یہ جمع تو اسوقت مناسب تھا جب روایت دوؔ ہوتی اس لئے کہ جب مخرج متعدد ہوتے ہیں تو قصہ متعدد ہوتا ہے، مگر جب مخرج ایک ہے تو قصہ بھی ایک ہے اس لئے تاویل کرتے ہوئے کہا جائے کہ ثم کا لفظ بمعنیٰ واؤ ہے۔

عفاص۔ وہ جھولا یا کپڑا یا کاغذ جس میں روپیہ ہے۔ عفاص کے ایک معنیٰ وہ چمڑا جو شیشی کے منہ پر ہوتا ہے اور جو اندر ہوتا ہے (ڈاٹ) اسکو صمام کہتے ہیں۔ عفاص جب وکاء کے ساتھ بولا جائے تو وعاء سے جھولا وغیرہ مراد ہوتا ہے، اور عفاص کو جب وعاء کے ساتھ بولا جائے تو مراد وہ کپڑا ہے جو شیشی کے منہ پر باندھا جاتا ہے، اس سے اشارہ ہوا کہ اس کی جنس وتعداد وغیرہ بھی دیکھ لے اور معلوم کر لے۔

عرفہا سنۃ اور ابی بن کعب کی روایت عرفہا عاماً واحداً ہے اور ایک روایت میں تین سال ہے، مگر تین سال والی روایت کے بارے میں شعبہ کہتے ہیں دس سال بعد میرے استاذ سلمہ بن کہیل کہنے لگے لا ادری بثلاثۃ احوال او حول واحد اس لئے شک کا اعتبار نہ ہوگا قال ابن الجوزی والذی یظہر لی ان سلمۃ اخطأ فیہا ثم ثبت واستمر علی عام واحد ولا یوخذ الا بما لا یشك فیہ۔

لقطہ کا اعلان ایک سال ہے یہی مذہب امام مالک، شافعی اور احمد کا ہے اور

امام صاحب سے ظاہر الروایۃ یہی ہے۔ اسلئے کہ بیشتر روایات میں ایک سال کے اعلان کا حکم ہے۔ دوسری روایت امام صاحبؒ کی یہ ہے کہ دس درھم سے کم کا لقطہ ہے تو جتنے دن مناسب ہو اعلان کرے اور اگر دس درہم یا اس سے زیادہ کا ہے تو ایک سال اعلان کرے، اور امام نوویؒ نے بھی فرمایا کہ اما الشئ الحقیر فیجب تعریفہ زمنا یظن ان فاقدہ لا یطلبہ فی العادۃ اکثر من ذلک الزمان۔ امام محمدؒ مؤطا میں فرماتے ہیں من التقط لقطۃ تساوی عشرۃ دراھم فصاعدًا اعرفھا حولًا وان کان قیمتھا اقل من عشرۃ دراھم عرفھا علی قدر ما یری ایامًا۔ اور حنفیہ کی تیسری روایت جو مبسوط میں سرخسی نے اختیار کیا ہے اور صاحب ہدایہ جس کو صحیح کہتے ہیں قیل والصحیح ان شیئًا من ھذہ المقادیر لیس بلازم ویفوض الی رائ الملتقط یعرفھا الی ان یغلب علی ظنہ ان صاحبھا لا یطلبھا بعد ذلک۔ یعنی لقطہ کی مقدار کم ہو یا زیادہ مبتلی بہ کی رائے پر ہے۔ یعلیٰ بن مرہ کی روایت من التقط لقطۃ یسیرۃ ثوبًا او شبھہ وفی لفظ درھمًا او حبلًا او شبہ ذلک فلیعرفہ ثلثۃ ایام، ومن التقط اکثر من ذلک فلیعرفہ ستۃ ایام۔" اس میں راوی عمر بن عبداللہ ضعیف ہیں، ابن رسلان نے کہا کہ رجالہٗ اسنادہٗ ثقات" اس لئے معمولی شئ کیلئے سال بھر تک اعلان کو ضروری قرار دیا جائے تو لوگوں کو حرج ہوگا اور لوگ اٹھانا چھوڑ دیں گے جس سے شئ ضائع ہو جائیگی۔

اعلان کی جگہ | جہاں لقطہ کو پایا ہے اور لوگوں کے مجمع میں، بازار، مسجد کے دروازہ وغیرہ پر۔

کس طرح کے لقطہ کا اعلان ضروری نہیں ہے | جس کے بارے میں عادۃً یہ بات معلوم ہے کہ مالک اس کو تلاش نہیں کرے گا۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ "ان کان شیئًا یعلم ان صاحبھا لا یطلبھا کالنواۃ وقشور الرمان یکون القاءہٗ اباحۃ حتی جاز الانتفاع بہ من غیر تعریف" اور شرح سیر کبیر میں ہے "لو وجد مثل السوط والحبل فھو بمنزلۃ اللقطۃ" اور ابو داؤد میں حضرت جابرؓ سے مرفوعًا ہے "رخص لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی العصا

وَالحبل وَالسوط وأشباهه يلتقط الرّجل وينتفع به۔" مگر ابو داؤد نے کہا کہ مغیرہ بن سلمہ کے شاگردوں میں محمد بن شعیب نے مرفوعًا نقل کیا ہے اور نعمان وشبابہ نے نقل کیا تو حضرت جابرؓ کا قول نقل کیا ہے۔ ماقبل کی احادیث کے عموم کا تقاضہ یہی ہے کہ ہر طرح کے لقطہ کا اعلان ہو مگر عرف ورواج کی بنیاد پر کہ مالک نے چھوڑ دیا ہے اس کا طالب نہیں ہے، اس کو مستثنیٰ کیا ہے، خود نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے راستہ میں کھجور کا دانہ پایا آپؐ نے فرمایا کہ اگر صدقہ کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں کھالیتا۔ اس سلسلے میں ابوداؤد میں حضرت علیؓ کی ایک حدیث ہے کہ ایک دینار انھوں نے پایا آپؐ سے سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا "هو رزق الله" اور مصنف عبدالرزاق میں تین دن اعلان کا حکم دیا، حضرت علیؓ کی حدیث مضطرب ہے، اور اعلان کی حدیث متعدد اور صحیح ہے۔ پھر عند الاحناف ایک قول کے مطابق مبتلیٰ بہ یا امام کی رائے پر ہے، اس معمولی مقدار کے لئے آپ کی بھری مجلس میں تذکرہ ہی اعلان کے قائم مقام ہو۔

والا فشانك، ثم استنفق، كانت وديعة عندك، فاستنفقها ولكن وديعة عندك، والا فهي الك۔ اور ابی بن کعب کی روایت میں فاستمتع بها والا فهي كسبيل مالك۔

اور ہدایہ میں محض اباحت کا حکم ہے اور لقطہ میں مالک کی ملک باقی رہے گی۔ مگر شیخ الاسلام اور صدر الشہید ملتقط کی ملکیت پر فتویٰ دیتے تھے اور حضرت ابوالدرداءؓ نے اپنی بیوی کو اسی کا فتویٰ دیا ہے، امام اوزاعی کا یہی قول ہے اس لئے کھیت سے غلہ کاٹ کے کھلیان میں لایا جائے راستہ میں جو بالیاں گر پڑیں جو لے لے اس کا وہ مالک ہے۔

اس حدیث کے ظاہر سے ائمہ ثلثہ کہتے ہیں کہ امیر ہو یا غریب ایک سال اعلان کے بعد اسکو اختیار ہے چاہے بطور ودیعت اپنے پاس رکھے یا اس کے مالک بننے کی نیت کر کے مالکانہ تصرف کرے، اگر مالکانہ تصرف کرنا چاہتا ہے تو ضمان کی نیت کرنی ہوگی کہ اگر مالک آئے گا تو اس کا ضمان دوں گا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں بطور ودیعت رکھے گا اور مالکانہ تصرف اور مالک بننے کی نیت کرنا غریب ہونگی

صورت میں تو صحیح ہے بشرطنیت ضمان، کہ اگر مالک آئیگا تو ضمان ادا کردوں گا۔ اور اگر وہ مالدار ہے تو اپنے اوپر نہیں خرچ کرسکتا بلکہ صدقہ کرے گا، یہ صدقہ نافلہ کے حکم میں ہے ہر ایک کو دے سکتا ہے جو بھی غریب ہو ہاشمی ہو یا اس کے ماں باپ ہوں یا اولاد ہوں فاتفق فقہاء الامصار مالك والثوري والاوزاعي وابوحنيفة والشافعي واحمد وابو عبيد وابو ثور اذا انقضت كان له ان ياكلها ان كان فقيرا ويتصدق بها ان كان غنيا فان جاء صاحبها كان مخيرا بين ان يجيز الصدقة فينزل على ثوابها او يضمنه (بداية المجتهد) البتہ غنی میں اختلاف ہے قال ابوحنيفة ليس له الا ان يتصدق بها اس لئے کہ کسی مسلمان کا مال بغیر اسکے اذن کے حلال نہیں ہے "لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه" اور لقطہ اعلان کے بعد بھی مالک کی ملکیت سے نہیں نکلتا ہے اسی لئے بعد میں اسکو ضمان وصول کرنے کا حق ہوتا ہے، اسی طرح ایک روایت میں ہے جو عیاض بن حمار کی ہے۔ اخرجه ابوداؤد والنسائي وابن ماجه والا فهو مال الله يؤتيه من يشاء اور خدا کی طرف جس مال کی نسبت کی جاتی ہے تو اسکے حقدار صدقات کے مستحقین ہوتے ہیں۔

غریب ہو تو خود اپنے اوپر صرف کرنا مثل صدقہ کرنے کے ہے، اور مالک کے معلوم نہ ہونے کی صورت میں اگر اصل شیٔ کو مالک کیطرف نہ لوٹایا جاسکے تو اس کا بدل لوٹایا جائے یہاں پر بدل ثواب ہے۔ حضرت ابن مسعود نے ایک شخص سے ایک غلام سات سو روپیہ میں خریدا پھر اس کا پتہ نہ چل سکا تو ایک سال اعلان کیا، پھر بھی پتہ نہ چلا تو مسکینوں کو جمع کرکے ثمن کو ان کے حوالہ کرتے ہوئے کہا: اللهم عن صاحبها فان ابي ذلك فمني وعلي الثمن۔ اور اس کے بعد فرمایا هكذا افعل بالضوال جس کی بناء پر علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ کسی کے ذمہ لوگوں کے دیون ہوں اور دائنین کا علم نہ ہو تو اسکی طرف سے اتنا صدقہ کرے، یعلی بن مرہ کی روایت میں بھی والا فليتصدق بها ہے۔ اسی طرح حضرت علیؓ نے لقطہ میں صدقہ کرنیکا حکم دیا والا فتصدق بها فان جاء صاحبها فخير ان شاء ضمنه وان شاء تركه اسی طرح حضرت عمرؓ سے منقول ہے تصدق بها فان جاء صاحبها فاختار المال غرمت له وكان الاجر لك وان اختار الاجر كان الاجر له ولك ما نويت۔ اسی طرح ابن عباس سے منقول ہے اور

عبداللہ بن عمرو بن العاص سے، اور ابن مسعود کا قول تو پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔ اور ائمہ ثلثہ نے لقطہ والی احادیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے درمیانی راہ اختیار کی کہ ایک سال اعلان کے بعد مالک بننا چاہے تو مالک بن سکتا ہے ضمان کی ادائیگی کی شرط پر، حضرت ابیؓ کو آپؐ نے استمتاع کا حکم دیا حالانکہ وہ مالدار صحابہ میں سے تھے، اور حضرت علیؓ کو آپ نے اجازت دی جنکو صدقہ لینا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ احناف جواب دے سکتے ہیں کہ حضرت ابیؓ کو آپؐ نے اجازت دی بحیثیت امیر کے دی اور ہمارے یہاں بھی اگر قاضی اجازت دے تو جائز ہے، ملتقط کے التقاط کی بناء پر از خود جائز نہیں ہے۔ یا حضرت ابیؓ پہلے غریب تھے اسی لئے ابو طلحہ نے اپنا باغ صدقہ کیا تو آپ نے فرمایا اجعلها فی فقراء اقاربك تو انھوں نے حضرت ابیؓ کو بھی دیا تھا، بعد میں حضرت ابیؓ مالدار ہو گئے مگر دلیل کے اعتبار سے بظاہر ائمہ ثلثہ کا قول قوی ہے، البتہ احناف کا قول اس میں احتیاط ہے نیز اگر استمتاع کی اجازت عام ہو تو لوگ اعلان میں سستی کریں گے۔

زید بن خالد جہنی کی بیشتر روایات میں فاستنفقها ہے، مگر سلیمان عن ربیعہ عن یزید کی روایت میں فان لم یجیئ صاحبها کانت ودیعۃ عندك ہے، اور یحیی بن سعید عن یزید کی روایت میں فاستنفقها ولتكن ودیعۃ عندك دونوں موجود ہے

ابن دقیق العید نے ولتکن میں واؤ کو أو کے معنی میں لیا ہے کہ چاہے ضمان کی شرط پر خرچ کرے اور چاہے تو ودیعت رکھے، امام نوویؒ نے بھی یہی فرمایا کہ معناه تكون امانة عندك بعد السنة مالم تتملكها فان تلفت بغير تفريط فلا ضمان عليك اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ خرچ کرنے کے بعد ضمان ساقط نہیں ہوگا تو وہ تمہارے ذمہ مثل ودیعت کے ہے کہ اس میں تصرف کرنے سے ضمان واجب ہوگا:

والمراد بكونها وديعة انه يجب ردها فتجوز بذكر الوديعة عن وجوب ردبدلها بعد الاستنفاق لا انها وديعة حقيقة تجب ان تبقى عينها لان الماذون فى استنفاقه لاتبقى عينه۔

فان جاء طالبها يوما من الدهر فادها اليه اور حماد بن سلمہ عن یحیی بن سعید و ربیعۃ الرای عن یزید کی روایت میں ہے فان جاء صاحبها فعرف عفاصها وعددها ووكاءها فاعطها اياه والا فهى لك کا اضافہ ہے۔ اور ابو داؤد نے بھی اضافہ والی روایت

نقل کیا ہے، نیز حماد عن سلمہ بن کہیل کی روایت ابی بن کعب والی اس میں بھی اضافہ ہے فان جاء صاحبہا فعرف عددھا ووکاءھا فادفعہا الیہ اور مسلم نے بھی سفیان اور زید بن ابی انیسہ اور حماد بن سلمہ کی روایت میں کہا کہ فان جاء احدٌ یخبرك بعددھا وعاءھا ووکاءھا فاعطہا ایاہ، اسی طرح ابوداؤد نے کہا کہ: قال حماد ایضاً عن عبید اللہ بن عمر عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مثلہ۔ پھر ابوداؤد نے زید بن خالد اور ابی بن کعب اور عمرو بن شعیب کی روایت میں حماد کے اس اضافہ کو غیر محفوظ کہا قال ابوداؤد وہذہ الزیادۃ التی زادہا حماد فی حدیث سلمۃ بن کہیل ویحیی بن سعید وعبید اللہ وربیعۃ لیست بمحفوظۃ" مگر ابی بن کعب کی حدیث میں تنہا حماد نقل کرنے والے نہیں ہیں بلکہ ان کے ساتھ سفیان اور زید بن ابی انیسہ بھی ہیں اسلئے ابوداؤد کا کلام صحیح نہیں ہے، حافظ ابن حجر نے کہا کہ: قد صحت ہذہ الزیادۃ"

اگر کوئی آکے اس کے اوصاف بیان کرے تو دینا واجب ہے، یا ضابطہ کے مطابق شہادت ضروری ہے، تو امام مالک واحمد کے یہاں دینا واجب ہے اسی حدیث سے کہ اس میں امر ہے اور امام شافعی وابوحنیفہ کے یہاں اگر ملتقط کو اسکی صداقت کا ظن غالب ہے تو دے سکتا ہے، امر اباحت کیلئے ہے وجوب کیلئے نہیں ہے، وجوب تو ضابطہ کے مطابق شہادت پر ہوگا البینۃ علی المُدعی والیمین علی من انکر، فقال یا رسول اللہ فضالۃ الغنم قال خذھا فانما ھی لك او لاخیك او للذئب، وفی روایۃٍ قال لك اوللذئب، ذئب کا لفظ ذکر کرکے ترغیب ہے اٹھانے پر کہ کمزور ہے ہلاکت کا اندیشہ ہے اس لئے کوئی نہ کوئی لے جائیگا اور نہیں تو بھیڑیا کھا جائے گا۔

للذئب:- میں لام تملیک کا نہیں ہے اسیطرح لک اور لاخیک میں بھی نہیں ہوگا اسی طرح خُذ کا لفظ تملیک پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

ضالۂ غنم کا بھی ائمہ ثلاثہ ابوحنیفہ اور شافعی واحمد کے یہاں اعلان ہوگا اگرچہ حدیث میں اعلان کا ذکر نہیں ہے مگر آپ اسکو لقطہ میں ذکر کرچکے تھے اسلئے یہاں پر ذکر کی حاجت نہیں رہی۔ جانور کو کھلانا پلانا پڑتا ہے اس لئے عندالاحناف قاضی کے پاس لے جائے اور قاضی دو چار روز کھلانے کی اجازت دے اس دوران مالک آجائے تو اس سے خرچ وصول کرکے واپس کردے، اگر مالک نہیں آتا ہے تو اس کو فروخت کرنیکا

حکم دے اور ثمن کو محفوظ رکھے، اگر نفس ضالہ یا اس کے ثمن کا صدقہ کرتا ہے تو بشرطانیۃ الفہمان دیگر لقطوں کیطرح صدقہ کرنا صحیح ہوگا۔

قال یارسول اللہ فضالۃ الابل :۔ آپ کا چہرۂ انور غصہ سے سرخ ہوگیا پھر فرمایا : مالك ولھا خداء ھا وسقاء ھا حتی یلقی ربھا۔ خدا رہا سے مراد اس کا پیر اور سقاء سے اس کا پیٹ مراد ہے، یعنی جنگل میں چلنے پھرنے کی قدرت رکھتا ہے، گھاٹ پر آکر خود پانی پی سکتا ہے جو کئی کئی دن کیلئے کفایت کرتا ہے اسلئے کھانے پینے کی تکلیف سے اس کے مرنے کا اندیشہ نہیں ہے، اور بھیڑیا وغیرہ اس پر حملہ کرکے ہلاک کرے تو اس کا بھی اندیشہ نہیں، الغرض ضیاع کا اندیشہ نہیں ہے۔ اس لئے اس کو پکڑنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہی مذہب ائمہ ثلاثہ کا ہے مگر امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اس دور میں صلاح غالب تھا اس لئے چرا لینے کا اندیشہ نہ تھا۔ مالک تلاش کرتے کرتے اس کو پالیتا مگر اب زمانہ ایسا نہیں رہا، اب تو لوگ ہاتھی بھی ہضم کرلیتے ہیں وفی المبسوط کان اذ ذاك لغلبۃ الصلاح والامانۃ واما فی زماننا فلا یامن من وصول ید خائنۃ الیھا ففی اخذ ھا احیاء ھا وحفظھا فھو اولیٰ وبتغیر الزمان یتغیر الحکم۔

موطا امام محمد میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور تک کوئی ہاتھ نہیں لگاتا تھا۔ حضرت عثمانؓ نے اپنے زمانہ میں اعلان کرنیکے بعد فروخت کا حکم دیا اور کہا کہ مالک آئے تو اس کو اس کا ثمن دیا جائے۔

باب لقطۃ الحاج

عبدالرحمن بن عثمان تیمی کی حدیث

نھی عن لقطۃ الحاج۔ اس حدیث میں بلا استثناء منع فرمایا ہے مگر دوسری حدیث ابوہریرہ کی اس میں ہے لاتحل لقطتھا الا لمنشد۔ منشد معرف ناشد طالب، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف واعلان کی غرض سے اٹھانا جائز ہے اور یہی حکم دیگر مقامات کے بھی لقطہ کا ہے کہ ملکیت کے لئے اٹھانا جائز نہیں ہے اس طرح حل وحرم کے لقطہ میں کوئی فرق نہ ہوا۔ مگر بعض علماء نے حل وحرم کے

لقطہ میں فرق کیا ہے۔ کہ حل کا لقطہ اس نیت سے کہ اعلان کے بعد پتہ نہیں چلے گا تو اپنی ملکیت بنالوں گا، جائز اور حرم کا لقطہ اس نیت سے بھی جائز نہیں ہے، صرف اعلان ہی اعلان کرنا ہوگا۔ وروی عن احمد فی روایۃ اخری انہ لا یجوز التقاط لقطۃ الحرم للتملک انما یجوز حفظھا لصاحبھا فان التقطھا عرفھا ابدا حتی یاتیھا صاحبھا وھو قول عبد الرحمن بن مھدی وابی عبید وعن الشافعی کالمذھبین۔ اکثر موالک وشوافع اور احناف وحنابلہ کے یہاں اس طرح کا کوئی فرق نہیں ہے اسلئے کہ امانت ہے اور حل وحرم سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے والتخصیص اذا وافق الغالب لم یکن لہ مفہوم (فتح الباری) رہا آپ کا تخصیص فرمانا اس کی ایک حکمت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ حاجی بقدر ضرورت سامان لے کر آتا ہے اسلئے فوراً اس کی تلاش شروع کرے گا، اس لئے جہاں گرا ہے وہیں رہنے دے جیسا کہ ابوداؤد میں ابن وہب سے نقل کیا ہے یترکھا حتی یجدھا صاحبھا اور الا لمنشد کی اسلئے بھی تخصیص ہے کہ حج میں دنیا بھر کے لوگ آتے ہیں اب اس کا مالک کہاں مل سکتا ہے یہ سوچ کر اعلان میں کوتاہی کرے۔ امام طحاوی نے نھی عن لقطۃ الحاج کا مطلب ابن وہب کے مطابق بیان کیا ہے کہ ان الحج یجمع اھل البلد ان المتفرقۃ فاخذ اللقطۃ عسی لا یلقی صاحبہ وھو الغالب فیبقی فی ضمانہ حتی یلقی ربہ بخلاف اللقطۃ التی یرجو لقاء صاحبھا فید فعھا صاحبھا ویخلص من تبعتھا اور الا لمنشد کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ جب کوئی کہے کہ کسی نے ایسی ایسی چیز دیکھی ہے اسکو جب سننے والا وہاں پر ہو تو اٹھائے الذی یری لقطتھا لا یاخذ الا ان یسمع رجلا یقول من وجد کذا وکذا اما یوافق ماراہ فیرفعھا ثم یقول اھو ھذا۔ اور منشد بمعنی طالب مراد لیا ہے، منشد بمعنی طالب یہ ترجمہ ابوعبید نے نقل کیا ہے قیل المراد بالمنشد الطالب رواہ ابوعبید (فتح الباری)

حکم التقاط اللقطۃ

حدیث زید بن خالد :- من آوی ضالۃ فھو ضال مالم یعرفھا

ابوداوٗد کی روایت جریر سے اس میں بلا استثناء لایادی ضالۃ الا ضال ہے اسکو اس حدیث سے مقید کیا جائے۔ اور بعض روایات میں ضالۃ المسلم حرق النار ہے، اس کا بھی یہی مفہوم ہے۔ ضالہ سے مراد حیوان ضائع، ضال سے مراد گمراہ المفارق للصواب۔

امام طحاوی نے کہا کہ ذی روح وغیر ذی روح سب پر ضالہ کا اطلاق جائز ہے۔ حضرت عائشہؓ کا ہار گم ہوا تو آپؐ نے فرمایا ان امکم ضلت قلادتھا فابتغوھا فدل ان الفقد لمالہ روح ولمالیس لہ روح قد یطلق علیہ انہ ضال۔

بالاتفاق علماء کے اگر اپنی ملکیت بنانے کی نیت سے لقطہ کو اٹھائے تو یہ غصب کے حکم میں ہے، جائز نہیں ہے۔

تحریم حلب الماشیۃ بغیر اذن مالکھا

المشربۃ، میم اور راء کے فتحہ کے ساتھ، میم کے فتحہ اور راء کے ضمہ کے ساتھ۔
غرفہ: کوٹھری۔ فینتقل۔ فینتثل۔ انتثل۔ النثل النثر مرۃ واحدۃ بسرعۃ

اس روایت میں بلا اجازت مالک کی بکری کا دودھ نکالنے سے منع فرمایا ہے۔ اور تھن میں دودھ کو، مکان میں محفوظ غلہ سے تشبیہ دیا ہے۔

اور آیت قرآنی لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل میں بلا اجازت مالک استعمال اکل بالباطل ہے۔ مگر اسکے خلاف سمرہ کی روایت اخرجہ ابوداؤد کہ وہاں پر کوئی نہ ہو تو تین بار آواز دو، اگر جواب دے تو اجازت لو ورنہ پی لو مگر نکال کر کے نہ لے جاؤ۔ اور ابن عمر کی حدیث اخرجہ الترمذی وقال غریب کہ اگر باغ جاؤ تو کھالو مگر چھپا کر نہ لاؤ۔ رافع کی روایت اخرجہ الترمذی وابوداؤد میں ایک لڑکا باغ میں ڈھیلے مار کر پھل گراتا تھا آپ نے سر پر ہاتھ پھیرا اور دعا دی اللّٰھمّ اشبع بطنہٗ اور فرمایا جو پھل گرا ہے اسکو کھالو، مار کر مت گراؤ۔

پھر نبی کریم علیہ السلام اور حضرت ابوبکرؓ نے ہجرت کے موقع پر بکری کا دودھ دوہا۔ ان سب کا جواب یہ ہے کہ اذن کی دو قسم ہے۔ (۱) اذن صریح۔ (۲) اذن عرفی

وہاں پر اس طرح کی چیزوں کو کھانے اور پینے کا رواج تھا یا مالک کیطرف سے اجازت ہے اذن جیسا بھی ہو کافی ہے۔

بابُ الضِّیافَۃ

ضیافت جمہور علماء کے یہاں سنت ہے اور امام احمدؒ کے یہاں واجب ہے، ایک روایت کے مطابق دیہات میں واجب اور شہر میں سنت ہے۔

جمہور علماء نے مکارم اخلاق پر محمول کیا ہے، بعض لوگوں نے اس کو اضطراری حالت پر محمول کیا ہے۔

جائزتہٗ یوم ولیلۃ - جائزہ کا ایک معنیٰ پہلے دن تکلف کے ساتھ کھلانا، بعض لوگوں نے کہا رخصت کرتے ہوئے ایک دن کا زادِ سفر دینا۔

مہمان کو تین دن سے زیادہ مقیم رہنا جبکہ میزبان کو ناگوار ہو جائز نہیں ہے۔

عقبہ بن عامرؓ کی حدیث فخذوا منھم حق الضیف سے وجوب معلوم ہوتا ہے کہ اپنا حق بلا اسکی اجازت کے لینے کا حکم ہے۔ یہ دلیل ہے امام احمدؒ کی مگر جمہور نے اس کے مختلف جواب دیئے ہیں۔ حقِ ضیف سے مراد ان تاخذوا من اعراضھم بالسنتکم کہ اس کی یہ برائی بیان کرنا جائز ہے (۲) ابتداء اسلام میں مواساۃ واجب تھی اب منسوخ ہے (۳) مضطرین کیلئے یہ حکم ہے (۴) آپ کے عمّال ومصدقین کیلئے یہ حکم ہے کہ وہ لوگ انھیں کا کام کرتے ہیں لہٰذا النفقہ بھی ان کے ذمہ ہے اس لئے لینے کا آپ نے حکم دیا ہے۔ اور قرینہ انك تبعث ہے۔ یہ اس وقت ہے جب بیت المال کا نظم نہ ہو۔ بیت المال کا نظم ہو تو پھر حکومت کو اس کا نظم کرنا ہے بجران کے لوگوں پر آپ نے جزیہ کے ساتھ آنے والوں کی ضیافت کی شرط لگائی تھی اس لئے ممکن ہے کہ وہ لوگ مراد ہوں۔

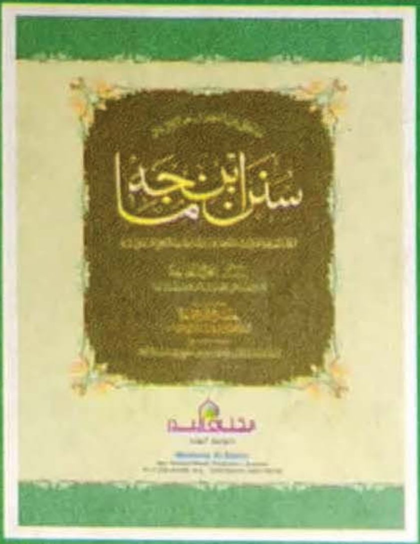
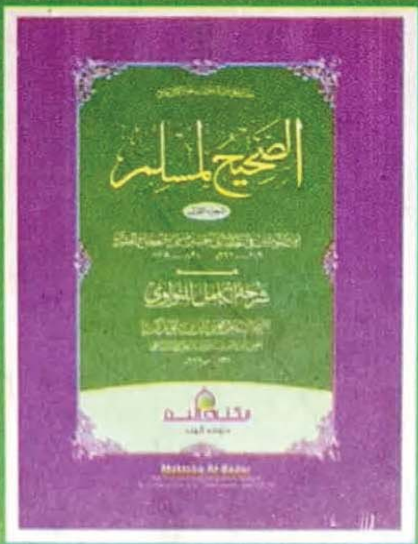
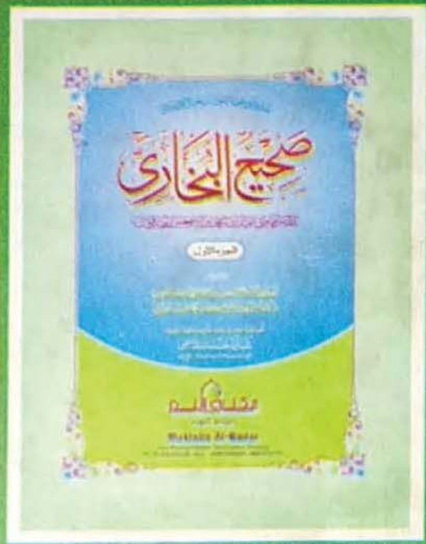
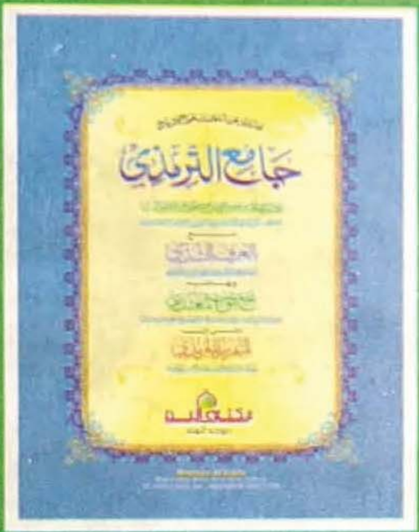
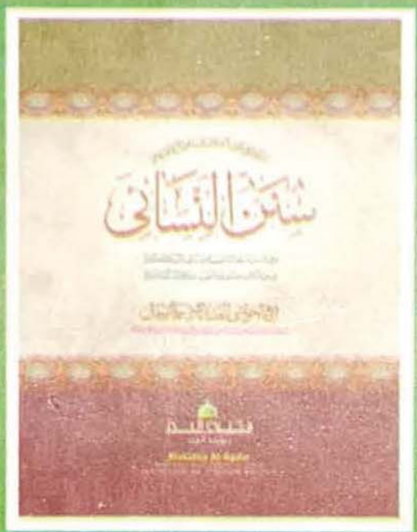
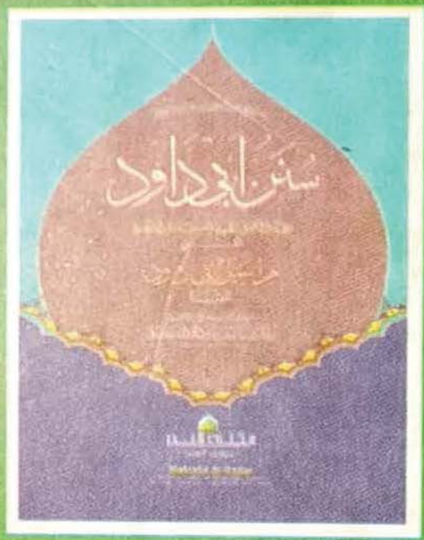
باب استحباب المواساۃ بفضول الماء

حدیثِ ابو سعیدؓ فجعل یصرف بصرہٗ یمیناً وشمالاً۔ اپنی حالت کو دکھلانے لگا تاکہ اس کی حالت کو دیکھ کر لوگ

امداد کریں۔ نوویؒ کہتے ہیں انہ یکتفی فی حاجۃ المحتاج بتعرضہ للعطاء وتعریضہ من غیر سؤال۔ آپ نے چندہ کی اپیل کی۔ آدمی کے پاس ضرورت سے زائد چیز ہو اور کوئی حاجت مند اور قابلِ رحم حالت میں ہو تو اس کی مدد کرنا ضروری ہے۔

حدیثِ سلمہ بن اکوع

راستہ میں زادراہ کم ہونے کی وجہ سے آپ نے سب کے زادِ راہ کو یکجا کرنے کا حکم دیا۔ تاکہ سب آپس میں برابر تقسیم کریں یہ بھی مواساۃ کی ایک قسم ہے کہ ہر ایک اپنے حصہ کو دوسرے کے لئے مباح کردے آپ سے تکثیر طعام وتکثیر ماء کا معجزہ متعدد مرتبہ ثابت ہے۔ جو الگ الگ اخبار آحاد ہیں مگر مجموعہ کے اعتبار سے اور قدر مشترک کے اعتبار سے متواتر ہیں۔


سنن ابن ماجه

الصحيح لمسلم

صحيح البخاري

جامع الترمذي

سنن النسائي

سنن ابي داود